

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

На правах рукописи

КИСЛИН КОНСТАНТИН БОРИСОВИЧ

**ТРАКТАТ ПЕТРА БЕРХОРИЯ «МОРАЛИЗОВАННЫЙ ОВИДИЙ» В
КОНТЕКСТЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ РЕЦЕПЦИИ АНТИЧНОЙ
МИФОЛОГИИ**

Научная специальность 5.7.9.

Философия религии и религиоведение

Диссертация на соискание ученой степени

кандидата философских наук

Научный руководитель:

доктор философских наук,
профессор Шахнович М. М.

Санкт-Петербург

2023

Оглавление

Введение.....	4
1. Трактат Петра Берхория «Морализованный Овидий» как энциклопедия средневековой рецепции античной мифологии.....	25
1.1. Средневековая рецепция античной мифологии: исторические корни и многообразие формы.....	25
1.2. Трактат «Морализованный Овидий» как кульминация энциклопедической традиции интерпретации сюжетов античной мифологии.....	43
2. Трактат «Морализованный Овидий» в философском и богословском контекстах.....	52
2.1. Идеи иерархичности творения и несовершенства мира в христианском миропонимании и их античные корни.....	52
2.2. Идея нравственной деградации человека как искажения образа Бога в средневековой мифографии и в трактате «Морализованный Овидий».....	55
2.3. Бог и мир в трактате «Морализованный Овидий».....	67
3. Трактат Петра Берхория «Морализованный Овидий» в социально-историческом и социокультурном контексте.....	77
3.1. Антииудаизм в трактате «Морализованный Овидий» в контексте средневековой христианской антииудейской полемики.....	77
3.2. Специфика моральных интерпретаций в трактате Берхория: социальная критика повседневной действительности.....	85
3.3. Критика образа женщины в контексте повседневности у Петра Берхория.....	99
3.4. Критика прелатов и начальников в трактате «Морализованный Овидий» как иллюстрация грехов тщеславия и алчности.....	107

4. Трактат «Морализованный Овидий» как христианский ответ на вызовы повседневности: в поисках авторской позиции.....	118
4.1. Идеал созерцательной жизни в средневековой христианской рецепции сюжета о Суде Париса и в трактате Петра Берхория.....	118
4.2. Трактат «Морализованный Овидий» как пособие для проповеди: дидактика или развлечение.....	131
Заключение.....	138
Список использованной литературы.....	142

Введение

Актуальность исследования. Античные мифологические сюжеты и образы составляют важную часть европейского культурного наследия. Тема их репрезентации в художественной литературе и изобразительном искусстве привлекает к себе неослабевающий интерес специалистов и широкой аудитории. Изучаются в основном источники, относящиеся к периоду Ренессанса или к более позднему времени, вплоть до современности. Тогда как тема средневековой рецепции античной мифологии до Ренессанса остается малоизученной.

Вместе с тем, в Средние века существовала традиция комментариев на произведения античных авторов (т. н. *мифографическая традиция*), которая была в основном представлена произведениями на латинском языке. Ее расцвет пришелся на конец VIII–XIV вв. Представители этой традиции — *мифографы* — сыграли важную роль в процессе сохранения и адаптации античного мифологического наследия к новому типу культуры. Они искали в произведениях латинских поэтов «скрытый смысл», который мог бы быть согласован с христианством. Таким образом осуществлялась *христианизация* мифологических сюжетов и образов.

Изучение мифографической традиции важно для понимания средневековой рецепции античной мифологии в целом. Несмотря на определенный исследовательский интерес к этой теме, не существует ни одного крупного исследования, в котором содержание одного мифографического сочинения рассматривалось бы как определенное зеркало средневековой рецепции античной мифологии.

Изучение содержания трактата Петра Берхория «Морализованный Овидий», который общепризнанно является одним из важнейших мифографических сочинений и своего рода энциклопедией христианской рецепции античности, может существенно углубить как наше понимание средневековой мифографии, так и средневековой рецепции античности в целом.

Степень разработанности проблемы. Тема средневековой рецепции античной мифологии пользуется неизменной популярностью среди современных ученых-медиевистов. Ограничимся упоминанием наиболее значимых работ. Имеется некоторое количество исследований, посвященных истории европейской аллегорической традиции в целом: от ее зарождения в Античности до Ренессанса. Классическим трудом в данной области считается «Выживание языческих богов: мифологическая традиция и ее место в гуманизме и искусстве эпохи Возрождения» Ж. Сезнека (впервые выпущен на французском языке в 1940 г.).¹ Автор подчеркивает античные корни средневековой аллегорезы и заявляет о наличии четырех традиций интерпретации мифологических сюжетов: исторической (“historical”), физической (“physical”), моральной (“moral”) и энциклопедической (“encyclopedic”). Тема «выживания» античных образов посредством их аллегорического истолкования была продолжена в знаменитом труде Л. Бриссона «Как философы спасли мифы: аллегорическая интерпретация и классическая мифология» (первое немецкое издание — 1996 г.).² Автор относит начало аллегорезы ко временам Платона и Аристотеля, указывая на наличие практики *huponoia*, от глагола *huponein* — «видеть под», «понимать под».³ Имея в виду предложенные Сезнеком традиции аллегорической интерпретации сюжетов античной мифологии, Бриссон возводит каждую из них, за исключением энциклопедической традиции, к практикам стоиков.⁴ Проблеме влияния античной аллегорезы на раннехристианскую традицию посвящены сборник под редакцией Г. Р. Бойз-Стоунза (2003 г.)⁵ и монография М. Херрена (2017 г.).⁶ Кроме того, отдельные вопросы, связанные со средневековой рецепцией античного

¹ Seznec J. The Survival of the Pagan Gods: The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art, 9th ed. / trans. from French by Barbara F. Sessions. Princeton: Princeton University Press, 1995. — 377 p.

² Brisson L. How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology / trans. from German by Catherine Tihanyi. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2004. — 206 p.

³ Ibid. P. 32.

⁴ Ibid. P. 128.

⁵ Boys-Stones G. R. (ed.). Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions. N.Y.: Oxford University Press, 2003. — 305 p.

⁶ Herren M. The Anatomy of Myth: The Art of Interpretation from the Presocratics to the Church Fathers. N.Y.: Oxford University Press, 2017. — 231 p.

мифологического наследия рассматриваются в сборниках под редакцией А. Минниса и Я. Джонсона (2005 г.)⁷ и Р. Коупленд и П. Т. Страка (2010 г.).⁸

В России проблемам средневековой рецепции античной мифологии посвящены работы: Л. М. Брагиной, М. Е. Грабарь-Пассек, Л. В. Евдокимовой, А. В. Журбиной, В. Ю. Лукасик, В. И. Уколовой⁹ и др.

Особой популярностью пользуется тема рецепции Овидия. Как и в случае с историей европейской аллегорической традиции, обычно это сборники, организованные в хронологическом порядке, со времен поздней Античности или раннего Средневековья — до эпохи Ренессанса. Значительная часть работ касается развития средневекового школьного комментария на Овидия с XII в. Кроме того, авторы рассматривают влияние предшествующей рецепции на произведения литераторов, таких как Чосер, Говер, Спенсер, Кристина Пизанская, Сервантес, Шекспир и других; большое внимание уделяется дантовской аллегорезе. Наиболее важными для нас являются: статья Р. Хекстера в сборнике 2002 г.; автор, придерживаясь схемы Траубе, говорит о XII–XIII вв. как об «Овидианском возрождении» (“*aetas Ovidiana*”), пришедшем на смену векам Вергилия (VIII–IX вв.) и Горация (X–XI вв.); подчеркивает важность «Метаморфоз» для Средневековья («Метаморфозы» как «Библия язычников»); отмечает «энциклопедический» характер шедевра Овидия;¹⁰ статья Дж. Диммика (2003 г.), указывающего на специфическое отношение к Овидию средневековых комментаторов: он является не столько автором, сколько «авторитетом» (“*auctor*”),

⁷ Minnis A., Jonson I. (eds.). *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. 2, *The Middle Ages*. N.Y.: Cambridge University Press, 2005. — 865 p.; особенно статья: Gillespie V. *From the Twelfth Century to c. 1450* // *Ibid.* P. 145–235.

⁸ Copeland R., Struck P. T. (eds.). *The Cambridge Companion to Allegory*. N.Y.: Cambridge University Press, 2010. — 295 p.

⁹ Брагина Л. М. (ред). *Античное наследие в культуре Возрождения*. М.: «Наука», 1984. — 285 с.; Грабарь-Пассек М. Е. *Античные сюжеты и формы в западноевропейской литературе*. М.: «Наука», 1966. — 319 с.; см., напр.: Евдокимова Л. В. Две мифологические баллады из «Ста баллад» Кристины Пизанской: опыт анализа // *Studia Litterarum*. 2018. Т. 3. № 1. С. 68–87; см., напр.: Журбина А. В. Позднеантичный Вергилий: автор или авторитет? Казус Фульгенция // *Индоевропейское языкознание и классическая филология — XX (2): Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского*. (Санкт-Петербург, 20–22 июня 2016 г.). СПб: Академический научно-издательский, производственно-полиграфический и книгораспространительский центр Российской академии наук “Издательство “Наука”, 2016. С. 310–319; Лукасик В. Ю. *Миф до Ренессанса: Античная мифология во французской поэзии позднего Средневековья*. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2019. — 224 с.; Уколова В. И. *Античное наследие и культура раннего Средневековья (конец V – начало VII века)*. М.: Наука, 1989. — 320 с.

¹⁰ Hexter R. *Ovid in the Middle Ages: Exile, Mythographer, and Lover* // B. W. Boyd (ed.). *Brill’s Companion to Ovid*. Leiden, Boston: Brill, 2002. P. 413–442.

открытым для интерпретации;¹¹ исследование П. Е. Нокса (впервые опубликовано в 2009 г.), уделяющего особое внимание традиции средневековых школьных прологов к произведениям классических авторов — *accessus ad auctores* («подступы к авторитетам»);¹² статья А. Кейт и С. Руппа (2007 г.);¹³ Дж. Г. Кларка (2011 г.);¹⁴ Дж. Ц. Фьюмо (2014 г.).¹⁵

Отдельного упоминания заслуживает профессор Дж. Чэнс, внесшая существенный вклад в изучение средневековой мифографической традиции, составляющей ядро средневековой рецепции античности как таковой. Мифография — это пересказ классических мифологических сюжетов, часто включающий в себя их аллегорическое истолкование или морализацию.¹⁶ В строгом смысле под термином «средневековая мифография» понимают традицию комментариев на произведения античных авторов. Она берет начало еще в поздней Античности и связана с деятельностью позднеримских грамматиков Сервия, Макробия и Фульгенция. Большое значение имеет раздел «О языческих богах» (“*De diis gentium*”, кн. VIII, гл. XI) в «Этимологиях» Исидора Севильского (VII в.). Во времена Каролингского Возрождения (кон. VIII–IX вв.) видными мифографами являлись Теодульф Орлеанский и Рабан Мавр.¹⁷ В период с IX по XII вв., в связи с включением произведений классиков в стандарт школьного образования, большое значение приобрел грамматический комментарий (настоящую интеллектуальную революцию произвело включение в школьный курс грамматики произведений

¹¹ Dimmick J. *Ovid in the Middle Ages: Authority and Poetry* // P. Hardie (ed.). *The Cambridge Companion to Ovid*. N.Y.: Cambridge University Press, 2003. P. 264–287.

¹² Knox P. E. *Commenting on Ovid* // P. E. Knox (ed.). *A Companion to Ovid*. Chichester, U.K.; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013. P. 327–340.

¹³ Keith A., Rupp S. (eds.). *After Ovid: Classical, Medieval, and Early Modern Receptions of the Metamorphoses* // A. Keith, S. Rupp (eds.). *Metamorphosis: The Changing Face of Ovid in Medieval and Early Modern Europe*. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2007. P. 15–32.

¹⁴ Clark J. G. *Introduction* // J. G. Clark, F. T. Coulson, K. L. McKinley (eds.). *Ovid in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. P. 1–25. См. также про важность монастырской традиции в рецепции Овидия: Clark J. G. *Ovid in the Monasteries: The Evidence from Late Medieval England* // *Ibid.* P. 177–196. Примеры овидианской аллегорезы в средневековой проповеди: Wenzel S. *Ovid from the Pulpit* // *Ibid.* P. 160–176.

¹⁵ Fumo J. C. *Commentary and Collaboration in the Medieval Allegorical Tradition* // Miller J. F., Newlands C. E. (eds.). *A Handbook to the Reception of Ovid*. Malden, MA; Oxford: Wiley-Blackwell, 2014. P. 114–128.

¹⁶ Chance J. *Preface* // J. Chance (ed.). *The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of Vernacular in Early France and England*. Gainesville: University of Florida Press, 1990. P. ix.

¹⁷ См. список основных мифографий: Chance J. *The Medieval “Apology for Poetry”: Fabulous Narrative and Stories of the Gods* // *Ibid.* P. 33–34; и более подробно: Chance J. *Medieval Mythography*, vol. 2: *From the School of Chartres to the Court at Avignon, 1177–1350*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2000. P. xxii–xxvi.

Овидия, в частности, его «Метаморфоз», — в период с XII по XIV вв. Овидий остается основным объектом для комментирования; особое значение имеют грамматический комментарий Арнульфа Орлеанского и так называемая «Овидиева Вульгата»). Во второй половине XIII в. происходит некоторый поворот от разъяснения грамматических особенностей произведений классиков (главным образом мы снова имеем в виду Овидия) — к их морализации.¹⁸ Это было связано с новыми требованиями к обучению клира после IV Латеранского собора 1215 г. и утверждением нищенствующих орденов. С этого момента сюжеты античной мифологии все активнее используются для поиска в них морального примера, пригодного для проповеди (в качестве условного переходного звена от школьного комментария к морализации принято считать поэму Иоанна де Гарландии «Покровы Овидия», перв. пол. XII в.).¹⁹ В XII в. главными центрами изучения античности были Орлеан и Шартр.²⁰ В течение XIII в. центр интеллектуальной жизни переносится в Париж. В XIV в. средневековый комментарий на Овидия переживает финальную мутацию, итогом которой стала ярко выраженная *христианизация* «Метаморфоз» в анонимной поэме на старофранцузском языке “Ovide moralisé” и в “Ovidius moralizatus” Петра Берхория (на латыни), которые являются «кульминацией морализации Овидия».²¹

В более широком смысле, к мифографической традиции относят произведения некоторых литераторов (или отдельные их части). Прежде всего, это описание богов языческого пантеона из «Африки» Франческо Петрарки (3.136–264), оказавшее достаточно сильное влияние на последующую традицию изображения античных божеств, и «Генеалогия языческих богов» Джованни Боккаччо, представляющая собой размышления автора по вопросу о происхождении оных. Кроме того, внимание исследователей привлекает фигура Кристины Пизанской, в произведениях которой яркое литературное дарование

¹⁸ Л. Баркан приводит в качестве примера такого «поворота к морализации» работы Джованни дель Вирджилио и Александра Неккама; см. Barkan L. *The Gods Made Flesh: Metamorphosis and the Pursuit of Paganism*. New Haven, London: Yale University Press, 1986. P. 104.

¹⁹ Clark J. G. Introduction. P. 14–16.

²⁰ Brisson L. *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. P. 128.

²¹ Gillespie V. *From the Twelfth Century to c. 1450*. P. 193; 200.

сочеталось со строгой морализацией.²² Относительно Говера, Чосера, Спенсера, Шекспира, Сервантеса принято говорить о *влиянии* на указанных авторов средневековой мифографической традиции: они сами мифографами не являлись.²³ Вопрос о принадлежности к этой традиции Данте Алигьери, учитывая фундаментальность и сложность его фигуры, потребовал бы от нас отдельного серьезного исследования, выходящего за рамки настоящего труда.

Выделение внутри средневековой рецепции античности отдельной мифографической традиции имеет важное методологическое значение. Именно в монастырях и кафедральных школах происходит первоначальное усвоение и переработка античного материала. Позже, уже в переработанном виде, этот материал становится достоянием светской литературы. Дж. Чэнс подчеркивает, что такие поэты как Гийом де Лоррис, Жан де Мен, Гийом де Машо, Жан Фруассар и другие, будучи образованными людьми, были знакомы как с грамматическими комментариями на великие произведения Вергилия и Овидия, так и с христианской моральной аллегорией.²⁴ Соответственно, изучение средневековой рецепции античной мифологии должно начинаться с системного рассмотрения средневековой мифографической традиции, являющейся первичным звеном этой рецепции. В статье 1990 г. Дж. Чэнс с сожалением отметила отсутствие полного и систематического исследования, касающегося средневековой мифографической традиции (назвав лучшей работой по средневековой аллегории фундаментальный труд Э. Р. Курциуса).²⁵ При этом Дж. Чэнс констатирует наличие некоторого количества исследований, посвященных отдельным комментариям или рецепции

²² См., напр.: Ehrhart M. J. Christine de Pizan and the Judgement of Paris: A Court Poet's Use of Mythographic Tradition // J. Chance (ed.). *The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of Vernacular in Early France and England*. P. 125–156.

²³ Рецепции сюжетов античной мифологии в произведениях упомянутых авторов посвящена значительная часть статей в указанных выше сборниках; к сожалению, исследовательский интерес непосредственно к отдельным мифографическим сочинениям значительно ниже. По поводу влияния рецепции Овидия на средневековую литературную традицию см. также: Cooper H. Chaucer and Ovid: A question of Authority // C. Martindale (ed.). *Ovid Renewed: Ovidian Influences on Literature and Art from the Middle Ages to the Twentieth Century*. N.Y.: Cambridge University Press, 1988. P. 71–81; Harbert B. Lessons from the Great Clerk: Ovid and John Gower // Ibid. P. 83–97; Burrow C. Original Fictions: Metamorphoses in "The Faerie Queene" // Ibid. P. 99–119; Nuttall A. D. Ovid's Narcissus and Shakespeare's Richard II: The Reflected Self // Ibid. P. 137–150.

²⁴ Chance J. The Medieval "Apology for Poetry": Fabulous Narrative and Stories of the Gods. P. 3–5. Про использование античных образов в поэзии позднего Средневековья см. также: Лукасик В. Ю. Миф до Ренессанса: Античная мифология во французской поэзии позднего Средневековья.

²⁵ Chance J. The Medieval "Apology for Poetry": Fabulous Narrative and Stories of the Gods. P. 6–7.

отдельных мифологических сюжетов.²⁶ С 1994 по 2015 гг. выходит фундаментальный труд Дж. Чэнс — «Средневековая Мифография» (“*Medieval Mythography*”) в трех томах.²⁷ На данный момент — это наиболее полное обобщающее исследование средневековой комментаторской традиции: приводятся известные сведения относительно биографии основных мифографов, специфических особенностей их сочинений, информация источниковедческого характера. Работа имеет энциклопедический характер и незаменима для первого знакомства с предметом.

Основная сложность исследования средневековой комментаторской традиции заключается в недоступности или недостаточной изученности манускриптов, а также связана с отсутствием критических изданий оригинальных текстов. Список опубликованных сочинений достаточно короток и в основном представлен работами довоенного периода. Большой вклад в изучение мифографической традиции внес итальянский филолог и медиевист Ф. Гизальберти, подготовивший издания текстов некоторых крупнейших мифографов средневековья: Арнульфа Орлеанского,²⁸ Иоанна де Гарландии,²⁹ Джованни дель Вирджилио.³⁰ Особого упоминания заслуживает издание поэмы “*Ovide moralisé*” К.

²⁶ Особой популярностью пользуется сюжет о Нарциссе, см.: Vinge L. *The Narcissus Theme in Western Literature up to the Early 19th Century*. Lund: Gleerups, 1967. — 448 p.; Knoespel K. J. *Narcissus and the Invention of Personal History*. N.Y., London: Garland Publishing, 1985. — 160 p.; Nightingale J. A. *From Mirror to Metamorphosis: Echoes of Ovid's Narcissus in Chrétien's Erec et Enide* // J. Chance (ed.). *The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of the Vernacular in Early France and England*. P. 47–82; Кислин К. Б. Интерпретация мифа о Нарциссе и Эхо в трактате Петра Берхория «Морализованный Овидий» в контексте рецепции античной мифологии во Франции XII–XIV вв. // *Религиоведение*. 2020. № 2. С. 91–98; см. также про рецепцию мифа о Дедале и Икаре (в 2-х частях): Rudd N. *Daedalus and Icarus (i): From Rome to the end of the Middle Ages* // C. Martindale (ed.). *Ovid Renewed: Ovidian Influences on Literature and Art from the Middle Ages to the Twentieth Century*. N.Y.: Cambridge University Press, 1988. P. 21–35; Rudd N. *Daedalus and Icarus (ii): From the Renaissance to the Present Day* // *Ibid.* P. 37–53; рецепция мифа о Суде Париса: Ehrhart M. J. *The Judgement of the Trojan Prince Paris in Medieval Literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987. — 290 p.; Кислин К. Б. Античный идеал созерцательной жизни в средневековой христианской рецепции сюжета о Суде Париса // *Наука о религии в России: от прошлого к будущему: сборник материалов научной конференции (20–21 ноября 2020 г., Санкт-Петербург)* / отв. ред. М. М. Шахнович, Е. А. Терюкова. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2020. С. 117–123.

²⁷ Chance J. *Medieval Mythography, Vol. 1: From Roman North Africa to the School of Chartres*, A. D. 433–1177. Gainesville: University Press of Florida, 1994. — 761 p.; Chance J. *Medieval Mythography, Vol. 2: From the School of Chartres to the Court at Avignon, 1177–1350*; Chance J. *Medieval Mythography, Vol. 3: The Emergence of Italian Humanism, 1321–1475*. Gainesville: University Press of Florida, 2015. — 667 p.

²⁸ Arnolfo d'Orléans: *Un cultore di Ovidio nel secolo XII* / ed. F. Ghisalberti // *Memorie del Reale istituto lombardo di scienze e lettere. Classe di lettere, scienze morali e storiche*. 1932. Vol. 24. № 4. P. 157–234.

²⁹ John of Garland [Giovanni di Garlandia]. *Integumenta Ovidii* // *Integumenta Ovidii: Poemetto inedito del secolo XIII* / ed. F. Ghisalberti. Messina, Milano: Casa Editrice Guiseppe Principato, 1933. — 79 P.

³⁰ Giovanni del Virgilio: *Espositore delle Metamorfosi* / ed. F. Ghisalberti // *Giornale dantesco*. 1933. 34. N.S. 4. P. 3–110.

де Боера в пяти частях.³¹ Интересующий нас трактат Петра Берхория «Морализованный Овидий» был издан Дж. Энгельсом в двух частях в 1962 (основная часть) и 1966 гг. (первая глава трактата, часто рассматриваемая в качестве отдельного сочинения).³² В настоящее время источниковедческими штудиями в области средневековой рецепции античной мифологии активно занимается американский исследователь Ф. Т. Коулсон. Важной работой в данной области является выпущенный им в 2000 г. (совместно с Б. Роем) каталог манускриптов средневековых текстов, связанных с рецепцией Овидия (приводится название трактата с указанием на его наличие в библиотеках Европы).³³ В статьях 2007³⁴ и 2011³⁵ гг. Ф. Т. Коулсон, представляя результаты своей многолетней работы в европейских архивах, упоминает о наиболее значимых грамматических комментариях на произведения поэта. В 2015 г. исследователь опубликовал перевод так называемой «Овидиевой Вульгаты» — анонимного школьного комментария на «Метаморфозы», составленного около 1250 г., предположительно, в окрестностях Орлеана.³⁶ Как и Дж. Чэнс, Ф. Т. Коулсон указывает на практически полное отсутствие работ, посвященных традиции средневекового комментария на произведения Овидия.³⁷

Несмотря на весомый вклад, внесенный указанными авторами в изучение средневековой мифографической традиции, сложно не согласиться с Дж. Ц. Фьюмо в том, что на данный момент наше понимание этой традиции «остается

³¹ Ovide moralisé: Poème du commencement du quatorzième siècle / ed. C. de Boer // Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. 5 vols. 1915–1938.

³² Bersuire Pierre. Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus / ed. J. Engels. Utrecht: Instituut voor Laat Latijn der Rijksuniversiteit, 1962. — 189 p.; Bersuire Pierre. De formis figurisque deorum. Reductorium morale, liber XV, cap. i: Ovidius moralizatus / ed. J. Engels. Utrecht: Instituut voor Laat Latijn der Rijksuniversiteit, 1966. Отдельные выдержки из трактата напечатаны также: Van Der Bijl M. S. Petrus Berchorius, Reductorium morale, liber XV: Ovidius moralizatus, cap. ii // Vivarium 9. 1971. P. 25–48. Более подробный перечень изданий текстов средневековых мифографов, см.: Barkan L. The Gods Made Flesh: Metamorphosis and the Pursuit of Paganism. P. 308; Chance J. Medieval Mythography, vol. 2: From the School of Chartres to the Court at Avignon, 1177–1350. P. 451–462.

³³ Coulson F. T., Roy B. Incipitarius Ovidianum: A Finding Guide for Texts Related to the Study of Ovid in the Middle Ages and Renaissance // Publications of The Journal of Medieval Latin. № 3. / M. W. Herren, C. J. McDonough (eds.). Turnhout, Belgium: Brepols publishers, 2000. — 208 p.

³⁴ Coulson F. T. Ovid's Transformations in Medieval France (ca. 1100–ca. 1350) // A. Keith, S. Rupp (eds.). Metamorphosis: The Changing Face of Ovid in Medieval and Early Modern Europe. P. 33–60.

³⁵ Coulson F. T. Ovid's "Metamorphoses" in the School Tradition of France, 1180–1400: Texts, Manuscript Traditions, Manuscript Settings // J. G. Clark, F. T. Coulson, K. L. McKinley (eds.). Ovid in the Middle Ages. P. 48–82.

³⁶ The Vulgate Commentary on Ovid's "Metamorphoses" Book 1 / transl., ed. by F. T. Coulson. Kalamazoo: Medieval Institute Publications, 2015. — 209 p.

³⁷ Coulson F. T. Ovid's Transformations in Medieval France (ca. 1100–ca. 1350). P. 33.

рудиментарным».³⁸ Библиография по теме в основном представлена источниковедческими работами, имеющими описательный характер. Попытки анализа содержания того или иного сочинения крайне редки, а когда предпринимаются — касаются специфических вопросов и тем, без учета внутренней логики произведения как единого целого и без его включения в более широкий контекст. Отсутствуют обобщающие исследования, демонстрирующие связь мифографических сочинений средневековья с христианским богословием. Вместе с тем, однако, благодаря работам коллег мы располагаем достаточно цельным описанием истории средневековой рецепции античной мифологии и средневековой мифографической традиции, составляющей ее ядро. Выделены основные этапы этой традиции, с учетом влияния на их становление определенных культурно-исторических процессов. Отдельные исследования содержат важные сведения относительно идей, общих мест или топосов, характерных для сочинений мифографов.³⁹

Трактат «Морализованный Овидий» (лат. “Ovidius moralizatus”), составленный в середине XIV века французским монахом Петром Берхорием (фр. Пьер Берсюир) был введен в научный оборот благодаря Ф. Гизальберти и его исследованию 1933 года,⁴⁰ посвященному биографии автора и текстологии его работ. Считается, что Пьер Берсюир (Pierre Bersuire, иногда называемый по-французски Pierre Bercheure или Pierre Berchoire, а на латыни Petrus Berchorius или Petrus Bercorius, то есть Петр Берхорий) родился около 1290 года в области Пуату, во Франции. Около 1320 года он переехал в Авиньон, где встретил своего будущего покровителя — кардинала Пьера де Прэ (Pierre des Prés), — и несколько раз продвинулся по церковной службе. В течение 20-х годов XIV века состоялся

³⁸ Fumo J. C. Commentary and Collaboration in the Medieval Allegorical Tradition. P. 116.

³⁹ Лучшей из таких работ мы считаем исследование К. Л. Маккинли, проследившей тему мизогинии в трудах основных мифографов, см.: McKinley K. L. Reading the Ovidian Heroine: “Metamorphoses” Commentaries 1100–1618. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. — 187 p.; см. также сравнительный анализ главы 10 «Метаморфоз» у некоторых средневековых комментаторов: McKinley K. L. The Medieval Commentary Tradition 1100–1500 on “Metamorphoses 10” // Viator. 1996. № 27. P. 117–149. Ряд интересных открытий сделан в работе Л. Баркана 1986 года: отталкиваясь от идеи метаморфоз как искажения-деградации (внешней и внутренней) первоначального образца, он указывает на проблему *бестиялизации*, наблюдая ее развитие (начиная с «Утешения философией» Боэция) у мифографов Средневековья. См.: Barkan L. The Gods Made Flesh: Metamorphosis and the Pursuit of Paganism. Мы вернемся к данным вопросам в последующем изложении.

⁴⁰ Ghisalberti Fausto. L’Ovidius moralizatus di Pierre de Bersuire // Studi romanzi XXIII. 1933. P. 5–134.

переход Берхория из францисканского в бенедиктинский орден (К. Риверс полагает, что его причиной были предлагаемые орденом бенефиции).⁴¹ В промежутке между 1337 и 1341 годом Берхорий познакомился с великим гуманистом Франческо Петраркой. К 1350–1351 году (возможно, в 1342 году, точная дата остается предметом дискуссий) Берхорий переехал в Париж, где был посажен в тюрьму по обвинению в ереси или в занятиях магией.⁴² К 1355 году, благодаря вмешательству короля Франции Иоанна Доброго и Парижского университета, студентом которого Берхорий вероятно стал к тому времени, он был оправдан, получив должность королевского секретаря и место настоятеля монастыря Сент-Элуа.⁴³ Берхорий скончался в Париже в 1362 году.

Значительный вклад в изучение творческого наследия Берхория внес Дж. Энгельс, выпустивший о нем ряд статей, а также подготовивший предварительное полное издание трактата на латыни⁴⁴ (основываясь на тексте Бадиа 1509 года). Подробностям биографии Петра Берхория и классификации его трудов посвящены статьи Ц. Самарана и Дж. Монфрэна 1962 года⁴⁵ и К. Риверс 2006 года.⁴⁶ Важное значение для понимания места «Морализованного Овидия» внутри средневековой гомилетики, в том числе францисканской, имеет работа Б. Смолле.⁴⁷ В наиболее сжатом и систематизированном виде информация по поводу биографии и

⁴¹ Rivers K. Another Look at the Career of Pierre Bersuire, OSB // *Revue Bénédictine*. 2006. Т. 116. P. 95–96.

⁴² Дж. Чэнс высказывает предположение, что причиной заключения Берхория могло стать недовольство представителей церковной власти Парижа критикой «прелатов и начальников», повсеместно встречающейся в трактате, см.: Chance J. *Medieval Mythography*, Vol. 2: From the School of Chartres to the Court at Avignon, 1177–1350. P. 323. Мы склонны скорее согласиться в этом вопросе с Б. Смолле: классические штудии Берхория были согласованы как со светской, так и с церковной властью и, поскольку «каждый моралист *ipso facto* являлся сатириком», подобная реакция со стороны власти на критику Берхория кажется чрезмерной (см.: Smalley B. *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*. Oxford: Blackwell, 1960. P. 261.); подобной точки зрения придерживается и К. Риверс (см.: Rivers K. Another Look at the Career of Pierre Bersuire. P. 99.).

⁴³ См.: Smalley B. *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*. P. 261; Reynolds W. D. Sources, Nature, and Influence of the Ovidius Moralizatus of Pierre Bersuire // J. Chance (ed.). *The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of Vernacular in Early France and England*. P. 86–87.

⁴⁴ См. выше.

⁴⁵ Samaran C., Monfrin J. Pierre Bersuire, prietur de Saint-Eloi de Paris // *Histoire littéraire de la France XXXIX*. 1962. P. 259–450.

⁴⁶ Rivers K. Another Look at the Career of Pierre Bersuire.

⁴⁷ Smalley B. *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*.

творческого наследия Берхория изложена в статье В. Д. Рейнольдса,⁴⁸ подготовившего перевод трактата на английский язык.⁴⁹

Исследования, выходящие за рамки решения технических вопросов, связанных с биографией Берхория и его наследием не слишком многочисленны. В первую очередь стоит обратить внимание на статью Р. Хекстера 1989 года.⁵⁰ Сетуй на то, что до сих пор остаются нерешенными многие вопросы формального характера (отсутствует критическое издание полного текста трактата на латыни; неясными остаются отдельные датировки биографии Берхория; существует проблема, связанная с авторскими редакциями текста, которой мы не будем тут касаться,⁵¹ и пр.), автор, тем не менее, предпринимает попытку изучения интерпретативных стратегий Берхория. Р. Хекстер подчеркивает, что его работа — это только набросок для дальнейшего изучения содержания трактата. В качестве исходного положения он заявляет, что все средневековые комментарии на античных классиков выполняют определённую функцию (например, обучение грамматике будущих священнослужителей). Эта функция подразумевает использование автором определенных интерпретативных стратегий, которые, в свою очередь, влияют как на структуру его работы, так и на ее содержание.⁵² Являясь пособием для проповеди, трактат Берхория организован таким образом, чтобы его читатель — предполагаемый священник — имел возможность найти в нем соответствующие интерпретации той или иной истории. Этим объясняются

⁴⁸ Reynolds W. D. Sources, Nature, and Influence of the Ovidius Moralizatus of Pierre Bersuire. P. 83–99.

⁴⁹ Reynolds W. D. The Ovidius Moralizatus of Petrus Berchorius: An Introduction and Translation. / Ph. D. diss., University of Illinois: Urbana, 1971. — 435 p.

⁵⁰ Hexter R. J. The Allegari of Pierre Bersuire: Interpretation and the Reductorium morale // *Allegorica*. 1989. Т. 10. P. 51–84.

⁵¹ Выделяют три редакции трактата «Морализованный Овидий»: первые две были составлены Берхорием во время его пребывания в Авиньоне; третья в Париже, где Берхорий ознакомился с анонимной поэмой на старофранцузском языке «Морализованный Овидий» (“Ovide moralisé”) и с трудом Джона Райдуолла “Fulgentius metaforalis”, и внес соответствующие дополнения в текст своей работы); текст авиньонской редакции (A1) лег в основу издания Бадия 1509 года. Подробнее см.: Евдокимова Л. В. «Морализованный Овидий» Берсюира: целевая аудитория, экзегетический и идеологический контекст // *Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология*. 2018. Вып. 54. С. 30–31; Журбина А. В. Судьба «Метаморфоз» Овидия во Франции на пороге Нового времени (нач. XIV – середина XVI в.): от аллегории к литературному переводу: дис. ... канд. наук: 10.01.03. М.: ИМЛИ, 2010. С. 75–76; Reynolds W. D. Sources, Nature, and Influence of the Ovidius Moralizatus of Pierre Bersuire. P. 87. Про судьбы изданий трактата «Морализованный Овидий» в XVI веке см. прекрасное исследование А. Мосс: Moss A. *Ovid in Renaissance France. A Survey of the Latin Editions of Ovid and Commentaries Printed in France Before 1600*. London: Warburg Institute, 1982. — 89 p.

⁵² Hexter R. J. The Allegari of Pierre Bersuire: Interpretation and the Reductorium morale. P. 51–52; 53–54.

множественные, зачастую противоречащие друг другу трактовки одного и того же сюжета: «интерпретаций не может быть слишком много».⁵³ Значимость работы Р. Хекстера заключается в стремлении объяснить специфику трактовки мифологических сюжетов в трактате «Морализованный Овидий» исходя из общей цели его написания. Впрочем, мы не располагаем сведениями об использовании выдержек из трактата Берхория в реальной проповеди. Важно подчеркнуть, что его предполагаемым адресатом был образованный (во всяком случае, на начальном уровне владеющий латынью) клирик, а не «простой народ». Неизвестно, рассчитывал ли сам Берхорий на широкий охват аудитории. Вполне возможно, трактат является простым результатом интеллектуального упражнения увлеченного античностью автора.

Важной в контексте нашего исследования является статья Р. Левайна 1989 года, посвященная сравнительному анализу «Морализованного Овидия» и поэмы “*Ovide moralisé*”.⁵⁴ Автор подчеркивает, что Петр Берхорий на протяжении всего трактата особенно резко отзывается о двух категориях людей: иудеях и женщинах.⁵⁵ С момента выхода в свет данной статьи антииудаизм Берхория не привлекал к себе существенного внимания исследователей.⁵⁶ Что касается мизогинии Берхория, эту тему активно развивает Дж. Чэнс во втором томе своей «Средневековой мифографии», где его жизни и творчеству посвящена отдельная глава. Исследовательница считает, что враждебные высказывания Берхория в сторону женщин связаны с его личной, обусловленной монашеской жизнью, неприязнью к ним. «Морализованный Овидий», заявляет Дж. Чэнс, может быть рассмотрен как «пособие по маскулинному христианству».⁵⁷

Монография Дж. Чэнс примечательна для нас еще в одном смысле: в ней ставится вопрос о социально-историческом контексте «Морализованного Овидия»,

⁵³ Ibid. P. 56; 67.

⁵⁴ Levine R. Exploiting Ovid: Medieval Allegorizations of the “Metamorphoses” // *Medioevo romanzo*. 1989. № 14. P. 197–213.

⁵⁵ Ibid. P. 213.

⁵⁶ До нашей статьи 2022 года; см.: Кислин К. Б. Антииудейская риторика Петра Берхория: к вопросу о социально-историческом контексте трактата «Морализованный Овидий» // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2022. Т. 23. № 2. С. 165–174.

⁵⁷ Chance J. *Medieval Mythography, Volume 2: From the School of Chartres to the Court at Avignon, 1177–1350*. P. 363–364.

отмечается особая концентрация внимания автора на теме прелатов и мирских правителей (т. н. “prelatical approach”). Исследовательница подчеркивает, что «политическое прочтение» мифа является отличительной чертой трактата Берхория по сравнению с другими мифографическими сочинениями Средневековья. В качестве гипотезы выдвигается тезис о том, что критика Берхорием «прелатов и начальников» близка по своей сути к критике католической церкви со стороны Джона Уиклифа.⁵⁸

Рассмотрение проблемы социально-исторического контекста «Морализованного Овидия» было продолжено в статье Л. В. Евдокимовой. Она выдвигает тезис о том, что мотивом для критики церковной власти могло служить сочувствие Берхория позиции францисканского ордена (к которому он и сам некогда принадлежал), в частности, к идеям Уильяма Оккама, по вопросу о бедности Христа и апостолов.⁵⁹ Поднятые Дж. Чэнс и Л. В. Евдокимовой вопросы являются крайне важными для понимания специфики содержания «Морализованного Овидия». Мы, однако, склонны согласиться с Б. Смолле в том, что влияние на сочинение Берхория современных исторических событий может быть переоценено.⁶⁰ В подобном же ключе рассуждает К. Риверс, заявляя, что критика власти не являлась основной мотивацией Берхория при написании трактата.⁶¹

Существует ряд работ, в которых рассматривается влияние трактата Берхория на последующую рецепцию античной мифологии; в частности, на таких авторов как Говер, Чосер и Спенсер. В рамках настоящего исследования у нас нет возможности подробнее остановиться на этом вопросе.⁶²

⁵⁸ Ibid. P. 322–325; 333–334.

⁵⁹ Евдокимова Л. В. «Морализованный Овидий» Берсюира: целевая аудитория, экзегетический и идеологический контекст. С. 58–59.

⁶⁰ Smalley B. English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century. P. 261.

⁶¹ Rivers K. Another Look at the Career of Pierre Bersuire. P. 99.

⁶² На Говера, см: Mainzer C. John’s Gower’s Use of the ‘Medieval Ovid’ in the ‘Confessio Amantis’ // *Medium Aevum*. 1972. Vol. 41. № 3. P. 215–229; на Чосера (автор ставит под сомнение влияние «Морализованного Овидия» на его творчество): Steadman J. M. “Venus” Citole in Chaucer’s “Knight’s Tale” and Berchorius // *Speculum*. 1959. Vol. 34. № 4. P. 620–624; на Спенсера: Nohrnberg J. *The Analogy of The Faerie Queene*. Princeton: Princeton University Press, 1976. — 870 p. Отдельно упомянем проблему заимствований из первой главы трактата Берхория описаний античных богов в трактате “*Libellus de deorum imaginibus*”, который, в свою очередь, оказал влияние на всю последующую иконографическую традицию: Wilkins E. H. *Descriptions of Pagan Divinities from Petrarch to Chaucer* // *Speculum*. 1957. Vol. 32. № 3. P. 511–522.

Таким образом, к настоящему моменту системное исследование содержания трактата «Морализованный Овидий» отсутствует. Намечены только основные характерные черты, такие как критика «прелатов и начальников», антииудаизм и мизогиния Берхория. Технические проблемы, о которых заявляли исследователи еще в 90-е годы, остаются нерешенными до сего дня, и у нас возникают объективные сомнения в том, что они когда-нибудь будут сняты. Намечая направление дальнейших исследований трактата Р. Хекстер пишет, что, хотя артикулировать систему интерпретации Берхория было бы непросто, даже негативный опыт в этом деле оказался бы полезен.⁶³ В. Д. Рейнольдс сформулировал три основные задачи, связанные с изучением «Морализованного Овидия»: 1) Критическое издание разных редакций трактата (лучше параллельное); 2) Более точное определение природы моральных интерпретаций Берхория и их связи с современным автору христианским богословием; 3) Исследование влияния Берхория на светских авторов с указанием не только на заимствования каких-то конкретных мест из трактата, но и на наличие общих идей.⁶⁴ Наше исследование относится к решению второй из этих проблем, с той оговоркой, что мы не будем ограничиваться влиянием на труд Берхория богословия XIV века, но будем иметь в виду влияние на определенные идеи, выраженные в нем, богословских представлений, восходящих к более раннему времени.

Объектом исследования является рецепция античной мифологии в трактате Петра Берхория «Морализованный Овидий».

Предмет исследования — специфика интерпретаций сюжетов античной мифологии в трактате «Морализованный Овидий» в контексте средневековой рецепции античной мифологии, под которой мы прежде всего понимаем средневековую мифографическую традицию во всем ее многообразии. При исследовании отдельных сюжетов и тем мы иногда выходим за рамки мифографической традиции.

⁶³ Hexter R. J. The Allegari of Pierre Bersuire: Interpretation and the Reductorium morale. P. 79.

⁶⁴ Reynolds W. D. Sources, Nature, and Influence of the Ovidius Moralizatus of Pierre Bersuire. P. 95–96.

Хронологические рамки исследования соответствуют периоду от зарождения средневековой мифографической традиции в поздней Античности до первой половины XIV века, когда был составлен трактат «Морализованный Овидий» (влияние трактата Петра Берхория на последующую интерпретацию сюжетов античной мифологии выходит за рамки предмета нашего исследования).

Источниковая база исследования. Трактат «Морализованный Овидий» (первая редакция закончена до 1342 года в Авиньоне) является пятнадцатой книгой фундаментального труда Берхория «Моральный свод» (лат. “*Reductorium morale*”), который был составлен с целью объяснения явлений окружающего мира с точки зрения заложенного в них скрытого «морального» смысла, согласующегося с учением католической церкви (от камней и птиц в первых тринадцати книгах, вдохновленных трактатом Бартоломея Английского «О свойствах вещей» (лат. “*De proprietatibus rerum*”), и рассуждениях о чудесах природы в четырнадцатой книге (“*De mundi (naturae) mirabilibus*”) — до морализации библейских сюжетов в шестнадцатой книге “*De figuris Bibliae*”).

Трактат состоит из шестнадцати глав. В первой главе — «О внешнем облике и значении богов» (лат. “*De formis figurisque deorum*”), которую часто рассматривают в качестве самостоятельного сочинения, интерпретации подвергаются образы отдельных божеств языческого пантеона. При ее составлении Берхорий опирался на описания богов из «Африки» Петрарки (3.128–264), как он сам сообщает во введении.⁶⁵ Главы со второй по шестнадцатую следуют за текстом «Метаморфоз» Овидия, начиная от его описания возникновения мира (иногда пропускаются или добавляются отдельные истории). По своей форме трактат является пособием для проповеди, на что указывает, в частности, Дж. Энгельс: Берхорий часто обращается к своему читателю (предполагаемому проповеднику) во втором лице — “*vel dic*” («или скажи [так]»)⁶⁶.

⁶⁵ Bersuire Pierre. *De formis figurisque deorum. Reductorium morale, liber XV, cap. i: I Ovidius moralizatus*. P. 3.

⁶⁶ Engels J. L’Edition critique de L’Ovidius moralizatus de Bersuire // *Vivarium* 9, 1971. P. 19–24.

Трактат «Морализованный Овидий» используется в диссертации по изданию Дж. Энгельса 1962 года⁶⁷ (цитируется в нашем переводе). Кроме того, источниками исследования являются:

- позднеантичные и средневековые мифографические сочинения (как на латыни, так и в переводе на английский и русский языки): труды Сервия, Макробия, Фульгенция, Исидора Севильского, Арнульфа Орлеанского, Иоанна де Гарландии, Александра Неккама, Роберта Холкота и других авторов;
- литература богословского и философского характера, оказавшая влияние на средневековую мифографическую традицию и на труд Берхория; в частности, «Утешение философией» Боэция, сочинения Иоанна Солсберийского, флорилегии и монастырские сборники «примеров» *exempla* (на примере трактата «Деяния римлян» будет рассмотрен вопрос о влиянии данной традиции на «Морализованный Овидий»), богословская литература периодов патристики и схоластики;
- отдельные сочинения средневековых литераторов (например, «Роман о Розе», куртуазная поэзия);
- прочие источники, представляющие интерес для нашей темы (оригинальные произведения античных авторов, письма, документы и прочее).

Цель исследования — произвести комплексный анализ содержания трактата «Морализованный Овидий», рассмотрев его в контексте средневековой рецепции античной мифологии.

В соответствии с целью исследования были поставлены следующие **задачи**:

1. Определить место трактата «Морализованный Овидий» внутри средневековой мифографической традиции; подчеркнуть его энциклопедический характер; указать на важность изучения содержания трактата для понимания средневековой рецепции античной мифологии;
2. Проанализировать внутреннюю логику трактата «Морализованный Овидий» с точки зрения отражения в нем определенных философских и богословских

⁶⁷ Bersuire Pierre. Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus.

- идей: а) идеи постоянства Бога и непостоянства/изменчивости мира; б) идеи искажения/нравственной деградации творения по мере удаления его от Бога как от первообраза; в) обратить особое внимание на темы мизогинии и бестиализации в трактате «Морализованный Овидий» как части единой концепции;
3. Рассмотреть специфику интерпретаций мифологических сюжетов в трактате «Морализованный Овидий» в социально-историческом и социокультурном контекстах: а) проанализировать тему антииудаизма в трактате Петра Берхория в контексте христианской антииудейской полемики Средних веков; б) выявить связь трактата Берхория со средневековой монастырской традицией «примеров» *exempla*; указать на схожесть морализаций в сборнике «Деяния римлян» с моральными интерпретациями сюжетов античной мифологии в «Морализованном Овидии»; в) проанализировать критику общественных пороков в трактате «Морализованный Овидий»; г) поставить вопрос о природе критики Берхорием церковной и светской власти; сделать выводы относительно влияния современной автору политической и социальной повестки на идеи, выраженные в трактате;
4. Охарактеризовать авторскую позицию Берхория, нашедшую отражение в трактате: а) проанализировать мотив «похищения/освобождения», характерный для данного труда; б) определить отражение в трактате античного идеала созерцательной жизни; в) обратить внимание на фигуру клирика в сочинении Петра Берхория; поставить вопрос о возможной цели написания трактата; г) обобщив весь предыдущий материал, сделать выводы относительно специфически христианского взгляда на интерпретацию сюжетов античной мифологии в трактате «Морализованный Овидий».

Методологические и теоретические основы исследования.

Доминирующим методом исследования является история идей, а также теоретические подходы Э. Ауэрбаха и учение о топосах⁶⁸ Э. Р. Курциуса.

⁶⁸ Сам Курциус не дал четкого определения термина «топос». В нашем исследовании мы руководствуемся определением А. Е. Махова: «Топос в его (Курциуса) понимании — словесное “клише”, общие и безличные “схемы

Исследование носит междисциплинарный характер и заимствует методологию из различных областей знания:

- общефилософская методология: аналитический, сравнительный, типологический методы;

- филологические методы: мотивный анализ, биографический метод, семиотический метод, интертекстуальный анализ, контент-анализ;

- историческая методология: диахронный, историко-генетический, историко-системный, историко-сравнительный, типологический, хронологический методы.

Совокупность указанных методов позволяют нам выделить в трактате «Морализованный Овидий» определенные общие места и идеи и, проследив историю их зарождения, развития и отражения в средневековых источниках, проанализировать сочинение Петра Берхория в контексте средневековой рецепции античной мифологии.

Новизна настоящей работы обусловлена тем, что трактат «Морализованный Овидий» как цельное произведение впервые был рассмотрен в контексте средневековой рецепции античной мифологии. В исследовании были применены новые подходы к изучению средневековой рецепции античной мифологии, кроме того был сделан ряд важных выводов относительно влияния на средневековую мифографическую традицию философских и богословских идей.

Положения, выносимые на защиту:

1. Трактат Петра Берхория «Морализованный Овидий» имеет энциклопедический характер и может рассматриваться в качестве ярчайшего примера средневековой мифографии. Сочинение, являясь кульминацией средневековой морализации античного наследия, вбирает в себя специфические черты различных традиций интерпретации мифологических сюжетов: натуральную аллегорезу, истоки которой восходят к практикам стоиков (а в Средние века представленную неоплатоническими

мысли и выражения», которые имеют межвременной и межкультурный характер» (см.: Махов А. Е. «Историческая топика»: раздел риторики или область компаративистики? // Вопросы литературы. 2011. № 4. С. 276). Важным свойством топоса является интертекстуальность.

изысканиями); эвгемерические интерпретации; этимологические объяснения. Изучение содержания трактата «Морализованный Овидий» существенно улучшает наше понимание средневековой рецепции античной мифологии.

2. Важными идеями, нашедшими отражение в трактате Петра Берхория, являются идеи иерархичности творения и несовершенства мира, в рамках которых можно выделить две оппозиции: «Бог и человек» и «Бог и мир». Первая из них условно связана с образом «золотой цепи» у Гомера, который был воспринят неоплатоническим комментарием Макробия на «Сон Сципиона». Представление об иерархичности творения закрепилось в средневековом христианском богословии. Сама идея метаморфоз, — изменения облика, перехода от одного состояния в другое рассматривается в мифографической традиции в моральных категориях, — как нарушение миропорядка, ведущее к «деградации» мира и человека; движение от лучшего — к худшему. Сюжеты, содержащие элемент превращения из мужчины — в женщину обыкновенно трактуются мифографами как пример нравственной деградации человека, как его переход из состояния «мужской добродетели» в состояние «женского несовершенства». В подобном же ключе трактуются и истории превращения героев в животных. Таким образом, темы мизогинии и бестиализации в произведениях мифографов оказываются тесно связанными между собой как элементы единой системы. Созданный по образу и подобию Божьему человек, по мере своего нравственного падения, теряет свой первоначальный облик и превращается из мужчины — сначала в женщину, а потом и в животное. Вторая оппозиция «Бог и мир» представлена концепциями «золотого века» или «потерянного рая»: речь идет о мире, все дальше отходящем от идеального состояния; он описывается в категориях множественности, непостоянства и тленности/конечности (в противовес единичности, неизменности и вечности Бога). В трактате Берхория эта оппозиция представлена образом мира как

бушующего океана (“*mare huius mundi*”) и идеей тщетности мирской славы, типичной для христианского миропонимания.

3. Проведенный анализ содержания трактата «Морализованный Овидий» в социально-исторической и социокультурной перспективе показал, что критика в трактате иудеев является отражением общих мест иудео-христианской полемики, известных еще со времен патристики. Критика «прелатов и начальников», то есть церковной и светской власти обусловлена формой произведения Берхория, близкого к средневековым сборникам «примеров» *exempla* (как мы видим из проведенного сравнительного анализа «Морализованного Овидия» и «Деяний римлян»). Целью Берхория была критика общественных пороков (или в христианских терминах — грехов, прежде всего, похоти, тщеславия и алчности), обличаемых на примерах из жизни представителей мирской и церковной власти, а также поведения женщин. Петр Берхорий не был маргинальным автором, не находился в оппозиции к власти, имел влиятельных покровителей. Текст трактата «Морализованный Овидий», который формально был пособием для проповедников, отражал стереотипы, существовавшие в современном Берхорию обществе.
4. Авторские позиции Петра Берхория, не выраженные в трактате в явном виде, могут быть обозначены, исходя из анализа его содержания. Для трактата «Морализованный Овидий» характерен средневековый теоцентрический взгляд на мир. Антропологическая проблематика возникает в связи с идеей спасения души, прежде всего, в христианизированной трактовке мифов о похищении Ио, Орфее и Эвридике, Тесее и Ариадне, сражении Геркулеса и Ахелоя за Деяниру и других. Особое значение для Берхория имеет христианский аскетический идеал презрения к миру, чувственный и деятельный типы жизни порицаются. Реальная цель составления трактата остается неясной. Содержащиеся в нем «советы» клирику выглядят как сатира и отражают антицерковные настроения, характерные для середины XIV в.

Теоретическая и практическая значимость исследования. Теоретическая значимость исследования связана с возможностью применения полученных результатов для дальнейшего изучения средневековой рецепции античной мифологии. Результаты исследования могут быть применены на практике для разработки программ учебных дисциплин по религиоведению, культурологии и истории философии.

Апробация результатов исследования. В рамках апробации результатов диссертации автор принял участие в конференциях: «XXIV Международные Кирилло-Мефодиевские чтения» (Минск, Институт теологии БГУ, 29–30 мая 2018 г.); «Modernity: человек и культура» (Санкт-Петербург, РХГА, 19–20 декабря 2019 г.); «Наука о религии в России: от прошлого к будущему» (Санкт-Петербург, ГМИР, 20–21 ноября 2020 г.). Основные результаты исследования отражены в четырех статьях, входящих в перечень ВАК.

Структура диссертации обусловлена общей логикой исследования и решаемыми задачами. Работа состоит из введения, четырех глав, заключения, списка источников и литературы.

1. Тракта́т Петра Берхориа «Морализованный Овидий» как энциклопедия средневековой рецепции античной мифологии

1.1. Средневековая рецепция античной мифологии: исторические корни и многообразие формы

Термин «средневековая рецепция античной мифологии» — чрезвычайно широк. Начиная с образовательной реформы Карла Великого (кон. VIII – нач. IX вв.), итогом которой стало так называемое «Каролингское Возрождение», и особенно после XII века, когда в перечень авторов, рекомендуемых для изучения грамматики включается Овидий, античные сюжеты начинают повсеместно встречаться как в произведениях светских авторов, например, в поэзии труверов, так и в трактатах представителей церкви, заявлявших наличие в произведениях античных классиков выраженного в аллегорической форме скрытого смысла, который согласуется с христианской верой и может быть извлечен оттуда умелым интерпретатором. В связи с отсутствием в отечественной историографии обобщающей работы, касающейся специфики средневековой рецепции сюжетов античной мифологии, считаем необходимым в данной главе кратчайшим образом обозначить историю вопроса.⁶⁹

Принципы средневекового восприятия мифологических сюжетов восходят к VI веку до нашей эры, когда аллегорический метод интерпретации проявил себя в явном виде в рассуждениях Феагена Регийского. Философ-неоплатоник III в. н.э. Порфирий сообщает, что Феаген первым защитил произведения поэтов от нападок философов, считавших знакомство с его сочинениями недостойным добродетельного мужа.⁷⁰ Главным аргументом противников Гомера, первоначально пифагорейцев и орфиков, а затем и прочих философов была та фривольность, с которой греческие боги описываются в творениях поэта. Ксенофан высказывается следующим образом: «Все, что есть у людей бесчестного и

⁶⁹ См. также нашу статью: Кислин К. Б. Средневековая рецепция античной мифологии: опыт систематизации // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2022. Т. 8. № 4. С. 35–47.

⁷⁰ Фрагменты ранних греческой философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / отв. ред. И. Л. Рожанский; изд. подгот. А. В. Лебедев. М.: Наука, 1989. С. 89–90.

позорного, приписали богам Гомер и Гесиод: воровство, прелюбодеяние и взаимный обман».⁷¹ Платон, как известно, также исключает поэтов из своего идеального государства. Недолголюбивал их и Эпикур.

В качестве ответа на обвинение поэта в нечестии почитатели Гомера говорят о том, что рассказанные им истории содержат в себе некий скрытый смысл, спрятанный от глаз непосвященных, который может быть открыт мудрецом при помощи аллегорической интерпретации той или иной истории. Феаген Регийский трактует фигуры богов в так называемом «физическом» ключе, то есть говорит о том, что под божествами Гомера следует понимать элементы окружающего мира. Он заявляет, согласно Порфирию, что под битвами богов Гомер подразумевает противостояние элементов, понимая под Аполлоном, Гелиосом и Гефестом — огонь, под Артемидой — Луну, под Герой — воздух и так далее.⁷²

С течением времени аллегорически понятый миф начинает использоваться платониками и особенно стоиками в качестве пропедевтики данных философских течений.⁷³ Уже первое поколение стоиков сместило вопрос об аллегорической интерпретации мифа с края — в центр философского дискурса.⁷⁴ А. А. Столяров писал: «Стоицизм придал мифологической аллегории статус универсального метода, позволяющего толковать физическую реальность и превратить мифы в составную часть общефилософской конструкции».⁷⁵ Описанная в произведениях поэтов картина мира хорошо ложилась на стоическую космологию. Единственным божеством в собственном смысле для стоиков становится Зевс (понимаемый как логос или космос, а также как огненный эфир), который содержит в себе всех других богов, то есть — элементы физического мира: Гера — воздух, Посейдон — вода, Гефест — земной огонь и прочее. Зенон Китийский идентифицирует Зевса с

⁷¹ Цит. по: Лосев А. Ф. Гомер. 2-е изд., испр. / предисл. А. А. Тахо-Годи. М.: Молодая гвардия, 2006. С. 47.

⁷² Фрагменты ранних греческих философов. С. 89–90.

⁷³ Herren M. The Anatomy of Myth: The Art of Interpretation from the Presocratics to the Church Fathers. P. 109; Щербаков Ф. Б. Значение аллегорической экзегезы в стоической школе // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2018. Т. 19. № 2. С. 201.

⁷⁴ Glenn W. M. Hellenistic Allegory and Early Imperial Rhetoric // Copeland R., Struck P. (eds.). The Cambridge Companion to Allegory. P. 27.

⁷⁵ Столяров А. А. Стоицизм // Античная философия: энциклопедический словарь / отв. ред. М. А. Солоповой; ред. П. П. Гайденко, С. В. Месяц, А. В. Серегина, А. А. Столярова, Ю. А. Шичалина. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 707.

эфиром, Посейдона с морем, Геру с воздухом, Гефеста с огнем и так далее. Для Клеанфа Зевс также является высшим эфиром, Аполлон — Солнцем и так далее. Хрисипп объясняет физическую природу богов, трактуя их фигуры как природные явления.⁷⁶

Дальнейшее развитие античной аллегорической традиции связано с именами философа-стоика Корнута и симпатизировавшего стоицизму Гераклита, называемого Грамматиком. Оба автора жили в I в. н.э. Гераклит Грамматик, о жизни которого практически ничего не известно, является автором сочинения «Гомеровские вопросы», в котором он снова поднимает тему допустимости чтения Гомера и снова, как и стоики до него, приходит к выводу о том, что такое чтение допустимо и даже полезно, но только при «верном», аллегорическом понимании мифологических сюжетов. Трактат начинается следующим образом: «Огромную и опасную тяжбу небеса объявили Гомеру за его отношение к божественному; ведь если у него нигде нет иносказания, то все безбожно».⁷⁷ Далее Гераклит интерпретирует битву богов Гомера в «физическом» ключе: «Зевс — самое могущественное вещество, против которого готовится заговор другими стихиями, Герой-воздухом, Посейдоном-влажным веществом и Афиной-землей».⁷⁸ Вопрос о том, является ли чтение поэтов достойным занятием для добродетельного мужа еще не раз будет подниматься на протяжении всего Средневековья.

Луций Анней Корнут родился в африканском городе Лепты, затем переехал в Рим и создал там кружок интеллектуалов в который, в том числе, входили молодые поэты Персий и Лукан; Корнут считается их учителем.⁷⁹ Сохранилось главное произведение Корнута — «Греческое богословие». При написании этого трактата Корнут ставил перед собой цель дать подрастающему поколению начатки философского образования на примере известных каждому римлянину с детства мифов. В самом конце трактата в качестве заключения Корнут высказывал свое

⁷⁶ Glenn W. M. *Hellenistic Allegory and Early Imperial Rhetoric*. P. 29–30.

⁷⁷ Цит. по: Гераклит. Гомеровские вопросы / пер. Е. А. Марантиди // *Utrique Camenae*. Исследования. Переводы / под ред. И. С. Смирнова. М.: Изд-во РГГУ, 2018. С. 141.

⁷⁸ Там же. С. 164.

⁷⁹ Корнут Луций Анней. Греческое богословие / пер. с древнегреч. М. М. Позднева. СПб.: Издательство «Формика», 1998. С. 5.

мнение относительно полезности изучения мифологии утверждая, что: «Древние не только не были простецами, но оказались способными познавать естество мироздания и притом весьма склонными излагать свои мысли о нем, используя иносказания и символы. /.../ Вообще же об этих вещах и о служении богам, об уместности их почитания в заключительном слове будет сказано только то, что все это призывает юношу к благочестию, а не к суеверию».⁸⁰ Помимо интерпретаций божественных фигур в качестве явлений природы («Подобно человеческой душе, управляющей нами, есть душа и у миропорядка-космоса, связывающая и удерживающая его. Имя этой душе — Зевс»⁸¹) трактат, как и упомянутые выше «Гомеровские вопросы», содержит многочисленные этимологии — объяснения сути явления из трактовки его имени или названия. Пример — интерпретация имени Геракла: «Именем своим Геракл, по всей видимости, обязан тому, что он имеет отношение к героям, способствуя прославлению благородных людей. Ибо древние называли героями мужей могучих телом и величественных духом, и оттого казавшихся причастными божественному».⁸² Подобные этимологические трактовки прочно закрепились в культуре Средневековья с его символизмом, где считалось, что любой объект имеет внутреннюю связь со своим именем. Самый яркий пример подобного сочинения — «Этимологии» Исидора Севильского (VII в.).

Последнее замечание Корнута о том, что древние считали так называемых героев «причастными божественному роду», то есть обожествляли их, имеет отношение к еще одной традиции интерпретации античного наследия, которую нельзя в полном смысле этого слова назвать аллегорической, — эвгемеризму. Согласно Эвгемеру, греческому философу из школы киренаиков (ок. IV – III вв. до н.э.), описываемые в мифологической форме персонажи представляют собой великих людей прошлого (жрецов, правителей, философов), «обожествленных» современниками за свои заслуги. Эвгемер не пытался, подобно стоикам, отыскать

⁸⁰ Там же. С. 67.

⁸¹ Там же. С. 20.

⁸² Там же. С. 59.

скрытый смысл мифологического сюжета, но искал *исторические основания* для объяснения того или иного культа или для объяснения происхождения того или иного божества. С учетом многовековой традиции обожествления правителей, например, из династии Селевкидов и Птолемеев, эвгемеризм получил широкое распространение среди граждан Римской империи.⁸³ В первые века нашей эры «исторические» интерпретации были охотно восприняты христианскими апологетами, использовавшими их в качестве оружия против язычников. Климент Александрийский писал: «Те, кому вы поклоняетесь, были некогда людьми, подобными вам».⁸⁴ Лактанций в трактате «Божественные установления» утверждал, что все без исключения боги язычников были некогда смертными людьми, которые были «подняты с земли на небо» посредством идолатрии. Имеются и иные примеры подобного рода из сочинений Тертуллиана, Минуция Феликса, Арнобия и других авторов.⁸⁵

В дальнейшем полемический запал первых христианских апологетов теряется, а эвгемеризм, в виде «исторической» аллегорезы, передается Средневековью, особенно через комментаторов на произведения Вергилия, ярчайшим из которых был римский грамматик второй половины IV века Мавр Сервий Гонорат — автор комментариев к «Буколикам», «Георгикам» и «Энеиде». Труды Сервия оказали больше влияние на средневековую рецепцию античной мифологии: средневековые авторы охотно заимствовали из его сочинений этимологические и эвгемерические интерпретации. Например, среди средневековых мифографов было популярно представление о том, что Зевс был царем острова Крит, который был обожествлен благодарными потомками.⁸⁶

В первые века новой эры аллегореза начинает применяться к священным текстам иудаизма и христианства. Возникает экзегетический метод, предполагающий наличие в Писании нескольких пластов смысла, требующих истолкования. Зарождение метода связано с иудейским религиозным мыслителем

⁸³ См.: Seznec J. The Survival of the Pagan Gods. P. 11–12.

⁸⁴ Цит. по: Ibid. P. 12.

⁸⁵ См.: Ibid. P. 12–13.

⁸⁶ Ibid. P. 13.

Филоном Александрийским. Согласно Филону, священные тексты имеют два пласта смысла: буквальный и аллегорический. Важно отметить, что мыслитель был хорошо знаком как с произведениями самого Гомера, так и с существующими способами его интерпретации. В трактате «О провидении», близко к «физической» трактовке Феагена Регийского, он пишет: «Если ты соотнесешь мифическую историю о Гефесте с огнем, о Гере — с воздухом, а сказанное о Гермесе с разумом /.../, то ты начнешь восхвалять поэтов, которых прежде порицал, поскольку ты поймешь, что они почитали божественное надлежащим образом».⁸⁷ При этом один и тот же фрагмент Писания может быть прочитан обоими способами сразу. В своих «Вопросах и ответах на книгу Бытия» Филон говорит о том, что райский сад может быть понят как буквально, как «густое место, полное всевозможных деревьев», так и аллегорически, как «мудрость или знание человеческого и божественного и их причин».⁸⁸

Дальнейшее развитие экзегетического метода связано уже с именами христианских авторов II–III веков, трудившихся в рамках Александрийской богословской школы, представители которой настаивали на важности аллегорического понимания Писания. Прежде всего нам важны Климент Александрийский и Ориген, возглавивший школу после Климента. Оба автора были хорошо образованны, что давало им возможность полемизировать с язычниками. Климент ставил своей задачей «разоблачение» мифа посредством доказательства того, что языческие боги являются плодом интеллектуальных ошибок: древние обожествляли явления природы (люди, собиравшие плоды с земли, называли их Деметра, например), абстрактные чувства (страх, любовь, надежда и прочие), великих людей.⁸⁹ Климент говорит о *духовном* прочтении Священного Писания («Кто из богатых спасется?»): «Спаситель ничему не учит Своих последователей человекообразно, но в Божественной Своей и таинственной мудрости внушает сказанное принимать не в чувственном смысле, а

⁸⁷ Herren M. The Anatomy of Myth: The Art of Interpretation from the Presocratics to the Church Fathers. P. 151.

⁸⁸ Ibid. P. 152.

⁸⁹ Ibid. P. 158–159.

соответственным исследованием и вниманием проникать в сокровенный смысл слов и оный познавать. /.../ ...по причине беспредельной полноты сокрытого в оном содержания».⁹⁰ Другой представитель Александрийской школы — Ориген — разрабатывает теорию о троичном смысле Священного Писания: «телесном» (буквальном); «душевном» (моральном) и «духовном» (философски-мистическом).⁹¹

Христианское Средневековье получило экзегетический метод в несколько видоизмененном состоянии: в виде так называемой *квадриги* — четырехчастной схемы, предложенной в начале V века Иоанном Кассианом и, практически одновременно, Аврелием Августином.⁹² Около 1330 года, в своем комментарии к Библии, францисканец Николай де Лира, вероятно опираясь на рассуждения Кассиана, говорит о том, что текст имеет четыре пласта смысла (данной схемы придерживался и Григорий Великий): буквальный (или «исторический»; Иерусалим как город); моральный (или тропологический; Иерусалим как душа человека); аллегорический (Иерусалим — церковь Христова); анагогический (связанный с надеждой на посмертное воздаяние; Иерусалим как Небесное Царство).⁹³ Данный метод толкования является универсальным в рамках средневековой христианской экзегезы и был знаком каждому образованному человеку. В частности, о нем знал и применял в своих сочинениях Данте Алигьери. Представление о четырехчастном смысле текста имели в виду и те авторы, которые занимались интерпретацией сюжетов античной мифологии в Средневековье.

Аврелий Августин был автором и другого важного принципа отношения к античности, который был охотно взят на вооружение христианскими мифографами («Христианская наука»): «Все лучшее в учении язычников есть как бы серебро и золото, не сотворенное ими самими, а только ископанное, так сказать, в рудниках Божественного всеисполняющего провидения /.../, есть драгоценность, которую

⁹⁰ Климент Александрийский. Увещевание к язычникам. Кто из богатых спасется / пер. с древнегреч., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2006. С. 242–243.

⁹¹ Herren M. *The Anatomy of Myth: The Art of Interpretation from the Presocratics to the Church Fathers*. P. 156.

⁹² Copeland R., Struck P. T. Introduction // R. Copeland R., P. T. Struck (eds.). *The Cambridge Companion to Allegory*. P. 4–5.

⁹³ Turner D. *Allegory in Christian Late Antiquity* // R. Copeland R., P. T. Struck (eds.). *The Cambridge Companion to Allegory*. P. 71–72.

христианин /.../ должен исторгать у них для пользы Евангелия».⁹⁴ Таким образом происходит поворот от неприятия мифа первыми христианскими апологетами к призыву к «раскопке золота язычников»: поиску в античных «баснях» христианского смысла. Как отмечает В. И. Уколова, прах античной культуры «не был развеян по ветру, а превратился в почвенный слой, питавший новую цивилизацию».⁹⁵ За необходимость изучения античного наследия выступали такие «основатели Средневековья» как Боэций, Кассиодор, Исидор Севильский,⁹⁶ Иероним Стридонский и упомянутый Августин, а также крупнейшие руководители греческих христианских общин: В асий Кесарийский (написавший трактат «О том, как молодым людям извлечь пользу из языческих книг»⁹⁷), Григорий Нисский, Григорий Назианзин, Иоанн Хрисостом.⁹⁸

Начало собственно средневековой рецепции античной мифологии связывают с именами позднеимских грамматиков Макробия и Фульгенция. Вопрос их принадлежности к христианской традиции остается дискуссионным, однако оба автора, как подчеркивают исследователи, являются уже не хранителями живой мифологической традиции, но начинают смотреть на нее отстраненно, как на чужое наследие.⁹⁹ Макробий известен своим неоплатоническим комментарием на шестую книгу трактата Цицерона «О государстве», получившую название «Сон Сципиона». Говоря об античной мифологии, Макробий использует слово *fabula* (лат. — «сказка», «басня»). Все «сказки» Макробий подразделяет на те, которые развлекают, и на те, в которых содержится мораль, побуждающая к добродетели.¹⁰⁰ Эта отсылка к добродетели будет важна для Средневековья, разработавшего свою собственную традицию морализации сюжетов античной мифологии. Популярной в

⁹⁴ Августин Аврелий. Христианская наука или основания священной герменевтики и церковного красноречия / пер. с лат. СПб.: Изд-во «Аксион эстин», 2004. С. 154.

⁹⁵ Уколова В. И. Античное наследие и культура раннего Средневековья (конец V – начало VII века). С. 6.

⁹⁶ Там же. С. 13; 30; 35.

⁹⁷ Горфункель А. Х. Полемика вокруг античного наследия в эпоху Возрождения // Античное наследие в культуре Возрождения / под ред. Л. М. Брагиной. М.: «Наука», 1984. С. 13.

⁹⁸ Грабарь-Пассек М. Е. Античные сюжеты и формы в западноевропейской литературе. С. 186–187.

⁹⁹ Журбина А. В. Позднеантичный Вергилий: автор или авторитет? Казус Фульгенция. С. 317; Курциус Э. Р. Европейская литература и латинское Средневековье. Т. II. 2-е изд. / пер., коммент. Д. С. Колчигина; под ред. Ф. Б. Успенского. М.: Издательский дом ЯСК, 2021. С. 72.

¹⁰⁰ Петрова М. С. Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в поздней античности / М. С. Петрова; Институт всеобщей истории РАН. М.: Кругъ, 2007. С. 123.

Средние века станет следующая цитата Макробия: «Философы не напрасно и не для забавы обращаются к сказочному, рассуждая о низших богах и Душе. Ведь известно, что Природе противно, когда ее выставляют открытой и обнаженной, она не дает познавать себя, прячась от чувств обычных людей за завесой и покровом многообразных вещей, и хочет, чтобы мудрые рассуждали о ее тайнах посредством сказочного».¹⁰¹ Макробий повторяет хорошо известный по стоической аллегорезе аргумент о том, что мудрые зашифровали в античном мифе некий тайный смысл, чтобы скрыть его от непосвященных.

Фабий Планцидад Фульгенций известен, в свою очередь, как автор «Мифологий» или «Трех книг мифологии», в которых он последовательно комментирует мифологические сюжеты. Влияние Фульгенция на средневековых авторов было колоссальным, особенно в части морализации античных «басен». Он не просто констатирует полезность аллегорического прочтения мифа, но и повсеместно предлагает моральную интерпретацию той или иной истории. Например, Фульгенций предлагает понимать Минерву, Юнону и Венеру из мифа о Суде Париса как «созерцательный», «деятельный» и «полный удовольствий» тип жизни, отдавая предпочтение первому.¹⁰² В трактате часто встречаются бытовые рассуждения о нравах, о торговле, похоти (ее олицетворяет Скилла) и подобных вещах. Это отличает трактат Фульгенция от всего, что мы рассматривали ранее, хотя и его произведение не свободно полностью от натуральных и этимологических трактовок (что вообще будет характерно для Средневековья, где различные типы интерпретации соседствуют друг с другом).

Расцвет средневековой христианской рецепции античной мифологии приходится на VIII–XIV века и проходит в два этапа: 1) Каролингское Возрождение посл. четв. VIII – нач. IX вв.; 2) «Овидианское возрождение» XII века и его последствия. Именно в этот промежуток времени было создано большинство

¹⁰¹ Цит. по: Там же. С. 189.

¹⁰² Фульгенций Фабий Планцидад. Мифологии Книга I. 16, 18–22. Книга II / пер. Д. В. Можеляна, под. ред. Н. Н. Болгова // Классическая и византийская традиция. 2014: материалы VIII Международной конференции / под. ред. Н. Н. Болгова. Белгород: ООО «Эпицентр», 2014. С. 324–325; см. также: Кислин К. Б. Античный идеал созерцательной жизни в средневековой христианской рецепции сюжета о Суде Париса. С. 117–123.

наиболее значимых мифографических сочинений Средневековья (самым ярким исключением является рассуждение о языческих богах из одиннадцатой главы восьмой книги трактата Исидора Севильского «Этимологии», составленного в VII веке).

Термин «Каролингское Возрождение» связан с образовательной реформой Карла Великого конца VIII – начала IX веков. Этот правитель, распространивший свою власть на значительную часть территории Европы и претендующий на роль главы всего христианского мира, был обеспокоен недостаточным уровнем образования духовенства. Чтобы объединить под своей властью разрозненное кельто-романо-германское население Франкского государства Карл Великий принял латынь в качестве официального языка церкви и государственной власти. Для обучения латыни и другим дисциплинам приглашались интеллектуалы со всей Европы, главным образом Британии, Испании и Италии. Большой вклад в проведение реформы внес англосакс Алкуин, создавший школу при королевском дворе. Карл Великий писал в одном из своих указов (составленном между 780 и 800 годами): «Раз в Библии обнаруживаются вставные фигуры речи, то, несомненно, любой читатель тем быстрее поймет ее в духовном смысле, чем раньше он получит литературное образование и чем полнее оно будет».¹⁰³

Средневековое образование начиналось с курса грамматики, изучение которой было невозможно без знакомства с произведениями латинских авторов. Грамматика, наряду с риторикой и диалектикой, как известно, входила в так называемый «тривиум», составлявший первую ступень средневекового образования. Наряду с «квадривиумом» он образовывал *artes*, или «семь свободных искусств», известных средневековью благодаря аллегорическому трактату латинского энциклопедиста первой половины V века Марциана Капеллы «О бракосочетании Филологии и Меркурия», а также благодаря «Этимологиям» Исидора Севильского. О важности изучения грамматики, а соответственно и латинских авторов писали такие видные деятели Каролингского Возрождения как

¹⁰³ Цит. по: Курциус Э. Р. Европейская литература и латинское Средневековье. Т. 1. 2-е изд. / пер., коммент. Д. С. Колчигина; под ред. Ф. Б. Успенского. М.: Издательский дом ЯСК, 2021. С. 130–131.

Рабан Мавр и Теодульф Орлеанский (VIII – нач. IX вв.). Последний, в частности, утверждал: «Поэты рассказывают небылицы; философы часто обращают эти небылицы в истину».¹⁰⁴

В XII веке в круг авторов, пригодных для изучения грамматики входит Овидий, что оказало колоссальное влияние на всю дальнейшую средневековую литературу. По меткому выражению Э. Р. Курциуса (начиная с реформы Карла Великого): «система образования стала носителем литературной традиции».¹⁰⁵ Списки XII века рекомендованных для изучения грамматики авторов включают в себя Сенеку, Катона, Горация, Овидия и других.¹⁰⁶ Иоанн Солсберийский, епископ Шартра, один из крупнейших реформаторов образования XII века, пишет в своем труде «Поликратик», что «вымыслы поэтов служат истине».¹⁰⁷ Общеупотребимым становится термин *integumentum* (лат. — «покров»). Иоанн де Гарландия, преподававший в Парижском университете, пишет поэму “*Integumenta Ovidii*” («Покровы Овидия»), в которой он ставит перед собой задачу разъяснения «скрытого смысла» «Метаморфоз».¹⁰⁸

Получают распространение (в XII–XIII веках они были особенно популярны) школьные комментарии, облегчавшие для учащегося знакомство с произведениями классиков. Это могли быть как записки на полях — маргиналии, — так и специальные «прологи», образующие самостоятельный жанр так называемых *accessus ad auctores* — «подступов к авторитетам». Модель для подобных прологов предложил Сервий в своих комментариях на Вергилия.¹⁰⁹ Классическим автором *accessus* является бенедиктинец Конрад из Хирзау, один из виднейших теоретиков образования XII века. Сам Конрад не считал себя зачинателем какого-то нового принципа, но думал о себе как о продолжателе определенной традиции. Его пособие “*Dialogus super auctores sive didascalon*”, составленное в первой половине XII века, является образцом для введения ко всякому литературному памятнику,

¹⁰⁴ Цит. по: Seznec J. *The Survival of the Pagan Gods*. P. 90.

¹⁰⁵ Курциус Э. Р. *Европейская литература и латинское Средневековье*. Т. 1. 2-е изд. С. 116.

¹⁰⁶ Там же. С. 132–133.

¹⁰⁷ Цит. по: Там же. С. 324.

¹⁰⁸ Chance J. *Medieval Mythography*, vol. 2: *From the School of Chartres to the Court at Avignon, 1177–1350*. P. 234–235.

¹⁰⁹ Gillespie V. *From the Twelfth Century to c. 1450*. P. 150; Quain E. A. *The Medieval Accessus ad Auctores // Traditio*. 1945. № 3. P. 226.

христианскому или языческому. Трактат написан в форме диалога между мастером и учеником, в котором разъясняются принципы должного отношения к так называемым «авторитетам».¹¹⁰ Конрад пишет, что «введения» должны отвечать на ряд вопросов о каждом авторе: на каком материале он работает; в чем его замысел; в чем его цель; к какой части философии относится его труд.¹¹¹ Разрабатывались и альтернативные модели *accessus*.

Согласно словарю латинского языка О. А. Петрученко: *auctor, -oris*, — тот, от кого что-н. получает начало или развитие; зачинщик, порука, авторитет; достоверный писатель, надежный писатель.¹¹² «Авторитет» обладал свойством *auctoritas, -atis*, — пример, образец, влияние; законное мнение.¹¹³ Отношение к подобным *auctores* в Средние века было специфическим: они цитировались, но их слова всегда интерпретировались так, как это было угодно составителю «подступов» — средневековый автор подтверждал ссылкой на авторитет свои собственные мысли. В канон «авторитетов» не входили современные средневековые писатели, которые скромно обозначались как *lectores*.¹¹⁴

В качестве *intentio*, или намерения «авторитета» часто указывалось его стремление преподать читателю моральный урок. Так, в первом известном комментарии на «Метаморфозы» Овидия грамматика XII века Арнульфа Орлеанского¹¹⁵ автор говорит о намерении Овидия сообщить о трансформациях — не только внешних, телесных, но и о внутренних трансформациях души; он пишет: «[Его] намерение — рассказать о трансформации, чтобы мы знали не только о [той] трансформации, которая происходит снаружи в вещах телесных, хороших или дурных, но и о [той] трансформации, которая происходит внутри, как бы в душе, чтобы направить нас от заблуждения к познанию истинного Создателя».¹¹⁶ Арнульф Орлеанский считается зачинателем традиции морализации

¹¹⁰ Quain E. A. The Medieval Accessus ad Auctores. P. 217.

¹¹¹ Курциус Э. Р. Европейская литература и латинское Средневековье. Т. II. 2-е изд. С. 102.

¹¹² Петрученко О. А. Латинско-русский словарь. Репринт 9-го издания 1914 г. М.: Эксмо, 2017. С. 62.

¹¹³ Там же. С. 62–63.

¹¹⁴ Quain E. A. The Medieval Accessus ad Auctores. P. 225.

¹¹⁵ McKinley K. L. The Medieval Commentary Tradition 1100–1500 on “Metamorphoses 10”. P. 119.

¹¹⁶ Arnolfo d’Orléans. Un cultore di Ovidio nel secolo XII. P. 181. “Intetnio est de mutacione dicere, ut non intelligamus de mutacione que fit extrinsecus tantum in rebus corporeis bonis vel malis sed etiam de mutacione que fit intrinsecus ut in anima, ut reducat nos ab errore ad cognitionem veri creatoris”. Перевод наш, если иное не указано.

«Метаморфоз». Стоит отметить, что не сохранилось никаких комментариев на произведения Овидия античных времен; поэтому традиция интерпретации текстов его произведений была фактически начата в Средние века.¹¹⁷ Как отмечает Э. Квайн, сложно представить, чтобы средневековый комментатор действительно верил в высокие моральные устремления Овидия при написании «Метаморфоз» (а особенно — «Искусства любви» и «Лекарства против любви»): вероятнее всего, подобный вопрос просто не ставился.¹¹⁸ Утилитарное отношение к текстам «авторитетов» было характерно для средневековой мифографической традиции в целом.

Подчеркнем, что грамматические комментарии, помимо этимологических пояснений, часто довольно причудливых, впитали в себя весь спектр аллегорических интерпретаций, известных со времен античности. В качестве примера приведем так называемую «Овидиеву Вульгату» — комментарий с введением анонимного автора из Орлеана, относящийся ко второй половине XIII века. В «Вульгате» представлены две трактовки истории Ликаона: 1) Это человек, презревший богов, который был наказан за свое невежество (моральная интерпретация); характерна ссылка на Втор., 6:16: «Не искушайте Господа, Бога вашего»; 2) Интерпретация, которую автор называет «исторической» — общепринятое представление о том, что Зевс был царем острова Крит, который разграбил царство Ликаона, то есть как бы превратил его в волка, прячущегося по кустам.¹¹⁹ Само имя Овидия получает в трактате этимологическое объяснение, которое было общеизвестно: от “Ovidius” — “ovum dividens” («разделяющий яйцо»), то есть говорящий нам о вещах, скрытых от нашего понимания; под яйцом понимается мироздание: скорлупа — это внешний наружный слой, мембрана под скорлупой — воздух, белок — это вода, желток — это земля; как цыпленок

¹¹⁷ Knox P. E. Commenting on Ovid. P. 328.

¹¹⁸ Quain E. A. The Medieval Accessus ad Auctores. P. 225.

¹¹⁹ The Vulgate Commentary on Ovid's Metamorphoses, Book 1 / ed., transl. from Latin by F. T. Coulson. P. 70–71. Ф. Т. Коулсон является одним из ведущих современных специалистов по *accessus ad auctores*.

вылупляется из желтка, так и все живое происходит из земли.¹²⁰ Встречаются и «физические» интерпретации богов как элементов окружающей действительности.

Начиная со времени IV Латеранского собора 1215 года в истории средневековой рецепции античной мифологии происходят серьезные изменения, связанные с появлением нищенствующих орденов и декларацией новых императивов в обучении клириков навыкам проповеди. Со второй половины XIII века намечается некоторый «поворот» от грамматического комментария (не свободного, впрочем, от морализации, как было показано) — к поиску в произведениях классиков (главным образом имеется в виду Овидий) моральных *примеров*,¹²¹ которые могли бы быть полезны клирику в его дальнейшей миссионерской деятельности.¹²² Дж. Чэнс особо подчеркивает, что роль переходного звена между грамматическим комментарием и моральной аллегорией сыграла поэма Иоанна де Гарландии первой половины XIII века «Покровы Овидия».¹²³ Как отмечает В. Гиллеспай: в отличие от более ранних комментариев, морализации XIV века не были результатом процессов, происходивших в сфере образования.¹²⁴ Подобным образом высказывается и Дж. Фьюмо заявляя, что литературная рецепция Овидия предшествовала аллегорической.¹²⁵ Ярким примером морализации «Метаморфоз» Овидия является аллегорический трактат Джованни дель Вирджилио “*Allegorie librorum Ovidii Metamorphoseos*”.¹²⁶

В XIV веке произошла финальная «мутация» аллегорического комментария на «Метаморфозы» Овидия: от морализации данного литературного памятника к специфически христианскому комментарию на него (к его *христианизации*).¹²⁷ Кульминацией подобного подхода стали анонимная аллегорическая поэма на старофранцузском языке “*Ovide moralisé*” и «Морализованный Овидий» Петра Берхория. Оба автора уже относятся к тексту «Метаморфоз» как к материалу для

¹²⁰ Ibid. P. 23–24.

¹²¹ Мы подробнее остановимся на проблеме влияния монастырской традиции «примеров» *exempla* на средневековую морализацию Овидия в третьей главе настоящей работы.

¹²² Clark J. G. Introduction. P. 14–15.

¹²³ Chance J. The Medieval “Apology for Poetry”: Fabulous Narrative and Stories of the Gods. P. 11.

¹²⁴ Gillespie V. From the Twelfth Century to c. 1450. P. 200.

¹²⁵ Fumo J. C. Commentary and Collaboration in the Medieval Allegorical Tradition. P. 116.

¹²⁶ Barkan L. The Gods Made Flesh: Metamorphosis and the Pursuit of Paganism. P. 104.

¹²⁷ Ibid.; Gillespie V. From the Twelfth Century to c. 1450. P. 200.

морализации, не придавая значения художественным особенностям поэмы.¹²⁸ Центральной темой “*Ovide moralisé*” являются темы Боговоплощения, Искупления, Спасения. В трактате Берхория, организованном по принципу энциклопедии, представлено все многообразие подходов к интерпретации сюжетов античной мифологии. Как и другие мифографы (в частности, Арнульф Орлеанский¹²⁹), Берхорий заявляет о наличии в тексте нескольких пластов смысла: буквального, морального и аллегорического. Под «буквальным» смыслом «басен» он понимает «исторические» интерпретации в духе эвгемеризма (христианин, по понятным причинам, вообще не может подразумевать наличие какого-либо прямого смысла в античных сюжетах). Кроме того, автор обнаруживает свое знакомство с традицией «натуральной» интерпретации, идущей от стоиков Зенона, Клеанфа и Хрисиппа. Берхорий намеревается опустить в своем сочинении «буквальный» смысл, имея дело только с моральными и аллегорическими интерпретациями (что не всегда удается: в трактате в минимальном количестве представлены и эвгемерические, и «натуральные» трактовки, и этимологические объяснения).¹³⁰ Таким образом, имея в виду экзегетический метод четырехчастного смысла текста, средневековые мифографы в своих изысканиях ориентировались и на аллегорические практики, истоки которых восходят к античности.

Отдельного внимания заслуживает тема соотношения церковной и светской рецепции античной мифологии после XII века. Как отмечают исследователи, средневековые поэты так же, как и клирики обучались грамотности в христианских школах.¹³¹ Часто тексты классиков, на которых они учились и на которые впоследствии опирались, были доступны им уже в христианском переложении — в морализованном виде или с комментариями благочестивых учителей. Таким образом античные сюжеты проникли в зарождающуюся европейскую поэзию. За неимением возможности подробнее рассмотреть данный вопрос, отсылаем

¹²⁸ См.: Zeeman N. *Medieval Religious Allegory: French and English* // Copeland R., Struck P. (eds.). *The Cambridge Companion to Allegory*. P. 152; Gillespie V. *From the Twelfth Century to c. 1450*. P. 202.

¹²⁹ McKinley K. L. *The Medieval Commentary Tradition 1100–1500 on “Metamorphoses 10”*. P. 119.

¹³⁰ Reynolds W. D. *The Ovidius Moralizatus of Petrus Berchorius: An Introduction and Translation*. P. 33–34.

¹³¹ Курциус Э. Р. *Европейская литература и латинское Средневековье*. Т. 1. 2-е изд. С. 539–540.

интересующихся к исследованию В. Ю. Лукасик «Миф до Ренессанса».¹³² В наиболее упрощенном виде можно сказать, что, с одной стороны, традиция морализации античного наследия оказала на светскую литературу свое влияние. Это видно в двух частях «Романа о Розе», по сути являющихся отдельными произведениями, а также это хорошо заметно в творчестве Кристины Пизанской («Послание Офеи Гектору» и проч.).¹³³ По меткому выражению В. Ю. Лукасик: «Конфликт чувства разрешается в добродетели».¹³⁴ С другой стороны, как отмечает Дж. Диммик, поэты XIV века, такие как Гийом де Машо, Джон Говер и Джефри Чосер рассматривали поэму “Ovide moralisé” в качестве репозитория античных сюжетов, не особенно интересуясь представленными в ней аллегорическими интерпретациями.¹³⁵

К сожалению, в связи с отсутствием обобщающих работ, касающихся проблем рецепции античной мифологии в мифографических сочинениях XV–XVI веков, составить цельную картину этой рецепции представляется затруднительным.¹³⁶ Печатные издания «Метаморфоз» XVI века обыкновенно включали в себя комментарии, призванные разъяснить читателю наиболее сложные места поэмы. Это было необходимо в связи с развитием в ренессансный период так называемых *litterae humaniores* («гуманитарных наук»), то есть необходимого каждому образованному человеку минимума знаний. «Метаморфозы» Овидия, не утратившие своего значения в качестве компендиума сюжетов античной мифологии, по праву входили в этот необходимый минимум. Комментаторы этого периода, такие как Рафаэль Региус (Raphael Regius), Йоханнес Спренгиус (Johannes Sprengius), Георг Сабинус (Georgius Sabinus) и другие рассматривали поэму не в качестве ресурса для интерпретации, а в качестве источника знаний о мире. Овидий из «авторитета» превращается в «автора» —

¹³² Лукасик В. Ю. Миф до Ренессанса: Античная мифология во французской поэзии позднего Средневековья.

¹³³ См.: Ehrhart M. J. Christine de Pizan and the Judgement of Paris: A Court Poet's Use of Mythographic Tradition. P. 125–126; Евдокимова Л. В. Две мифологические баллады из «Ста баллад» Кристины Пизанской: опыт анализа. С. 83.

¹³⁴ Лукасик В. Ю. Миф до Ренессанса: Античная мифология во французской поэзии позднего Средневековья. С. 136–137.

¹³⁵ Dimmick J. Ovid in the Middle Ages: Authority and Poetry. P. 280.

¹³⁶ Лучшим исследованием остается обзор комментированных печатных изданий «Метаморфоз» Э. Мосс: Moss A. Ovid in Renaissance France.

становятся интересны *его собственные* позиции.¹³⁷ Кардинально переосмысливается проблема наличия в античных сюжетах скрытого морального смысла: истории и персонажи «Метаморфоз», вместо попытки их аллегорической интерпретации, начинают рассматриваться в качестве поучительных *примеров* и образов, соответствующих или не соответствующих христианской морали, все больше секуляризирующейся. Так фигуры Девкалиона и Дафны для Рафаэля Региуса больше ничего не *означают*, а являются примерами защиты благочестивых людей со стороны Бога, а фигура Ликаона — примером Божьего наказания.¹³⁸ Если для Петра Берхория Девкалион — это Христос, превращающий камни в людей, то есть возвращающий грешников на путь Спасения, то для Йоханнеса Спренгиуса этот персонаж является простым примером морального совершенства.¹³⁹

Аллегорические и моральные интерпретации сюжетов античной мифологии были прямо запрещены Тридентским собором (1545–1563 гг.). Католическая церковь более не намерена была терпеть публикации эротических историй под благовидным предлогом их толкований. Как и не допускала возможности того, что «истины Писания» могут быть сокрыты внутри любовных похождений языческих богов.¹⁴⁰ В частности, в 1559 году в Индекс запрещенных книг была внесена работа Берхория.¹⁴¹ Однако, несмотря на официальный запрет со стороны церкви, языческие мотивы продолжают появляться в изобразительном искусстве и литературе, а моральные комментарии языческих «басен» с необходимостью будут присутствовать в библиотеке образованного человека XVI–XVII веков. Как отмечает Ж. Сезнек, невозможно было при помощи формального запрета добиться того, чтобы церковный клир, обучавшийся на морализированных произведениях классиков, раз и навсегда отрекся от использования античных образов.¹⁴²

С нашей точки зрения, изучение мифографической традиции чрезвычайно важно для понимания специфики средневековой рецепции античной мифологии в

¹³⁷ Ibid. P. 49–50.

¹³⁸ Ibid. P. 30.

¹³⁹ Ibid. P. 46.

¹⁴⁰ Sez nec J. The Survival of the Pagan Gods. P. 274–275.

¹⁴¹ Moss A. Ovid in Renaissance France. P. 27.

¹⁴² Sez nec J. The Survival of the Pagan Gods. P. 264–266.

целом. Данная традиция была представлена сочинениями, отличавшимися друг от друга как по своей форме, так и по содержанию. Большое влияние на ее развитие оказали аллегорические практики античности и принципы христианской экзегезы. Начиная с конца VIII века особое значение имел школьный комментарий на произведения классиков. В XII веке в явном виде проявила себя традиция средневековых прологов *accessus ad auctores*. Начиная со второй половины XIII века грамматический комментарий постепенно уступает место аллегорическим и моральным трактовкам. Большое значение приобретает морализация,¹⁴³ а в XIV веке особенно — *христианизация* античного наследия. Получают распространение сочинения, формально предусмотренные для нужд проповеди (например, “*Fulgentius metaforalis*” («Метафоризированный Фульгенций») Джона Райдуолла и комментарии Роберта Холкота); кульминацией этой традиции является «Морализованный Овидий» Берхория. В ренессансный период, в связи с развитием системы «гуманитарных наук», снова становятся популярными школьные комментарии на текст «Метаморфоз». Яркой характерной чертой данного периода является снижение роли аллегоризации античных сюжетов.

Мы считаем, что трактат Петра Берхория «Морализованный Овидий» является лучшим из имеющихся источников для изучения средневековой мифографической традиции. Прежде всего потому, что он выполнен в форме энциклопедии: в трактате представлено все многообразие подходов к интерпретации античных сюжетов (с преобладанием «морального» и «аллегорического»); последовательно комментируются все пятнадцать книг «Метаморфоз» Овидия; даются различные интерпретации одной и той же истории, не конкурирующие между собой.

¹⁴³ Среди наиболее значимых авторов можно назвать Александра Неккама, Иоанна де Гарландию с его «Покровами Овидия», Джованни дель Вирджилио (первая половина XIV века).

1.2. Тракта́т «Морализованный Овидий» как кульминация энциклопедической традиции интерпретации сюжетов античной мифологии

Стремление средневековых авторов к составлению разного рода сумм и компендиумов хорошо известно и не нуждается в подробном комментарии. Подобный подход хорошо заметен и в мифографических сочинениях Средневековья. Ж. Сезнек в своем исследовании, подчеркивая «энциклопедический характер средневековой культуры», выделяет, наряду с исторической, физической и моральной традициями интерпретации сюжетов античной мифологии, четвертую — энциклопедическую традицию (“the encyclopedic tradition”), то есть говорит о том, что названные три типа интерпретации часто представлены в рамках одного произведения, не конкурируя друг с другом.¹⁴⁴

Первым и одним из наиболее значимых энциклопедистов Средневековья был Исидор Севильский (ум. 636 г.), который «в своем многообразном творчестве стремился решить задачу сохранения античного наследия и систематизации знания в целях создания определенного типа культуры»,¹⁴⁵ осуществить «синтез античного наследия и христианской традиции».¹⁴⁶ «Этимологии» Исидора часто рассматриваются в качестве суммы всего известного Средневековью до той поры знания. Одиннадцатая глава восьмой книги (из двадцати) носит название «О богах язычников» (“De diis gentium”) — в ней предлагаются, главным образом, этимологические трактовки имен античных божеств (Юпитер, Марс, Венера и других). Для подтверждения своих позиций автор периодически ссылается на Священное Писание.

Р. Хекстер, помимо упомянутого Исидора Севильского, называет двух других выдающихся энциклопедистов Средневековья, подчеркивая преемственность традиции: Рабана Мавра (ум. 856 г.; один из крупнейших деятелей Каролингского Возрождения, автор энциклопедии «О вселенной» (“De universo”) и

¹⁴⁴ Seznez J. The Survival of the Pagan Gods. P. 122–123.

¹⁴⁵ Уколова В. И. Античное наследие и культура раннего Средневековья (конец V – начало VII века). С. 227.

¹⁴⁶ Там же. С. 199.

иных работ) и Винсента из Бове (ум. ок. 1264 г.).¹⁴⁷ Последний имеет отношение к традиции так называемых *флорилегиев* — сборников цитат из авторитетных авторов, которые составлялись обыкновенно для нужд богословской полемики. Данная практика с конца XII века была особенно распространена в монастырских школах Орлеана. Среди наиболее значимых из сохранившихся ранних флорилегиев — “*Florilegium angelicum*” и “*Florilegium gallicum*”.¹⁴⁸ В. Гиллеспай подчеркивает, что флорилегии сыграли роль в превращении отдельных мест из классиков в некие элементы общепринятого знания.¹⁴⁹

В XIII веке литературный материал ранних флорилегиев Орлеана включается в пособия для проповеди, такие как цистерцианский сборник “*Flores paradysii*” (особенно характерны поздние редакции памятника, в которых «истины Писания» соседствовали с языческой мудростью)¹⁵⁰ и “*Speculum maius*” Винсента из Бове (ок. 1194–1264 гг.; ранний член доминиканского ордена). В четвертой книге этого всеохватного труда — “*Speculum morale*” — поднимаются моральные вопросы. Как и его предшественники — цистерцианцы, — Винсент рассматривает свою энциклопедию в качестве инструмента для проповедников. Он осуждает тех, кто читает языческих авторов для собственного удовольствия и говорит о том, что на произведения поэтов следует смотреть сквозь призму Писания.¹⁵¹ В прологе к своему произведению Винсент сразу обозначает свой метод: он не добавляет к представленным авторитетам практически ничего нового, но только компилирует их высказывания в своем труде.¹⁵²

Подобное отсутствие оригинальности средневековых текстов не должно смущать исследователя.¹⁵³ Как замечает В. И. Уколова, взгляды Исидора Севильского заслуживают внимания именно потому, что они *типичны* для

¹⁴⁷ Hexter R. Ovid in the Middle Ages: Exile, Mythographer, and Lover. P. 425.

¹⁴⁸ Gillespie V. From the Twelfth Century to c. 1450. P. 179–180.

¹⁴⁹ Ibid. P. 180–181.

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Ibid. P. 185.

¹⁵² Ibid. P. 183–184.

¹⁵³ Изучение средневековых компендиумов не всегда находит понимание среди исследователей. Э. Р. Курциус, например, называет энциклопедиста Рабана Мавра «унылым компилятором», см.: Курциус Э. Р. Европейская литература и латинское Средневековье. Т. 1. 2-е изд. С. 176; В. И. Уколова говорит о недостаточной степени изученности мировоззренческих позиций Исидора Севильского, см: Уколова В. И. Античное наследие и культура раннего Средневековья (конец V – начало VII века). С. 227.

огромного исторического периода.¹⁵⁴ Средневековье творит, если здесь будет уместно это слово, в соответствующей мировоззренческим основаниям эпохи форме, где главная цель произведения — не создание нового, а «продолжение и подкрепление традиции», а «авторитет» преобладает над «творчеством».¹⁵⁵ В. И. Уколова пишет: «Исидор не осмысливает картину мира, как философ, не воссоздает художественными средствами, как художник, но складывает, как старательный ремесленник, из готовых суждений — блоков, почерпнутых у античных и христианских авторов, из школьных учебников и схолий».¹⁵⁶

В этой связи кажется не вполне справедливым тот резкий тон критики, с которой Э. Жильсон обрушивается на Петра Берхория и его метод: «Безусловно, в этой энциклопедии нашлось место и для античных поэтов, но только для того, чтобы их тоже “морализировать”, в том числе Овидия, к вящей славе Господней и ради спасения душ. /.../ Этот сборник, составленный как алфавитный словарь, содержит ряд рассуждений на темы морали или, скорее, проповеди на все мыслимые и воображаемые темы, где треножник Аполлона, трезубец Нептуна, три Парки и трое адских Судей в равной степени являются символами Троицы. Если Берсюир и привлек внимание историков, то, несомненно, своим французским переводом Тита Ливия... /.../ Как бы ни был важен этот факт сам по себе, он прежде всего доказывает, что Иоанн Добрый не знал латыни».¹⁵⁷ Мы согласны с Э. Жильсоном в том, что Берхорий, в отличие от Петрарки, с которым они были знакомы лично, — является чисто средневековым по своему духу автором.¹⁵⁸ Однако сказанное В. И. Уколовой по отношению к Исидору Севильскому может быть применено и к нему (с той оговоркой, что Берхорий все-таки заявляет о себе не только и не столько как о компиляторе, сколько как о толкователе античного наследия). «Морализованный Овидий» заслуживает внимания хотя бы потому, что он является кульминацией продолжительной традиции аллегорической

¹⁵⁴ Там же.

¹⁵⁵ Там же. С. 262.

¹⁵⁶ Там же. С. 225.

¹⁵⁷ Жильсон Э. Философия в Средние века: От истоков патристики до конца XIV века: Пер. с фр. 2-е изд. / Общ. ред., послесл. и примеч. С. С. Неретиной. М.: Культурная революция, Республика, 2010. С. 563.

¹⁵⁸ Там же. С. 562–563.

интерпретации сюжетов античной мифологии, впитывая в себя все ее многообразие.

Утилитарный подход Берхория к мифологическим сюжетам не раз подчеркивался исследователями. Как и анонимный автор поэмы “*Ovide moralisé*”, он, собственно говоря, вообще не комментирует оригинальный текст, а скорее использует его в качестве ресурса для создания новой работы.¹⁵⁹ Р. Хекстер отмечает, что Овидий и сам был величайшим латинским мифографом, поэтому широкая популярность поэмы «Метаморфозы», которую во времена Высокого Средневековья называли «Библией язычников»,¹⁶⁰ не вызывает удивления.¹⁶¹ Л. Баркан подчеркивает также, что одной из причин востребованности поэмы среди средневековых комментаторов было то обстоятельство, что идея метаморфоз, изменений составляет саму ее суть.¹⁶²

Выбор трактата «Морализованный Овидий» в качестве объекта для изучения средневековой рецепции античной мифологии является удачным по ряду причин. Прежде всего, по причине энциклопедического характера его произведения: последовательно комментируются все пятнадцать книг «Метаморфоз»; даются множественные интерпретации одной и той же истории, не конфликтующие друг с другом (адресат волен выбрать ту из них, которая кажется наиболее подходящей в конкретной ситуации). Важным обстоятельством является стремление автора к ясности изложения материала: Берхория (в отличие, например, от анонимного автора поэмы с одноименным названием или от Иоанна де Гарландии) не заботит стиль, — он стремится донести до своего читателя определенную информацию, не переоценивая при этом степень своей грамотности и эрудиции. Трактат предлагает сжатые и по-своему точные формулировки, которые можно свести к неким идеям или общим местам (топосам). Текст трактата написан на латинском языке (в отличие от поэмы “*Ovide moralisé*”), то есть органично вписан в наднациональную

¹⁵⁹ Gillespie V. From the Twelfth Century to c. 1450. P. 202.

¹⁶⁰ По всей видимости, это словосочетание было впервые упомянуто в трактате «Всеобщая история» (“*General estoria*”), написанном по инициативе короля Альфонсо X Кастильского в XIII веке, см.: Hexter R. Ovid in the Middle Ages: Exile, Mythographer, and Lover. P. 424.

¹⁶¹ Ibid. P. 430.

¹⁶² Barkan L. The Gods Made Flesh: Metamorphosis and the Pursuit of Paganism. P. 114.

латиноязычную традицию интерпретации античного наследия. Как подчеркивает К. Маккинли, средневековая рецепция античных сюжетов обладает свойством *интертекстуальности*.¹⁶³ Те или иные трактовки переходят из сочинения в сочинение, превращаются в «образцы общепринятого знания». Поэтому установление конкретных источников Берхория кажется не всегда оправданным. Так или иначе, он был хорошо знаком с мифографической традицией в целом — от Фульгенция до «Африки» Петрарки.¹⁶⁴

Насколько это возможно кратко остановимся на каждом типе интерпретации мифологических сюжетов в «Морализованном Овидии»: «натуральном» или физическом; историческом (эвгемеризм); моральном или тропологическом;¹⁶⁵ аллегорическом.¹⁶⁶

«Натуральная» интерпретация Берхория фигуры Тиресия восходит к «Мифологиям» Фульгенция (2.5). Тиресий, ударивший посохом двух совокупающихся змей, после чего ставший женщиной, а позже, вновь ударив их, вернувшийся в прежнее состояние, трактуется как смена времен года: «Тиресий понимается как летнее время года,¹⁶⁷ поэтому обозначается как Время. Итак, Время, [которое], в течение зимних месяцев холодом скованное ничего не рождает на земле, обозначает, в некотором смысле, мужской пол. Когда же возвращается весна, и Время видит резвящихся животных, оно ударяет тем посохом, то есть

¹⁶³ McKinley K. L. The Medieval Commentary Tradition 1100–1500 on “Metamorphoses 10”. P. 124; См. также: Fumo J. C. Commentary and Collaboration in the Medieval Allegorical Tradition. P. 119.

¹⁶⁴ Своими непосредственными источниками Берхорий называет Фульгенция, Александра Неккама, Рабана Мавра, Исидора Севильского, «Африку» Петрарки; “Fulgentius metaforalis” Джона Райдуолла и “Ovide moralisé” для парижской редакции. Очевидно, он был знаком также с комментариями Арнульфа Орлеанского, поэмой Иоанна де Гарландии и другими сочинениями мифографического толка, в оригинале или через третьи руки.

¹⁶⁵ Термины «моральный» и «тропологический» (от греч. τρόπος — «поведение» (одно из значений)) являются синонимичными в рамках средневековой экзегетики. Это один из четырех способов интерпретации Священного Писания, который имеет непосредственное отношение к проблемам морали. Иоанн Кассиан заявил о тропологическом смысле Писания как о «моральном учении, имеющем отношение к исправлению жизни» (цит. по: Turner D. Allegory in Christian Late Antiquity. P. 72.). В историографии термины употребляются как синонимы (см, напр.: Moss A. Ovid in Renaissance France. P. 24–25; Turner D. Allegory in Christian Late Antiquity. P. 71; Chance J. Medieval Mythography, Volume 2: From the School of Chartres to the Court at Avignon, 1177–1350. P. 335.).

¹⁶⁶ См.: Moss A. Ovid in Renaissance France. P. 24.

¹⁶⁷ Берхорий имеет в виду этимологическую трактовку имени Тиресия, данную Фульгенцием; от греч. θέρος (théros) — «лето», «теплое время года».

жаром страсти, и переходит таким образом в женское состояние, то есть в [состояние] летнего плодородия». ¹⁶⁸

Объяснения в духе эвгемеризма часто встречаются в трактате в связи с именем Геркулеса. Например, Атлас назван «великим астрологом». ¹⁶⁹ Герион, имевший три тела, — это король Испании, имевший «три царства». ¹⁷⁰ Берхорий предлагает следующую трактовку истории Антея: «Это я прочел буквально о некоем царе Ливии, который часто терпел поражение от Геркулеса на своей земле. И тем не менее, после того как [он] снова собирал армию, он вновь выступал против Геркулеса, более сильный, чем прежде. Когда Геркулес увидел это, он [поднял] его в воздух, то есть выманил за пределы собственной земли. И таким образом, когда подкрепление перестало сражаться, он окончательно одолел [Антея]». ¹⁷¹ Обратим внимание на то, что Берхорий относит эту интерпретацию к «буквальному» типу. «Буквальные» или «исторические» интерпретации (данные термины синонимичны) встречаются не только при описании квазиисторических событий, но и тогда, когда Берхорий не заявляет о *скрытом смысле* определенного мифологического сюжета, но использует его в качестве *примера*, подобно названным выше мифографам XVI века. Так, пример Библиды и Кавна в «исторической» интерпретации Берхория является предостережением против инцеста, которого «каждый должен избегать». ¹⁷²

Моральные или тропологические интерпретации, как справедливо указывает Э. Мосс, обыкновенно соотносятся в трактате с «легко узнаваемыми моральными типами», ¹⁷³ то есть отсылают к повседневной действительности. История Мидаса, получившего от Бахуса известный дар, и позже избавившийся от него, омывшись в реке Пактол, ожидаемо интерпретируется против «алчных людей»: «Или скажи

¹⁶⁸ Bersuire Pierre. Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus. P. 69. “Tyresias aestiva perennitas interpretatur. Unde in figura temporis ponitur. Tempus igitur hyemalibus mensibus dum in terris frigore stricto: nulla producit: masculinum quodammodo sexum significat. Vere igitur iam regresso animalia lasciviam exercentia videns percutit ea virga id est aestu feruoris sicque in sexum foemineum id est in aestivam transit foecunditatem...”

¹⁶⁹ Ibid. P. 139.

¹⁷⁰ Ibid. P. 140.

¹⁷¹ Ibid. P. 141. “Istud inveni litteraliter de quodam rege libyae qui in patria sua saepe ab hercule victus fuerat: & tamen recollecto exercitu iterum contra herculem fortior veniebat. Quod videns hercules ipsum in aerem id est extra terram propriam vocavit: & sic recollectione cessante ipsum penitus superavit”.

¹⁷² Ibid. P. 145.

¹⁷³ Moss A. Ovid in Renaissance France. P. 24.

против алчных людей, которые не способны просить у Бога ничего, кроме золота. И поэтому часто случается так, что Бог дает алчному человеку такую судьбу, что он преуспевает во всем, чем занимается. И говорят, что все, к чему он прикасается, превращается в золото. Потому что он извлекает золото, то есть [получает] выгоду, от всякого дела или занятия, в которых участвует. Случается даже так, что он превращает в золото собственную пищу: настолько он не смеет есть до насыщения, но вместо этого продает свою пищу. И происходит так, что [в нем] растет голод алчности. И поэтому он несколько не насыщается приобретением золота. Иисуса, сына Сирахова, 31:6: “Многие ради золота подверглись падению”.¹⁷⁴ Поэтому, когда такой человек видит, что эти [блага] не восстанавливают [его], но еще больше разжигают алчность, он, конечно, имеет обыкновение домогаться противоположного дара — бедности или презрения к богатствам. Что Бог иногда [и] дает; таким образом, что он перестает находить удовольствие в богатствах. Итак, он несколько раз омывается в реке Писания или набожности и выходит оттуда лишенным любви к золоту. И с тех пор они уже обращаются в миру без богатств, сделавшись нищими во Христе, говоря это (От Матфея, 19:27): “Вот, мы оставили все...”¹⁷⁵ Мы позволили себе привести эту трактовку целиком, поскольку она является типичной для Берхория: грехи алчности, тщеславия и похоти являются самыми часто критикуемыми в трактате «Морализованный Овидий». Зачастую, как мы покажем далее, объектом для критики служат не просто «алчные» («тщеславные», «похотливые») люди, а представители определенных социальных групп: «алчные начальники», «похотливые женщины», «тщеславные прелаты» и так далее, в различных комбинациях.

¹⁷⁴ Ссылки Берхория на Ветхий и Новый Завет сверяются с библейским текстом и приводятся нами по изданию: Библия. М.: ЗАО «ОЛМА Медиа Групп», 2010. — 1008 с.

¹⁷⁵ Bersuire Pierre. Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus. P. 157–158. “Vel dic contra avaros qui nihil sciunt a deo petere nisi aurum. Et ideo plaerunque fit quod deus talem fortunam dat avaro quod in omnibus quae facit lucratur: & quicquid tangit in aurum mutari dicitur: quia de quocunque se intromittit negocio vel artificio advenit ipsi aurum: id est lucrum. immo fit quod proprios cibos in aurum convertit: in quantum ad saturitatem non audet comedere: sed potius cibos vendit & fit quod fames avaritiae augetur: & propter auri acquisitionem nullatenus satiatur Eccl. Multi dati sunt in auri casus. Igitur tallis videns quod ista non reficiunt: sed avaritiis plus inflammant solet donum contrarium scilicet paupertatem vel divitiarum contemptum appetere. Quod quandoque deus dat: ita quod cessat in divitiis delectari. Isti igitur in flumine scripturae vel religionis aliquotiens abluuntur & ibi amore auri perditu exuuntur. Et extunc iam pauperes christi effecti in mundo sine divitiis conversantur dicentes illud Mat. XIX. Ecce nos reliquimus omnia...”

Аллегорические интерпретации, столь же важные для Берхория, как и моральные, можно, как это делает Э. Мосс, разделить на те, в которых описывается земная жизнь Христа, и те, в которых речь идет о духовной жизни (или, если точнее, — о «жизни христианской души»; душа здесь часто выступает как субъект).¹⁷⁶ В качестве примера первой категории приведем трактовку истории Пирама и Фисбы: «Или скажи, что эта девушка — это Дева Мария, к которой Божий Сын снизошел через Боговоплощение. Он пожелал умереть на древе креста. [И] действительно, через сострадание к нему, она пронзила себя мечем. От Луки, 2:35: “И тебе самой оружие пройдет душу...”». ¹⁷⁷ История Клитии, превратившейся в цветок подсолнечника из-за своей любви к Фебу-Солнцу, символизирует страдание христианской души по Богу: «Или скажи, что Клития означает грешную душу, которую, действительно, Солнце справедливости — Христос — не удостоивает [своего] внимания, но презирает ее. Иисуса, сына Сирахова, 12:6: “Всевышний ненавидит грешников...”. Итак, эта [душа] должна обратиться к Солнцу-Христу через набожность и молитву; и через подражание ему следовать за ним; и склонить себя своим разумом ко всякой добродетели, к которым он и сам обратился, покуда был жив; и наконец превратить себя в цветок праведной жизни, и через любовь и стремление к Богу посвятить себя [ему]». ¹⁷⁸

Выводы по главе. Различение моральной и аллегорической интерпретаций в трактате Берхория имеет важное методологическое значение. При анализе трактовки того или иного сюжета, исследователь с необходимостью должен обратить внимание на то, к какому из данных типов интерпретации она относится. Стоит иметь в виду, что моральные интерпретации отсылают к повседневной действительности, тогда как аллегорические, в которых речь идет о жизни Христа или «жизни» христианской души, имеют вневременной характер и лишены

¹⁷⁶ Moss A. Ovid in Renaissance France. P. 24.

¹⁷⁷ Bersuire Pierre. Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus. P. 75. “Vel dic quod ista puella est virgo maria ad quam dei filius per incarnationem venit. & sub crucis arbori e mori voluit Ipsa vero per compassionem eius gladio se transfodit. Lu. II. Tuam ipsius animam pertransibit gladius”.

¹⁷⁸ Ibid. P. 79. “Vel dic quod clycie significat animam peccatricem quam pro certo sol iustitiae christus non dignatur respicere immo ipsam vilipendit. Eccle. XII. Altissimus odio habet peccatores. Debet igitur ista ad Christum solem per devotionem & orationem se convertere & per ipsius imitationem ipsum sequi & ad omnia puncta virtutum ad quae ipse dum viveret se convertit sese mentaliter inclinare: & in florem honestae conversationis finaliter se mutare & per affectum & desiderium se ad deum transportare”.

подобной актуальности. Соответственно, бытовые женоненавистнические интерпретации Берхория следует понимать иначе, чем его же нападки на иудеев: в первом случае (морализация) имеет место отсылка к средневековым стереотипическим представлениям о женщинах, а во втором (аллегорическая интерпретация) — еврейский народ вписывается в библейскую историю, существует как элемент христианского нарратива.¹⁷⁹

Анализируя «Этимологии» Исидора Севильского — первую энциклопедию Средневековья, — В. И. Уколова отмечает «внутреннюю целостность» этого произведения.¹⁸⁰ Внимательное изучение труда Исидора позволяет выявить мировоззренческие позиции его автора, выражающиеся в отношении «Бог—мир—человек».¹⁸¹ Подобным образом, трактат Петра Берхория «Морализованный Овидий» является не просто энциклопедией интерпретаций сюжетов античной мифологии различного рода, но в некотором смысле — энциклопедией идей, энциклопедией средневекового мировоззрения. Опираясь на всю предшествующую традицию рецепции античной мифологии, Берхорий создает произведение, обладающее собственной довольно строгой организацией и внутренней логикой. Как и Исидор,¹⁸² Берхорий рассматривает мир в категориях множественности, непостоянства и тленности, в противоположность единичности, неизменности и вечности Бога.

¹⁷⁹ Мы рассмотрим этот вопрос в третьей главе диссертации.

¹⁸⁰ Уколова В. И. Античное наследие и культура раннего Средневековья (конец V – начало VII века). С. 271.

¹⁸¹ Там же. С. 227.

¹⁸² Там же. С. 232–233.

2. Тракта́т «Морализованный Овидий» в философском и богословском контекстах

2.1. Идеи иерархичности творения и несовершенства мира в христианском миропонимании и их античные корни

Идеи иерархичности творения и несовершенства мира в европейской культуре связаны с метафорикой золота как лучшего из металлов и восходят к двум литературным прообра́зам — образу «золотой цепи» и образу «золотого века». Первая из этих идей выражается в представлении о деградации творения по мере его удаления от Творца (оппозиция «Бог и человек»), вторая имеет в виду ухудшение мирового порядка по мере его отпадения от изначального идеального состояния (оппозиция «Бог и мир»). В этой главе мы покажем, как указанные идеи были восприняты христианской культурой и получили вторую жизнь в мифографических произведениях Средневековья.

Образ «золотой цепи» был впервые представлен в «Илиаде» Гомера (VIII, 19–27): верховный Бог Юпитер сбросил с небес золотую цепь и предложил всем остальным олимпийцам померяться с ним силой.¹⁸³ Эта идея, как подчеркивает Л. Бриссон, была близка Аристотелю с его учением о Перводвигателе, приводящем в движение все, и при этом остающемся неподвижным.¹⁸⁴ Представление о мире как об иерархически выстроенной цепочке проникает в средневековую культуру благодаря «Тимею» Платона.¹⁸⁵ Из нижеследующего отрывка мы видим, каким образом Платон располагает эти ступени: в зависимости от «степени совершенства», творение выстраивается в ряд: мужчина—женщина—животное (42b–c): «Тот, кто проживет отмеренный ему срок должным образом, возвратится в обитель соименной ему звезды и будет вести блаженную обычную для него жизнь, а тот, кто этого не сумеет, во втором рождении сменит свою природу на

¹⁸³ См.: Гомер. Илиада / пер. с древнегреч. Н. Гнедича; предисл. В. Ярхо; примеч. С. Ошерова. М.: «Художественная литература», 1978. С. 153.

¹⁸⁴ Brisson L. How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology. P. 39.

¹⁸⁵ См.: Курциус Э. Р. Европейская литература и латинское Средневековье. Т. II. 2-е изд. С. 215: «Как известно, в Средние века из сочинений Платона знали только Тимея».

женскую. Если же он и тогда не перестанет творить зло, ему придется каждый раз перерождаться в такую животную природу, которая будет соответствовать его порочному складу, и конец его мучениям наступит лишь тогда, когда он, решившись последовать вращению тождества и подобия в себе самом, победит рассудком многообразную, имеющую присоединиться к его природе смуту огня и воды, воздуха и земли, одолеет их неразумное буйство и снова придет к идее прежнего и лучшего состояния».¹⁸⁶ Заметим, что идея искажения образа, «тождественного в себе самом», рассматривается в данном отрывке в нравственных терминах, как *извращение*. Тема деградации творения по мере его отдаления от изначального образца была продолжена Макробием в комментарии на «Сон Сципиона» (I, 14, 15): «... раз из высшего Бога возникает Ум, из Ума — Душа, а Душа создает и наполняет жизнью все последующее, и раз одно блистание озаряет все и проявляется повсюду, как одно лицо во многих, поставленных в ряд, зеркалах; и раз все следует друг за другом в непрерывной последовательности, *вырождаясь по мере движения вниз (курсив мой. — К. К.)*, то внимательному наблюдателю откроется, что от высшего Бога до последнего осадка вещей [тянется], сплетаемая воедино взаимными узами, нигде не разрушаемая связь. Это и есть золотая цепь Гомера, которую, как напоминает Поэт, бог приказал свесить с неба на землю».¹⁸⁷

В раннем христианском богословии, которое было знакомо с «Тимеем» благодаря сочинениям Филона Александрийского,¹⁸⁸ тезис о метаморфозе всякого рода как о нравственной деградации получает дальнейшее развитие. Специфика отношения к язычеству Аврелия Августина, как подчеркивает в своем исследовании Л. Баркан, состоит в том, что он рисует картину «небесной бюрократии», где множественность богов, их постоянная связь с земным миром и способность менять собственный облик для совершения аморальных действий

¹⁸⁶ Платон. Собрание сочинений в 4 т., Т. 3 / пер. с древнегреч.; общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; авт. вступ. ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; примеч. А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994. С. 444–445.

¹⁸⁷ Цит. по: Петрова М. С. Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в поздней античности. С. 247.

¹⁸⁸ См.: Herren M. The Anatomy of Myth: The Art of Interpretation from the Presocratics to the Church Fathers. P. 153.

являются доказательствами несовершенства языческой модели.¹⁸⁹ Бог же, соответственно, — единичен, тождественен себе и находится за пределами мира (хотя и продолжает поддерживать его). Любое изменение человеком собственной природы — метаморфоза — становится, таким образом, недопустимым искажением образа Божьего. Подобные представления разделяли и другие деятели церкви времен патристики. Амвросий Медиоланский писал, что «те, кто были созданы по образу и подобию Божьему, не могут становиться животными».¹⁹⁰ Таким образом, в христианском богословии к прежней цепочке добавляется еще один член: Бог—мужчина—женщина—животное.

Комментарии на «Метаморфозы» являются наилучшим источником для изучения отражения идеи иерархичности творения в средневековом мировоззрении. Рассмотренная нами оппозиция «Бог и человек» (или «Бог и тварь Божия») выражается в мифографической традиции в двух популярных топосах: «женского несовершенства» (или «деградации» из мужчины — в женщину) и бестиализации, то есть фатальной утраты человеком собственной человеческой природы, превращения его в животное.

Вторая оппозиция — «Бог и мир» — связана с идеей «золотого века» как последовательной смены эпох, от идеального «золотого» состояния к нынешнему — «железному», максимально несовершенному. Образ «золотого века» восходит к поэме Гесиода «Труды и дни» (90–92; 109), где автор говорит о последовательной смене *родов*. Термин встречается в «Энеиде» Вергилия (VI, 792–794) и, конечно, у Овидия в «Метаморфозах» (I, 89–90). Христианство, как известно, предложило собственную концепцию времени. Однако сам принцип «потерянного рая» сохраняется. Мир уже не тот, каким был прежде, и максимально далек от Бога. Прежде всего, мир непостоянен (неспокоен) и подвержен тлению. М. Херрен отмечает влияние неоплатонизма, с его представлением о материальном мире — неустойчивом и постоянно меняющемся, и мире форм — вечном и неизменном.¹⁹¹

¹⁸⁹ Barkan L. The Gods Made Flesh: Metamorphosis and the Pursuit of Paganism. P. 96–97.

¹⁹⁰ Цит. по: Ibid.; см. также Ориген и Григорий Нисский по данному вопросу: Ibid. P. 307.

¹⁹¹ Herren M. The Anatomy of Myth: The Art of Interpretation from the Presocratics to the Church Fathers. P. 110; Ibid. P. 148: «"Тимей" Платона дал христианам Бога, сотворившего мир».

Эта оппозиция представлена в сочинениях средневековья (в том числе, мифографических) в виде топосов нестабильности земного бытия и тщетности земной славы. Первая тема в рамках мифографической традиции нигде не выражена более отчетливо, чем в трактате Берхория «Морализованный Овидий» и связана с образом мира как бушующего океана; тема иллюзорности славы этого мира в средневековой рецепции античной мифологии наиболее последовательно отражена в традиции трактовки сюжета о Нарциссе и Эхо.

Проследим развитие этих идей в средневековой христианской мысли и их отражение в трактате Берхория, чтобы понять его внутреннюю логику.

2.2. Идея нравственной деградации человека как искажения образа Бога в средневековой мифографии и в трактате «Морализованный Овидий»

Вопрос отношения к женщине в средневековом обществе в настоящее время пользуется заслуженным интересом исследователей, связанным с актуальностью гендерной повестки.¹⁹² Обыкновенно признается наличие несоответствия между моральными требованиями, предъявляемыми христианской этикой, и тем образом женщины, который формируется все в той же среде образованного католического духовенства. А. В. Топорова называет корнем проблемы конфликт между «куртуазным» чувством и «христианской» любовью. Первая — плотская любовь — продиктована слепой страстью, вторая — любовь духовная — ведет к богопознанию. Особое значение в этом контексте имеет трактат Андрея Капеллана «О любви». А. В. Топорова пишет: «Свое теоретическое обоснование антифеминизм получает в третьей части трактата Андрея Капеллана, носящей название “Осуждение любви”, где автор советует остерегаться чувственной любви-сладогострастия, мешающей человеку любить Бога, и обрушивается на женщину, рассматривая ее как источник и оплот такой любви. Он утверждает, что женщина

¹⁹² Упомянем некоторые работы общего характера: MacHaffie B. Her Story: Women in Christian Tradition. Philadelphia: Frotress Press, 1986. — 183 p.; Schmitt P. P. (ed.). A History of Women in the West: I. From Ancient Goddesses to Christian Saints, 4th ed. Cambridge, Massachusetts; London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1994. — 572 p.; Minnis A., Voaden R. (eds.). Medieval Holy Women in the Christian Tradition c. 1100–c. 1500. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers n.v., 2010. — 748 p.; Bennett J., Karras R. (eds.). The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe. Oxford: Oxford University Press, 2013. — 640 p.

не может любить так же, как мужчина, поскольку она прежде всего ищет обогащения. Женщина наделяется в трактате самыми разнообразными пороками — она скупа, завистлива, ревнива, злоязычна, болтлива, прожорлива, лжива, склонна к стяжательству, неверна, непослушна, суетна, тщеславна, горда, распутна, открыта всякому злу. Все эти грехи достались ей в наследство от Евы, заранее запрограммировав женскую природу».¹⁹³ Подобной точки зрения придерживался и Боэций, отделявший духовную мистическую любовь от чувственной страсти.¹⁹⁴

Безусловно, наличие конфликта между куртуазной этикой и христианской моралью невозможно отрицать: эта тема получит свое развитие в средневековой литературе — в многочисленных фавлю, в творчестве Жана де Мена, Кристины Пизанской и других авторов. «Морализованный Овидий» Берхория также содержит немало примеров критики образа женщины в контексте повседневности (мы вернемся к ним в третьей главе). С нашей точки зрения, однако, проблема средневековой мизогинии имеет более глубокие философские и богословские корни и может быть объяснена через призму идеи иерархичности творения. В этой связи, в настоящем разделе мы сконцентрируем свое внимание не просто на примерах женоненавистничества в трудах средневековых мифографов (в том числе, Петра Берхория), но на случаях *сравнения* мужской и женской «природ» в данных сочинениях. Прежде всего, нас будет интересовать специфика интерпретации рассматриваемыми авторами тех мифологических сюжетов, в которых содержатся элементы превращения из мужчины — в женщину.

Анализу образа женщины в средневековой мифографической традиции посвящено специальное исследование К. Маккинли и ее статья 1996 года (в которой сравниваются трактовки десятой главы «Метаморфоз»)¹⁹⁵ Взгляды Берхория на предмет затрагиваются в работах К. Риверс и Дж. Чэнс,¹⁹⁶ делающей оригинальный вывод во фрейдистском ключе относительно мизогинии в

¹⁹³ Топорова А. В. Ранняя итальянская лирика. М.: Наследие, 2001. С. 115–116; рекомендуем также по теме: Лукасик В. Ю. Миф до Ренессанса: Античная мифология во французской поэзии позднего Средневековья.

¹⁹⁴ См.: Сапрыкин Ю. М. Чосер и Боэций // Л. М. Брагина. Античное наследие в культуре Возрождения. С. 184.

¹⁹⁵ McKinley K. L. Reading the Ovidian Heroine: “Metamorphoses” Commentaries 1100–1618; McKinley K. L. The Medieval Commentary Tradition 1100–1500 on “Metamorphoses 10”.

¹⁹⁶ Rivers K. Another Look at the Career of Pierre Bersuire; Chance J. Medieval Mythography, Volume 2: From the School of Chartres to the Court at Avignon, 1177–1350. P. 320–376.

рассматриваемом трактате: по мнению исследовательницы, сама *фабула* у Берхория обладает женской природой, она сокрыта и соблазнительна, как вульва, а потому требует того, чтобы быть открытой мудрым человеком и представленной на всеобщее обозрение.¹⁹⁷ На наш взгляд, Берхорий скорее развивает существующее в мифографической традиции представление о том, что женская природа является менее совершенной, чем мужская.

Пример подобного отношения встречаем в трактате-энциклопедии «О природе вещей» (“*De naturis rerum*”) монаха-августинца английского происхождения, позже переехавшего во Францию и преподававшего в Парижском университете, Александра Неккама (втор. пол. XII в.). Комментируя способность Тиресия изменять свой пол, автор безапелляционно заявляет: «Какой позор! Забыв достоинство своего пола, Тиресий все еще полон вожделения. Ведь мужское более предпочтительно по своей природе, но он позорно предпочел выродиться в женщину».¹⁹⁸ Заметим, что Неккам не рассуждает здесь о женщинах и мужчинах как таковых, но констатирует превосходство мужской *природы*.

Арнульф Орлеанский схожим образом трактует историю Орфея. После того как этот герой не сумел вывести свою возлюбленную из Аида, он отстранился от женской любви, взойдя на высокий холм. Овидий намекает на его гомосексуальность: «... Орфей избегал неуклонно женской любви. /.../ Стал он виной, что за ним и народы фракийские тоже, // Перенеся на юнцов незрелых любовное чувство, // Краткую жизни весну, первины цветов обрывают».¹⁹⁹ Арнульф пишет: «Он презирал женщин, то есть по-женски живущих и порочных, но направил свою любовь на мужчин, то есть на поступающих добродетельно. Поэтому невоздержанные женщины убили его, закидав камнями; поскольку не находились в согласии с ним. Ибо женщины более склонны к похоти и к пороку,

¹⁹⁷ Ibid. P. 376. “... in Bersuire, *fabula* itself is a female, integumental, a covering like the *vulva*, and therefore deceptive, seductive, and meant to be revealed or exposed by and to wise men”.

¹⁹⁸ Neckam Alexander. *De Naturis Rerum et De Laudibus Divine Sapientiae* / ed. T. Wright. London: Longman, Roberts, and Green, 1863. P. 67. “Pro dolor! sexus sui dignitatis immemor, Tiresiare desideravit. Mas erat beneficio naturae, sed in foeminam optavit turpiter degenerare”.

¹⁹⁹ Цит. по: Овидий. *Метаморфозы* / пер. с лат. С. В. Шервинского; примеч. Ф. А. Петровского. СПб.: Издательство АЗБУКА, 2019. С. 220.

чем мужчины».²⁰⁰ Обратим внимание на то, что женщины трактуются в первой части данного пассажа как «по-женски живущие [мужчины]»; то есть такие мужчины, которые, некоторым образом, «забыли о достоинстве своего пола».

В трактате «Морализованный Овидий» различие мужской и женской природ достигает в рамках мифографической традиции своей кульминации. Дж. Чэнс указывает на это, комментируя, например, интерпретацию мифа о рождении Паллады из головы Юпитера. Если Юпитер-разум рождает Палладу-мудрость, то Юнона-воля рождает Вулкана-страсть. Таким образом, подчеркивает Чэнс, взгляды Берхория согласуются с представлениями Аристотеля о том, что женский пол ниже мужского.²⁰¹ Его знакомство с трудами Аристотеля не доказано, но, как мы показали выше, Берхорий мог почерпнуть эту идею и из других источников.

Один из наиболее показательных примеров — трактовка Берхорием истории Ифис. Ее отец — царь Лигд, — не желавший иметь дочерей, в случае рождения девочки приказал принести ее в жертву. Телетуза, жена Лигда, послушавшись мужа, скрыла настоящий пол ребенка и воспитывала Ифис как сына. Когда пришел срок, Ифис полюбила девушку Ианту. После этого Телетуза и Ифис взмолились богам, и те действительно превратили последнюю в юношу. История закончилась счастливым браком. Берхорий рассуждает следующим образом: «Скажи, что этот царь, который не хочет иметь дочерей, то есть людей несовершенных, — это Христос. А его жена — это благочестивый прелат, связанный с ним духовной связью, и соединенный с ним, словно узами брака, водительством церкви. Поэтому дьявол предписывает сохранять женщин, а не мужчин: то есть порочных, а не добродетельных [людей], по примеру фараона из Исход, 1:22. Действительно, Христос желает, чтобы женщины, то есть нечестивые, были уничтожены прелатом, и чтобы они были лишены возможности наследовать Царствие Божие. /.../ Что же должен делать прелат, имеющий дочь, а не сына? Он должен взывать к милосердию на алтаре богини Исиды, то есть Блаженной Девы, через набожность, и совершать

²⁰⁰ Arnolfo d'Orléans. Un cultore di Ovidio nel secolo XII. P. 222. "... mulieres i. muliebriter viventes et viciosos vilipendit, sed amorem suum ad mares i. viriliter agentes transtulit. Unde mulieres eum quia de suo non errant consortio lapidantes occiderunt s. luxuriose. Mulieres siquidem proniores sunt in libidinem et vicia quam viri".

²⁰¹ Chance J. Medieval Mythography, Volume 2: From the School of Chartres to the Court at Avignon, 1177–1350. P. 369.

жертвоприношения посредством молитвы. И [наконец] случится так, что она превратится в сына».²⁰²

Миф о Кениде, которую изнасиловал Нептун, после чего она была превращена в юношу Кеня, которому не могло повредить никакое оружие, интерпретируется схожим образом: «Примени это ко многим [людям], которые изначально являются женщинами, то есть нежными и слабыми. Но бог моря Нептун, то есть Бог Отец или Дух Святой, соединяется с ними посредством милосердия, и превращает их в мужчин, то есть в людей смелых и твердых, которых не способно пронзить никакое оружие, то есть никакая скорбь, происходящая от невоздержанности. Как это было очевидно в случае апостолов и многочисленных мучеников через сошествие Духа Святого. Ведь до сошествия [Духа Святого] они были слабее женщин, а после него сделались крепче самых стойких».²⁰³ Отметим снова, что Берхорий, точно так же как Александр Неккам и Арнульф Орлеанский, говорит не о женщинах и мужчинах, а о мужской природе, «испорченной» определенными женскими качествами, позже «восстановленной». В своих аллегорических интерпретациях женских мифологических образов он действует в логике предшествующей мифографической традиции, выражающей, в свою очередь, общее мировоззренческое представление эпохи о подчиненном положении женской природы по отношению к мужской природе (истоки которого могут быть обнаружены уже в произведениях античных философов).

Интерпретация мифа о превращении соблазненной Юпитером Каллисто в медведицу разгневанной Юноной дает представление о дальнейшей «деградации» и без того искаженной человеческой природы — до полной утраты собственной идентичности: «Так действительно происходит, когда человек каким-либо образом

²⁰² Bersuire Pierre. *Reductorium morale*, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus. P. 146. “Dic quod talis rex qui non vult habere filias id est personas imperfectas est Christus. Uxor autem eius est bonus praelatus ipsi spiritualiter copulatus: & in eodem regimine ecclesiae cum eo quasi matrimonialiter coniugatus. Quia diabolus praecipit servari foeminas & non viros id est malos & non bonos exemplo pharaonis. Exo. I. Christus vero vult quod foeminae id est mali interficiantur: & de successione regni ecclesiae per praelatum tollantur. /.../ Quid igitur debet facere praelatus filiam habens & non filium? Debet in ara deae Isis id est beate virginis per devotionem supplicare: & oratione sacrificia offerre: & sic continget quod in filium commutabitur”.

²⁰³ Ibid. P. 166. “Istud applica de multis: qui primo sunt foeminae id est molles & foeminei. Sed Neptunus deus maris id est deus pater vel spiritussanctus cum ipsis per gratiam cohabitat: & in viros id est in personas fortes & stabiles eos mutat quos nullum ferrum id est nulla tribulatio per impatientiam penetrat: sicut de apostolis & multis martyribus apparuit per adventum spiritussancti: quia ante adventum fuerunt foemini debiliores: & post quibuscunque constantibus fortiores”.

блудит с дьяволом через грех. /.../ Без сомнения, он превращается из женщины — в медведицу, поскольку утрачивает рациональный образ мысли и действия, заимствуя у медведицы звериный и плотский».²⁰⁴ Этот сюжет связан с топосом бестиализации — то есть утратой человечности вследствие морального падения, максимальным искажением образа Божьего, выражающимся в изменении физического тела. «Несовершенная» женская природа занимает, в этом смысле, промежуточную позицию между мужской и животной природой.

Топос бестиализации — то есть изображение нравственно деградировавшего человека в виде животного — берет свое начало, как подчеркивает Д. Брамбл в специальном разделе своего словаря интерпретаций сюжетов античной мифологии, задолго до христианской эры. Исследователь упоминает описание Эриний в «Эвменидах» Эсхила; образ Исава из Бытие, 25:25 (и констатация принципиального отличия человека от животного в Бытие, 1:26–27). Разумеется, многочисленные эпизоды подобного рода содержатся в «Метаморфозах» Овидия. Раннехристианские авторы, начиная от Павла (2 Коринфянам, 3:17–18; Колоссянам, 3:9–10) развивают идею человека как отражения образа Божьего.²⁰⁵ Лактанций, к примеру, пишет о достоинстве человека и выдвигает идею духовной борьбы с «внутренним зверем» (комментируя подвиги Геркулеса, I, 9, 5): «Я предпочел бы, чтобы Геркулес обратился от сладострастия, разнузданности, алчности и высокомерия, достиг той доблести, которая уподобляет Богу. Ведь более славным следует считать того, кто одолел необузданную, заключенную в себе самом дикую ярость, нежели того, кто победил льва».²⁰⁶

Имплицитно содержащаяся в произведениях некоторых христианских авторов времен патристики, идея о том, что грех превращает людей в животных

²⁰⁴ Ibid. P. 52. “Sic vere accidit quod quando aliqua persona cum Diabolo fornicatur per peccatum /.../: ipsa pro certo de foemina in ursam mutatur: quia humanam figuram. id est rationabiles motus & conditiones amittit: & ursinos. id est bestiales & carnales induit”.

²⁰⁵ См.: Brumble H. D. Classical Myths and Legends in the Middle Ages and Renaissance: A Dictionary of Allegorical Meanings. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1998. P. 363–365. Кроме того, полезной является глава в: Barkan L. The Gods Made Flesh: Metamorphosis and the Pursuit of Paganism. P. 94–136; см. некоторую библиографию по данному вопросу: Ibid. P. 310. Частный случай бестиализации описан у Курциуса, про «метафору обезьяны»: Курциус Э. Р. Европейская литература и латинское Средневековье. Т. II. 2-е изд. С. 207–210.

²⁰⁶ Лактанций. Божественные установления. Книги I–VII / пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель В. М. Тюленева. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2007. С. 56–57.

впервые была выражена прямо в «Утешении философией» Боэция в связи с мифом о превращении Цирцеей спутников Улисса в свиней (III, 4): «Справедливо то, что порочные хотя и сохраняют внешность человека, однако уподобляются животным по душевным качествам».²⁰⁷ Боэций поясняет (III, 3): «Уклоняющееся от блага перестает существовать, поэтому злые люди перестают быть теми, кем были прежде. О том, что они были людьми, свидетельствует лишь сохранившийся у них облик человеческого тела. Но поскольку они погрязли в пороке, их человеческая природа утрачена. Если верно то, что только добрые нравы могут вознести кого-нибудь над людьми, то из этого с необходимостью вытекает, что отвергших условие человеческого существования порочность, по справедливости, столкнет ниже человеческого рода. Следовательно, обезображенного пороками, как ты видишь, нельзя считать человеком. Томится ли жадной чужого богатства алчный грабитель? — Скажешь, что он подобен волку в своей злобе и ненасытности. Нагло нарываясь на ссору? — Сравнишь с собакой. Замышляет втайне худое, злорадствует незаметно для других? — Подобен лисице. /.../ Итак, все они, лишившись добрых нравов, теряют человеческую сущность, вследствие чего не могут приобщиться к Богу и превращаются в скотов».²⁰⁸

Тему развивает Исидор Севильский в последней главе одиннадцатой книги «Этимологий» — «О трансформациях» (“De transformatis”, 11, 4): упоминаются жертвы Цирцеи и некоторые другие мифологические сюжеты, содержащие элемент бестиализации. Автор делает заключение — вследствие совершения многочисленных злодеяний, внешний вид преступников меняется, и они полностью превращаются в диких зверей.²⁰⁹ Епископ Шартра и видный теоретик образования XII века Иоанн Солсберийский говорит о том, что, поскольку человек есть образ Божий, его нравственная деградация приводит к искажению этого образа: «Как разумное творение становится звероподобным, так и образ Творца,

²⁰⁷ Боэций. Утешение философией / пер. В. И. Уколовой, М. Цейтлина; вступит. ст. А. В. Маркова; прим. В. И. Уколовой. М.: РИПОЛ классик, 2020. С. 167.

²⁰⁸ Там же. С. 164–165.

²⁰⁹ Isidore of Seville. The Etymologies / transl., introduction, notes by S. A. Barney, W. J. Lewis, J. A. Beach, O. Berghof. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 246.

неким схожим образом, трансформируется в животное. Так человек лишается своего [человеческого] достоинства».²¹⁰ Подобный подход накладывает на человека еще большую ответственность за свое нравственное состояние.

Само собой, топос бестиализации был взят на вооружение всеми основными мифографами, особенно теми, кто занимался изучением «Метаморфоз» Овидия. Уже Арнульф Орлеанский повторяет восходящую к Боэцию интерпретацию мифа о превращении спутников Улисса: «Цирцея, названная дочерью Солнца, потому что она была очень красива, при помощи своих заклинаний превратила спутников Улисса в животных. /.../ Гневливые становятся львами, нечистые — свиньями, завистливые — оленями».²¹¹ Иоанн де Гарландия в своих «Покровах Овидия» (“*Integumenta Ovidii*”), комментируя историю Ликаона отмечает: «Если Аркас²¹² является волком, он является волком по причине [своей] волчьей свирепости. Ведь ты можешь быть волком, если имеешь качества волка».²¹³ Звериная природа Ликаона подчеркивается и в трактовке, представленной в анонимной поэме «Морализованный Овидий».²¹⁴

Особого внимания заслуживает энциклопедия Александра Неккама «О природе вещей» (“*De naturis rerum*”). Вещи для Неккама, близко к неоплатонизму, являются лишь отражением, отпечатком трансцендентной реальности. Поэтому метаморфоза всякого рода описывается у него в терминах порчи: рассуждения по поводу изменчивости и иллюзорности этого мира превращаются в морализации на тему духовной жизни человека.²¹⁵ Например, говоря о хамелеоне: «Окрас он имеет пестрый и в разное время различный. Так, что с какой бы вещью он не сблизился — становится одного с ней цвета. Он не может принимать на себя [только] два цвета — красный и белый. Остальные принимает с легкостью. /.../ Хамелеон может

²¹⁰ Ioannis Saresberiensis. Policratici, Tom. I / ed. C. I. Clemens, A. M. Webb. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1909. P. 19. “Sic rationalis creatura brutescit, sic imago Creatoris quadam morum similitudine deformatur in bestiam, sic a conditionis suae dignitate degenerat homo”.

²¹¹ Arnolfo d’Orléans. Un cultore di Ovidio nel secolo XII. P. 227. “Circe filia solis dicta quia pulchra fuit, incantationibus suis socios Ulixis in feras mutavit /.../ faciendo leones i. iracundos, quosdam sues i. immundos, quosdam cervos i. invidos”.

²¹² Аркасом назван сам Ликаон. Вероятно потому, что он считался царем Аркадии.

²¹³ John of Garland [Giovanni di Garlandia]. *Integumenta Ovidii*. P. 42. “Si lupus est Arcas, lupus est feritate lupina // Nam lupus esse potes proprietate lupi”.

²¹⁴ См.: Pairet A. Recasting the “Metamorphoses” in Fourteenth-Century France: The Challenges of the “Ovide moralisé” // J. G. Clark, F. T. Coulson, K. L. McKinley (eds.). *Ovid in the Middle Ages*. P. 98–99.

²¹⁵ См.: Barkan L. *The Gods Made Flesh: Metamorphosis and the Pursuit of Paganism*. P. 124–125.

напомнить тебе льстеца, который в состоянии сообразовать себя со многими людьми, но не с непорочными и справедливыми. Белый цвет означает невинность, красный — пламя милосердия».²¹⁶

Представление о необходимости идентичности образа разделял и Жан де Мен — автор второй части аллегорической поэмы «Роман о Розе» (17495–17504): «Есть на Земле один закон: // Он был, и вечно будет он. // Причин никак не изменить. // А следствий их не отменить. // И оттого все существа // Живут по признаку сродства, // И все родят себе подобных // Последователей природных: // Те будут рядом с ними жить, // Чтоб все дела их довершить».²¹⁷

В трактате «Морализованный Овидий» тема изменения облика как нравственной деградации занимает особое место. Комментируя учение Пифагора, представленное в XV главе «Метаморфоз», где говорится о различных превращениях, происходящих в природе, Берхорий дает ключ к пониманию своей позиции: «Овидий приводит и множество других [примеров], при помощи которых Пифагор желает продемонстрировать разнообразие и непостоянство вещей, перечисляя произведения природы. И все эти [примеры] наилучшим образом доказывают, что всякая вещь подвержена тлению и что в этом мире нет ничего постоянного: потому что мы видим, что все вещи естественным образом бесконечно видоизменяются. Поэтому о Боге, который один не подвержен изменению, говорится в Псалмы, 101:27–28: “... Ты переменишь их, и изменятся; но Ты — тот же...”».²¹⁸ Сравним с Боэцием («Утешение философией», III, IX): «О Зодчий мира и движенья побудитель мудрый, // Строитель вдохновенный, что порядком правит вечным, // Ты пребываешь неподвижным в собственном величье!».²¹⁹

²¹⁶ Neckam Alexander. De Naturis Rerum et De Laudibus Divine Sapientiae. P. 69. “Color varius et in momenta mutabilis, ita ut cuicumque rei se conjunxerit, concolor ei fiat. Colores duo sunt quos fingere non valet, rubeus et candidus; caeteros facile mentitur. /.../ Chamaeleon tibi designet adulatorem, qui cum pluribus se conformet, innocentibus tamen et justis se non conformat. Albedo innocentiam, rubor ignem caritatis designat”.

²¹⁷ Гийом де Лоррис, Жан де Мен. Роман о Розе. Средневековая аллегорическая поэма / пер. и комм. И. Б. Смирновой. М.: ГИС, 2007. С. 516.

²¹⁸ Bersuire Pierre. Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus. P. 184. “Et alia plura ponit Ovidius ex quibus Pythagoras varietatem & mutabilitatem rerum vult ostendere: naturae opera recitando. Ex istis omnibus optime probatur quod omnia subsunt vanitati & quod nihil est stabile in hoc mundo: quia naturaliter omnia videmus continue variari Ideo de Deo qui solus est immutabilis dicitur in Psal. Mutabis eos & mutabuntur tu autem idem ipse es”.

²¹⁹ Боэций. Утешение философией. С. 122.

Если Бог — единственно неизменен, а «в этом мире нет ничего постоянного» (“*nihil est stabile in hoc mundo*”), то дьявол, будучи «князем мира сего», — с необходимостью обладает свойством изменчивости. Так, бог природы и плодов Вертумн, менявший свой облик чтобы соблазнить нимфу Помону, олицетворяет дьявола: «Или скажи это о дьяволе, который знает, как принимать различные формы и как изменять себя посредством различных искушений и недомолвок, чтобы обманывать людей». ²²⁰ Берхорий рассуждает в логике Исидора Севильского, писавшего (VIII, 19): «Сатана по латыни означает “противник” (“*adversarius*”) или “изменник” (“*transgressor*”). Ведь он является противником, который враждебен истине, и всегда восстает против добродетелей святых. Он же является изменником, поскольку, будучи законченным лицемером, не устоял в истине, в которой был создан. Является и искушителем, потому что требует, чтобы была испытана невинность праведников, как написано в Книге Иова». ²²¹ Представление о дьяволе как об «отце лжи» связывается, таким образом, с тезисом о его непостоянстве.

Общее неодобрение идее трансформации Берхорий высказывает в связи с тремя персонажами, способными изменять свой облик (Протеем, Ахелоем и Дриопой): «По-видимому, существует три типа людей, лишь на короткое время задерживающихся в одном и том же состоянии, но постоянно переходящих от образа к образу, от природы к природе. Это фальшивые друзья, двуличные льстецы и предатели, которые суть непостоянны и презирают стабильность. Действительно, в одно время такие [люди] кажутся мужчинами из-за [своей] стойкости, в другое — женщинами из-за слабости; иногда — быками из-за гордыни, иногда агнцами через смирение; порой змеями по причине благоразумия, в иное время — овцами через простоту. Короче говоря, эти люди обладают изменчивой природой». ²²² В этом

²²⁰ Bersuire Pierre. *Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus*. P. 181. “Vel dic de Diabolo qui scit diversas formas induere & sub diversis temptationibus & dissimulationibus se mutare: ut homines decipiat”.

²²¹ Isidorus Hispalensis. *Opera Omnia, T. III, Etymologiarum Libri X, priores / (ed.) F. Arevalo. Romae: Typis Antonii Fvlgonii, 1798*. P. 378–379. “Satanas in latinum sonat adversarius, sive transgressor: ipse enim est adversarius, qui est veritatis inimicus: et semper Sanctorum virtutibus contraire nititur: ipse et transgressor, quia praevaricator effectus in veritate, qua conditus est, non stetit: idem et tentator, quia tentandam iustorum innocentiam postulat: sicut in Iob scribitur”.

²²² Bersuire Pierre. *Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus*. P. 134. “Sic videntur esse tria genera personarum quae in eodem statu minime perseverant. Immo de figura in figuram: conditione in conditionem mutantur. Et isti sunt falsi amici: & adulatores duplices et proditores. qui sunt inconstantes: & perseverantiae contemptores. Tales enim

пассаже мы скорее имеем примеры олицетворения (наделения предметов окружающей действительности личностными качествами), чем бестиализации (аллегорической трактовки образов животных, под которыми подразумевается тот или иной тип человеческого поведения или личности). Однако уже здесь речь идет об утрате человеком собственной идентичности вследствие греха. Человек, не обладающий качеством «постоянства», рискует, таким образом, превратиться в животное.

Примеры непосредственно бестиализации в трактате «Морализованный Овидий» многочисленны. Приведем лишь некоторые из них. Соглашаясь с Иоанном де Гарландией в том, что обладающий волчьей природой сам становится волком, Берхорий пишет о людях, подобных Ликаону: «Такие люди в итоге превращаются в волков, поскольку они обладают волчьими качествами из-за того, что становятся великими и известными разбойниками».²²³ Трактовка мифа о спутниках Улисса, восходящая к Боэцию, близка к интерпретации Арнульфа Орлеанского (откуда, вероятно, она и была заимствована в пересказе), однако имеет ряд характерных особенностей: события мифа очевидным образом описываются в христианских терминах (осуществляется христианизация античного мифа). Возникает излюбленный образ Берхория — мира как бушующего океана. Он пишет: «Цирцея, которую называют дочерью Солнца, может обозначать мирское процветание; потому что всякое благополучие возникает с благоволения Солнца, то есть по милости Божьей. Еще известно, что она правит островом в море, поскольку она [действительно] занимает определенное место в море этого мира. Итак, она — та, кто меняет облик, свойства и качества людей, превращая их из людей — в свиней, то есть из [людей] разумных [делая] сладострастников».²²⁴

nunc videntur esse viri per fortitudinem nunc foeminae per debilitatem. nunc tauri per superbiam: nunc agni per humilitatem: nunc serpentes per prudentiam: nun oves per simplicitatem. Et breviter tales sciunt conditiones variae transformare”.

²²³ Ibid. P. 38. “Isti finaliter in lupos mutantur quia conditiones habent lupinas inquantum raptores magni & notorii efficiuntur”.

²²⁴ Ibid. P. 174. “Circe potest significare mundi prosperitatem quae filia solis dicitur: quia omnis prosperitas a soleid est a Deo dispensative nascitur. In maris etiam insula dicitur regnare: quia ista in mari huius mundi solet tantummodo locum habere. Ista igitur est quae hominum facies figuras & conditiones mutat ipsoque de hominibus in porcos id est rationalibus in voluptuosos transformat”.

Подобным образом трактуются мифы о превращении Пиерид в сорок (это разговорчивые люди, не боящиеся отстаивать собственное мнение перед более мудрыми);²²⁵ об Окироне, ставшей лошадью (символизирует похотливых людей);²²⁶ о Мидасе, получившем от Аполлона ослиные уши после того, как недолжным образом рассудил его спор с Марсием (олицетворяет глупцов, больше доверяющих простакам, чем знатокам богословия).²²⁷ В качестве частного случая бестиализации можно рассматривать истории превращения героев в элементы неживой природы. Например, Горгоны, превращающие людей в камни (символизируют дьявола, делающего грешников каменными через недостаток в них благочестия).²²⁸ Справедливости ради стоит отметить, что в трактате встречаются и случаи «положительной бестиализации»: Коронида, превращенная в ворону, описывается как человек, принявший монашеские обеты и буквально облачившийся в черное.²²⁹ В этом примере речь идет не об искажении человеческой природы, но о ее качественном изменении, переходе в новое состояние «смерти для мира». Подобные случаи, впрочем, немногочисленны и никак не влияют на общую концепцию: приобретая звериные качества вследствие греха, человек перестает быть образом и подобием Творца, и превращается в животное.

Принимая во внимание сказанное выше, становится более понятной специфика отношения средневекового человека к феномену уродства. Как отмечает Д. Брамбл, христианская традиция представляет нравственно совершенных героев внешне безупречными, тогда как злодеи всегда изображаются уродливыми и звероподобными: физическая привлекательность является отражением степени нравственного совершенства.²³⁰ В том же ключе рассуждает и У. Эко в своей «Истории уродства»: человек судит о прекрасном и безобразном относительно некоторого образца, которым является он сам.²³¹ Мы же

²²⁵ Ibid. P. 90.

²²⁶ Ibid. P. 58.

²²⁷ Ibid. P. 158.

²²⁸ Ibid. P. 85.

²²⁹ Ibid. P. 55.

²³⁰ Brumble H. D. *Classical Myths and Legends in the Middle Ages and Renaissance: A Dictionary of Allegorical Meanings*. P. 364.

²³¹ См.: Эко У. *История уродства* / перев. с итал. А. А. Сабашниковой, И. В. Макарова, Е. Л. Кассировой, М. М. Сокольской. М.: Слово/Slovo, 2007. С. 15.

предпочитаем говорить не об особом эстетическом чувстве, присущем Средневековью, но искать основания этого чувства в предшествующей философской и богословской традиции. Человек плох не потому, что он некрасив; он некрасив, потому что плох; «обезображенного пороками, — как пишет Боэций, — нельзя считать человеком». Тема физического уродства, хотя Петр Берхорий и не испытывает к ней особенного интереса, находит отражение в трактовке образа Вулкана: «Вкратце, уродство Вулкана, то есть [уродство] похоти, столь велико, что он был низвергнут с небес вместе с падшими ангелами, и был принят на земле, то есть [среди] людей грешных и смертных».²³²

Идея нравственной деградации человека как искажения образа Бога, проходящая через всю традицию средневековой мифографии, находит свое выражение в трактате «Морализованный Овидий» и представлена в нем в топосах «женского несовершенства» и бестиализации. Обе темы объединены представлением об иерархичности творения, восходящем к образу «золотой цепи» Гомера, «Тимею» Платона и средневековым неоплатоническим комментариям. Человек, созданный по образу и подобию Творца, в зависимости от степени своего нравственного падения, «вырождаясь по мере своего движения вниз», теряет свой первоначальный облик, и становится сначала женоподобным, а потом и звероподобным.

2.3. Бог и мир в трактате «Морализованный Овидий»

Помимо оппозиции «Бог и человек», в трактате Берхория, как своего рода энциклопедии средневекового миропонимания, находит отражение оппозиция «Бог и мир». Бог мыслится в рамках средневековой мифографической традиции, испытавшей сильное влияние неоплатонизма, в категориях единичности, вечности и постоянства, тогда как мир — в категориях множественности, непостоянства и тленности. Уже Боэций, принимавший участие в решении задачи по сохранению и

²³² Bersuire Pierre. Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus. P. 75. “Et breviter: tanta est turpitude Vulcani id est concupiscentiae quod de coelo cum malis angelis est electa & in terra id est inter peccatores & terrenos est recepta”.

приспособлению достижений античной мысли к христианскому мировоззрению,²³³ в своем «Утешении философией», по словам В. И. Уколовой: «стремился выразить всю нестабильность земного бытия, государственного устройства, земных благ, человеческих отношений, наконец, самой жизни».²³⁴ «Варии» Флавия Кассиодора, как отмечает исследовательница, могли быть попыткой поиска некой устойчивости среди «бушующего моря невзгод» (по его собственному выражению).²³⁵

Этот дух разочарования в земной жизни, обусловленный, возможно, непростой социокультурной ситуацией поздней Античности, был впоследствии сообщен Средневековью. Уже в XII веке Гуго Сен-Викторский, вполне в духе Августина с его разделением на «град земной» и «град небесный»,²³⁶ сравнивал земную жизнь с местом ссылки,²³⁷ а папа Иннокентий III был известен как автор сочинения «О презрении к миру, или о ничтожестве человеческой жизни».²³⁸

В трактате «Морализованный Овидий» критика земного бытия представлена в образе мира как бушующего океана. Как и в случае с топосами «женского несовершенства» и бестиализации, интерпретации Берхория, касающиеся этой темы, могут быть подвергнуты обобщению и систематизации. Аллегорическая трактовка истории Данаи — типичный пример подобного рода. Берхорий пересказывает события мифа более подробно, чем они представлены в «Метаморфозах» Овидия: добавлен эпизод спасения Данаи «царем Италии» (по версии Берхория; согласно общему представлению — царем Полидектотом, который правил островом Сериф в Греции): «Или скажи, что Юпитер — это мир, который, при помощи золота, то есть преходящих благ, развращает Данаю, то есть грешную душу. Так, что ее отец — дьявол — запирает ее в ящик греховного поведения и отправляет ее скитаться по бушующему морю жизни. Но ее находят рыбаки, то есть

²³³ Уколова В. И. Античное наследие и культура раннего Средневековья (конец V – начало VII века). С. 30.

²³⁴ Там же. С. 4–5.

²³⁵ Там же. С. 5.

²³⁶ Там же. С. 64.

²³⁷ Hexter R. Ovid in the Middle Ages: Exile, Mythographer, and Lover. P. 420–421.

²³⁸ Сапрыкин Ю. М. Чосер и Бозций. С. 184.

проповедники, и вверяют ее, обращенную посредством покаяния, своему царю, то есть Христу, который любит ее и опекает словно родную [дочь]». ²³⁹

В интерпретации мифа о Дедале и Икаре морская метафорика дополнена образом мира как лабиринта: «Скажи, что Дедал — это грешник, которого Минос, то есть дьявол, запер в лабиринте грехов и благ этого мира, и обложил его столь многочисленными пороками, что он не смог найти путь к бегству по суше. /.../ Итак, что же будет делать такой [человек]? Если кто-либо желает выбраться, он должен взять крылья созерцания, подняться и взлететь посредством [этого] созерцания к небесным царствам, и [затем] переправиться и миновать бушующее море мира посредством презрения [к нему]. Истинно, так он сможет выйти из лабиринта мира или греха и освободиться из-под власти дьявола». ²⁴⁰

Земной мир в любом случае видится Берхорию как беспокойное и опасное место, полное преходящих благ и искушений. Подобное отношение усиливается образом кораблекрушения. Показательна трактовка эпизода войны Энея с Турном. Турн хотел сжечь флот Энея, но Кибела превратила корабли последнего в морских нимф; с тех пор они помогают судам, терпящим крушение, за исключением греческих: «Если хочешь, скажи, что эти корабли обозначают грешников, терпящих кораблекрушение в море этого мира из-за [своих] грехов. Турн, то есть дьявол, намеревается в конечном итоге сжечь их в пламени вожделения в настоящем и огнем Геенны в будущем. Но иногда бывает так, что, посредством любви Божьей, по милосердию Божьему воскресшие, они становятся нимфами, то есть хорошими и добродетельными [людьми]. Поскольку в своем прежнем греховном состоянии [эти люди] претерпели множество тягот осуждения, [теперь] они склонны к состраданию другим людям, терпящим кораблекрушение и

²³⁹ Bersuire Pierre. *Reductorium morale*, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus. P. 83. “Vel dic quod Iupiter est mundus qui mediante auro id est divitiis temporalibus Danaen id est animam peccatricem corrumpit: ita quod pater eius Diabolus ipsam in cista malae consuetudinis includit & per mare fluxibilis vitae ipsam vagabundam dimittit. Piscatores tamen id est praedicatores reperiunt ipsam & regi suo id est Christo ipsam per poenitentiam conversam praesentant qui ipsam tanquam propriam diligit & custodit”.

²⁴⁰ Ibid. P. 127–128. “Dic quod Daedalus est peccator quem Minos idem Diabolus in labyrintho viciorum et bonorum huius mundi inclusit: & ipsum tot criminibus circumuolluit: quod viam in terram exeundi non invenit. /.../ Quid igitur faciet talis? Si vult exire necesse est quod alas contemplationis accipiat & quod sursum ad coelestia regna per contemplationem avolet et ascendat: & per contemptum mare fluctuosi saeculi transeat & transcendat. Sic enim poterit quis a labyrintho saeculi vel peccati exire: & a dominio Diaboli transilire”.

погибающим от грехов. /.../ Однако справедливо, что они не должны помогать грекам, то есть демонам, и оплакивать обреченных».²⁴¹ Похожим образом Берхорий интерпретирует эпизод, когда греки, во время похода на Трою, убили лань в роще Дианы и богиня не давала их флоту попутного ветра: «Скажи что богиня, разгневанная на греков, — это Божественная природа, презиращая человеческий род, поскольку принадлежавшая ей лань, то есть природа человека, была убита первыми родителями через недозволенный укус. Поэтому все мы застряли посреди моря этого мира, не в состоянии получить гражданство рая».²⁴²

Непостоянство мира связывается в трактате с представлением о тленности земного бытия, тщетности земной славы. Данные темы не всегда четко разграничены. Они обе связаны с представлением о несовершенстве мироздания и оппозицией «Бог и мир». Средневековая мифографическая традиция, через сочинения неоплатоников, от Боэция до Александра Неккама, унаследовала подобный пессимистический взгляд на мир. Сам Берхорий едва ли может быть отнесен к неоплатоникам или к какой бы то ни было философской школе, его кругозор достаточно ограничен. В его произведении находят отражение стереотипы, характерные для середины XIV в., а сам он даже не пытается быть оригинальным и иметь свою особую точку зрения.

Представление о тщете земного бытия было типичным для Средневековья, пишет М. Е. Грабарь-Пассек. Французский автор «Песни об Александре» Лампрехт (XII в.), о жизни которого практически ничего не известно, по случаю смерти великого полководца пишет о нем такие слова (7120–7128): «Не больше двенадцати лет он правил. // Потом ему дали яд // И у него ничего не осталось // Из всего, что он завоевал, // Кроме семи пядей земли; — // А это получает и любой бедняк, // Который родился на свет».²⁴³ Эпиграфом к роману служит сентенция царя

²⁴¹ Ibid. P. 180. “Dic si vis quod naves istae significant peccatores quos in mundi huius pelago per vitia naufragantes: Turnus id est Diabolus finaliter igne concupiscentiae in praesenti: & igne Gehennae in futuro nititur concremare. Sed quandoque fit quod per Dei misericordiam fiunt nymphae id est bonae & virtuosae per gratiam vivificatae: quae quia in primo statu peccati multa damnationis pericula passae fuerant: aliis naufragantibus & per peccata pereuntibus moventur ad compassionem. /.../ Verum tamen graecos id est daemones non debent iuvare: nec deflere damnatos”.

²⁴² Ibid. P. 164. “Dic quod Dea irata contra graecos est divinitas contra genus humanum indignata: pro eo quod cerva eius id est humana natura a primis parentibus fuerat per morsum vetitum interfecta. Quapropter in mari huius mundi omnes arrestati eramus: nec ad occupandam civitatem Paradisi procedere poteramus”.

²⁴³ Цит. по: Грабарь-Пассек М. Е. Античные сюжеты и формы в западноевропейской литературе. С. 223–224.

Соломона «Суета сует!».²⁴⁴ Вальтер Шатильонский высказывается в похожем ключе: «... Был мир ему тесен, // Ныне же довольно ему и гробницы, вкопанной в землю. // Выстроен дом в пять пядей длиной; благородное тело // Ныне покоится в нем, землей покрытое скудной».²⁴⁵

В средневековой мифографической традиции идея иллюзорности материального мира и тщетности земной славы, как утверждает Л. Виндж в своей монографии 1967 года, связывается с мифом о Нарциссе и Эхо.²⁴⁶ История интерпретации сюжета начинается с Климента Александрийского. Рассуждая в своем трактате «Педагог» об «искусстве наведения красоты», он, со ссылкой на 2 Коринфянам, 4:18, осуждает женщин, пользующихся косметикой, подчеркивая, что они больше заботятся о «видимых» вещах, тогда как Логос заповедует стремиться не к видимому, но к невидимому: поскольку видимое временно, а невидимое — вечно. Так и Нарциссу, говорится далее, не принесло счастья созерцание собственного отражения.²⁴⁷

Большое влияние на христианскую рецепцию мифа оказал Плотин, видящий в образе Нарцисса душу, обманутую великолепием этого преходящего мира. В «Первой эннеаде» Нарцисс описывается как тот, кто «хватается за образ, желая овладеть им, как если бы он был чем-то действительно существующим». Далее следует морализация Плотина: «Так же и держащийся красивых тел, уже не телом, но душой погрузится в темную бездну, где его ум будет безрадостен, и там пребудет слепым в Аиде».²⁴⁸

В XII веке история интерпретации образа была продолжена в произведениях Иоанна Солсберийского и Александра Неккама. Оба указанных автора испытали сильное влияние неоплатонизма. В трактате «Поликратик» Иоанн Солсберийский осуждает тех, кто, потакая собственному тщеславию, отказывается понимать «истинную природу вещей», сравнивая таких людей с Нарциссом: «Так [и] Нарцисс

²⁴⁴ Там же. С. 224.

²⁴⁵ Цит. по: Там же. С. 227.

²⁴⁶ Vinge L. The Narcissus Theme in Western Literature up to the Early 19th Century; См. также: Nightingale J. A. From Mirror to Metamorphosis: Echoes of Ovid's Narcissus in Chrétien's Erec et Enide. P. 47–82.

²⁴⁷ См.: Vinge L. The Narcissus Theme in Western Literature up to the Early 19th Century. P. 36.

²⁴⁸ Плотин. Первая эннеада / пер. с лат., вст. ст., коммент. Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004. С. 238.

в баснях, пока он был очарован своим пустым отражением, превращается в цветок, и в то время как он неразумно глядит на самого себя, по-детски бесплодно пропадает [его] цветущее состояние».²⁴⁹ Александр Неккам, предвосхищая крылатое “*Sic transit gloria mundi*” (немного переделанная цитата немецкого мистика XV в. Фомы Кемпийского), пишет в своей энциклопедии «О природе вещей»: «Действительно, под Нарциссом подразумевается пустая слава, которая вводится в заблуждение собственной тенью. Ведь пока тщеславие без меры восхищается собой и с избытком хвалит [себя], оно обманывается собственной бесплодностью (*vanitate*). /.../ Наконец, он превратился в цветок; потому что проходит земная слава. И остается только одно имя. Где [теперь] слава цезарей?».²⁵⁰

В аллегорическом комментарии Арнульфа Орлеанского Нарцисс символизирует надменного человека, чрезмерно увлеченного собственной тенью (под которой подразумевается «пустая слава» этого мира): «Действительно, говорят, что Нарцисс любил свою тень; потому что он предпочитал собственное превосходство всем [прочим] вещам».²⁵¹ Тот же сюжет встречаем в поэме Иоанна де Гарландии «Покровы Овидия»: «Нарцисс — это юноша, введенный в заблуждение славой этого мира».²⁵² Тема иллюзорности земной славы поднимается и в поэме «Морализованный Овидий» на старофранцузском языке.²⁵³

Берхорий при трактовке рассматриваемого сюжета строго придерживается традиционной линии: «С уверенностью [скажу], [что] эти [люди, подобные Нарциссу], — [это люди], видящие в источнике тень земного благополучия и превосходство своего положения: все [эти вещи], которые проходят, словно тень.

²⁴⁹ Ioannis Saresberiensis. Policratici, Tom. II / ed. C. I. Clemens, A. M. Webb. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1909. P. 247. “*Sic Narcisus in fabulis, dum vana sua imagine capitur, abit in florem et, dum seipsum imprudenter aspicit, flos sine fructu pueriliter evanescit*”.

²⁵⁰ Neckam Alexander. De Naturis Rerum et De Laudibus Divine Sapientiae. P. 67. “*Per Narcissum enim inanis designatur gloria, quae umbra sui ipsius fallitur. Vanitate enim sui ipsius decipitur inanis gloria, dum se ipsam nimis miratur et nimis commendat. /.../ Tandem in florem mutatur, quia evanescit mundana gloria, et ipsum nomen solum superest. Ubi est gloria Caesarum?*”.

²⁵¹ Arnolfo d’Orléans. Un cultore di Ovidio nel secolo XII. P. 209. “*Narcissus vero umbram suam dicitur amavisse quia excellenciam suam cunctis rebus pretulit*”.

²⁵² John of Garland [Giovanni di Garlandia]. Integumenta Ovidii. P. 49. “*Narcissus puer est quem mundi gloria fallit*”.

²⁵³ См.: Knoespel K. J. Narcissus and the Invention of Personal History. P. 52.

Книга премудрости Соломона, 5.²⁵⁴ Они так горячо любят [эту тень], и так прославляют себя в этой [тени], что безвозвратно теряют жизнь души».²⁵⁵ Идея иллюзорности и тленности земного бытия (как и рассмотренное ранее представление о непостоянстве мира) выражена в трактате «Морализованный Овидий» вполне отчетливо, что позволяет нам говорить об определенном мироощущении его автора.

Если морская метафорика Берхория создает образ человека оставленного, заброшенного в мир с его искушениями и удовольствиями, колышимого свирепой стихией, способной поглотить его, погубить его душу, то тема тленности земного бытия, напротив, представлена в метафорике цветка или цветочного луга, как чего-то хрупкого, иллюзорного, ускользающей тени, того, чем невозможно обладать. Эти два аспекта — активный и пассивный — создают единый образ несовершенного мира, отпавшего от своего идеального состояния «золотого века» и максимально далекого от Бога. Образ цветочного луга встречается, например, в трактовке мифа об Орфее. Когда Эвридика, его возлюбленная, собирала цветы на лугу, она была ужалена змеей, из-за чего и скончалась, попав в Аид. Блага этого мира уже не поглощают человека в представленной трактовке Берхория, но он сам стремится к ним: «Или скажи, что Орфей — это грешник, который, конечно, теряет свою жену, то есть душу, из-за укуса змеи, то есть через искушение дьявола. [Это происходит] пока она беззаботно стремится к сбору цветов, то есть к сбору непостоянных [и] преходящих благ. И тем не менее, он вновь возвращает ее в духовном смысле, когда спускается в ад посредством размышления и через сладостную песнь молитвы».²⁵⁶

Скорее всего, Берхорий основывает свою интерпретацию на рассуждениях Арнульфа Орлеанского, который аллегоризирует сам факт сошествия Орфея в Аид:

²⁵⁴ Книга Премудрости Соломона, 5:8–9: «Какую пользу принесло нам высокомерие, и что доставило нам богатство с тщеславием? Все это прошло как тень и как молва быстротечная».

²⁵⁵ Bersuire Pierre. *Reductorium morale*, liber XV, cap. ii–xv: *Ovidius moralizatus*. P. 71. “Pro certo isti in fonte mundanae prosperitatis videntes umbram & eminentiam status sui quae omnia transeunt sicut umbra. Sapientiae V. Ita feruenter ipsam diligunt: & se in ea ita glorificant: quod animae vitam perdunt”.

²⁵⁶ Ibid. P. 147. “Vel dic quod Orpheus est peccator: qui scilicet morsu serpentis id est Diaboli temptatione uxorem suam id est animam perdit dum indiscrete ad colligendum flores id est ad congreganda fluxibilia temporalia intendit sed tamen ipsam spiritualiter recuperat quando ad inferos per considerationem descendit & per orationem dulciter modulatur”.

«... когда он счел преходящие и ложные блага этого мира надежными и истинными, он нисшел в подземное царство и [спустился] к [людским] порокам, то есть [сам] обратился ко греху. Не только мыслью, но и делом он развратился».²⁵⁷

Когда Дриопа собирала цветы, она сорвала лист лотоса, которым была сама нимфа Лотос. В наказание она была превращена в дерево. Берхорий пишет: «Скажи это против молодых людей, которые привыкли собирать цветы и услаждать себя богатствами и удовольствиями [этого] мира, часто посещая озера, полные воды, то есть наслаждений. Иногда они теряют [свой] человеческий облик, то есть разум и милосердие».²⁵⁸

В трактовке мифа об Иксионе и Юноне Берхорий подчеркивает ничтожность мирского процветания, сравнивая его с облаком. Чтобы избавить себя от настойчивых приставаний Иксиона, богиня Юнона создала облако, похожее на себя. После того как Иксион возлег с этим облаком, от этого союза родились кентавры. Предлагается следующая морализация: «Богиня богатства Юнона может означать благоприятную судьбу, которая заведует материальным благополучием. Под поклонником Юноны Иксионом я подразумеваю честолюбивого богача, который пытается соединиться с Юноной, поскольку он страстно желает высокого положения и славы, и нагло домогается этого. Под облаком я понимаю земное процветание, которое затуманивает умы людей и лишает их света мудрости и истины. Под кентаврами я понимаю нечестивых подчиненных и официальных лиц, о которых говорят, что они были рождены из воздуха, поскольку они происходят от ветра и пустой страсти. Говорят, что они имеют двойную природу: лошадиную, поскольку они кажутся распущенными, и человеческую, поскольку они непостоянные и испорченные».²⁵⁹

²⁵⁷ Arnolfo d'Orléans. Un cultore di Ovidio nel secolo XII. P. 222. "... cum bona huius seculi transitoria et falsa, durabilia et vera esse diiudicat, ad inferos et ad vicia descendit i. ad vicia declinat non tantum cogitatione sed etiam opere divertit".

²⁵⁸ Bersuire Pierre. Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus. P. 144. "Dic istud contra personas iuenculas: quae dum flores volunt colligere: & se mundi divitiis: & deliciis delectare: & stagna aquarum id est deliciarum frequentare: solent quando que faciem humanam id est rationem & gratiam perdere".

²⁵⁹ Ibid. P. 138. "Iuno dea divitiarum potest figurare prosperam fortunam quae divitias administrat per Ixionem secretarium Iunonis intelligo divitem ambitiosum: qui Iunoni copulari desiderat: in quantum fortunam & gloriam summe optat & ad hoc Importune laborat: per nubem intelligo mundi prosperitatem quae mentes hominum obnubilat: & luce sapientiae & veritatis eos privat: per centauros intelligo malos subditos & officiales qui ex aura geniti dicuntur. In quantum ex vento & vana affectione generantur. Geminae dicuntur esse naturae: scilicet equinae in quantum videntur esse luxuriosi & humanae in quantum sunt inconstantes & perversi".

Выводы по главе. В трактате Берхория «Морализованный Овидий» нашли отражение общие представления эпохи Средневековья об иерархичности творения и несовершенстве мира. По отношению к человеку как божественному творению, Бог мыслится образцом, а искажение его образа оценивается в нравственных терминах. В произведении Берхория, точно так же, как и в произведениях других христианских мифографов, это связывается с идеями «женского несовершенства», то есть с «деградацией» мужской природы до «женского» состояния, и бестиализации, то есть полной утраты человеческого облика вследствие греха. По отношению к миру Бог представляется трансцендентным идеальным бытием, а мир, как его оппозиция и бледная копия, описывается в категориях непостоянства и тленности, поэтому в трактате Берхория возникают образы «бушующего океана мира», «лабиринта мира», «цветочного луга мира», земное процветание сравнивается с туманом. Эти идеи находят свое наиболее последовательное выражение в сочинениях средневековых неоплатоников, оказавших большое влияние на мифографическую традицию в целом. Однако, придерживаясь методологии нашего исследования, мы предпочитаем говорить не о влиянии неоплатонизма на христианскую культуру (которого невозможно отрицать), а об истории отражения в сочинениях средневековых авторов определенных общих мест или топосов. В трактате «Морализованный Овидий» находят отражение определенные мировоззренческие установки, свойственные европейской культуре в целом, выходящие далеко за пределы конкретных философских или богословских систем.

В своем труде Берхорий не высказывает никаких личных предпочтений. Можно сказать, что в его работе отсутствует творческий элемент. Но представленные в трактате интерпретации отдельных мифологических сюжетов поддаются обобщению и систематизации. Предполагаемое использование материала из «Морализованного Овидия» в проповедях говорит о том, что эти интерпретации могли быть приняты аудиторией и легко поняты, по крайней мере, не встретили бы существенного возражения, так как отражали существовавшие

стереотипы. Поэтому в некотором смысле можно рассматривать трактат Берхория как своеобразную энциклопедию средневекового миропонимания.

3. Трактат Петра Берхория «Морализованный Овидий» в социально-историческом и социокультурном контексте

3.1. Антииудаизм в трактате «Морализованный Овидий» в контексте средневековой христианской антииудейской полемики

Трактат «Морализованный Овидий», как мы уже отмечали во Введении, имеет ярко выраженную социальную окраску, проявляющуюся в критике определенных групп населения: евреев, женщин, представителей светской и церковной власти. Впервые на это обратил внимание Р. Левайн, подчеркнув в своем исследовании 1989 года, что Петр Берхорий, по сравнению с анонимным автором поэмы «Морализованный Овидий» на старофранцузском, в гораздо более резком тоне отзывается о евреях и женщинах.²⁶⁰ Вопрос о социально-историческом контексте рассматриваемого труда Берхория поднимает Дж. Чэнс, говоря о том, что «политическое прочтение мифа» выделяет трактат на общем фоне средневековой мифографии; критика власть имущих и женщин, содержащаяся в трактате, объясняется обстоятельствами жизни и особенностями личности автора.²⁶¹ Л. В. Евдокимова выдвигает гипотезу о возможном сочувствии Берхория францисканскому ордену в их споре с папой по вопросу о бедности Христа и апостолов.²⁶² Мы склонны согласиться с оценкой Б. Смолле: Петр Берхорий скорее является «сатириком», чем автобиографом.²⁶³ С нашей точки зрения, в своем труде он не высказывает собственных позиций, а представляет стереотипную, лишённую индивидуальных черт, общепринятую картину социальной реальности.

Однако антииудаизм трактата «Морализованный Овидий» обладает собственной спецификой. Важным методологическим аспектом ее рассмотрения является отделение аллегорических интерпретаций от моральных. Первые отсылают к событиям библейской истории и к «жизни христианской души», вторые

²⁶⁰ Levine R. Exploiting Ovid: Medieval Allegorizations of the "Metamorphoses". P. 197–213.

²⁶¹ Chance J. Medieval Mythography, Volume 2: From the School of Chartres to the Court at Avignon, 1177–1350. P. 363–364; 322–325; 333–334.

²⁶² Евдокимова Л. В. «Морализованный Овидий» Берсюира: целевая аудитория, экзегетический и идеологический контекст. С. 58–59.

²⁶³ Smalley B. English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century. P. 261.

имеют в виду критику стереотипов повседневности. Петр Берхорий упоминает иудеев исключительно в первом — аллегорическом — контексте. Еврейский народ для него является не элементом повседневности, а коллективным персонажем новозаветных событий: иудеи не узнали, не приняли, распяли Христа, и наказаны за это рассеянием. В трактате Берхория отсутствуют намеки на популярные средневековые обвинения против евреев: в осквернении гостий, ритуальном убийстве христианских детей и прочем.

Тем не менее, *интерес* Берхория к этой теме обусловлен, как мы считаем, современной ему социокультурной ситуацией. Вернувшееся в 1315 году, с разрешения Людовика X, из изгнания 1306 года, еврейское население Франции испытывало на себе постоянное давление, выливавшееся в конкретные действия против него со стороны христианского общества и властей: кровавые наветы и казни; «крестовый поход пастухов» 1320 года; обвинение в отравлении колодцев 1321 года.²⁶⁴ Как отмечает Дж. Коэн, к 1334 году во Франции практически не осталось людей, исповедующих иудаизм.²⁶⁵ Но память о них, безусловно, была жива и составляла элемент культурной жизни.

«Иудейский народ» упоминается Берхорием уже в одной из его трактовок сюжета о Ликаоне из первой главы «Метаморфоз»: «Кажется, что под Ликаоном справедливо понимают народ иудеев. Ведь известно, что высочайший Юпитер — Божий Сын — снизошел на землю, приняв человеческий облик посредством Боговоплощения. /.../ Он пожелал лично посетить дом Ликаона, то есть народ иудеев. Но поскольку упомянутый народ приготовил ему ложе смерти (без сомнения, это крест, где они хотели придать его смерти) — он был превращен в волка. Ибо иудеи, конечно, сделались, подобно волкам, бегущими и блуждающими [с места на место], поскольку они попытались предать смерти Божьего Сына».²⁶⁶

²⁶⁴ Дубнов С. М. История евреев в Европе: от начала их поселения до конца XVIII века: в 4-х т., Т. 2. М.: Мосты культуры, 2003. С. 207–211.

²⁶⁵ Cohen J. The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism. Ithaca, London: Cornell University Press, 1982. P. 186.

²⁶⁶ Bersuire Pierre. Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus. P. 38. “Recte Lychaon videtur fuisse populus iudaeorum. Constat enim quod summus Iuppiter dei filius assumpta humana imagine per incarnationem ad terram noscitur descendisse. /.../ Domum Lychaonis id est populum iudaeorum voluit personaliter visitare. sed quia dictus populus eidem praeparavit lectum mortis scilicet crucem ubi eum voluit morte ferire: ideo mutatus est in lupum: quia scilicet facti sunt iudaei fugaces & vagabundi ad modum lupi propter mortem quam dei filio attemptaverunt”.

Мотив скитания евреев воплотился в средневековой литературе и искусстве в фигуре Агасфера, обреченного на вечное изгнание за то, что он, по легенде, отказался помочь Иисусу на его пути на Голгофу.

Тема непринятия еврейским народом воплотившегося Христа встречается в трактате Берхория достаточно часто. Интерпретация истории Актеона, превращенного Дианой в оленя и растерзанного собственными псами, следующая: «Этот Актеон обозначает Сына Бога, который, вместе со своими попутчиками, то есть патриархами и пророками, управлял множеством собак, то есть народом иудеев, которые изначально могут называться собаками из-за [своей] неистовой жестокости. /.../ Но, изменившийся подобным образом, он не был узнан своими собаками, то есть народом иудеев, и своими спутниками, то есть первосвященниками. /.../ Напротив, его товарищи, то есть первосвященники, возбудили народ против него и в итоге убили его».²⁶⁷

Важно отметить, что мы не обнаруживаем подобного интереса к евреям ни в «Аллегориях» Арнульфа Орлеанского, ни в «Покровах Овидия» Иоанна де Гарландии, ни в других мифографиях XII – начала XIII веков (таких как Третий Ватиканский мифограф, например), ни в более ранних мифографических сочинениях Средневековья. Арнульф Орлеанский, к примеру, предлагает следующую трактовку упомянутой выше истории Актеона: «Очевидно, что охотник Актеон, в середине дня, то есть в середине собственной жизни, увидел нагую Диану, то есть осознал, что охота является голым, то есть губительным [занятием]. /.../ Но хотя он [и] избежал опасности охоты, он все-таки не прекратил любить собак, на кормление которых он напрасно потратил почти все свои средства. Итак, по этой причине он был растерзан собственными собаками».²⁶⁸

²⁶⁷ Ibid. P. 66. “Iste Acteon significat dei filium: qui una cum comitibus suis id est patriarchis & prophetis canes plurimos id est iudaeorum populum gubernavit qui propter rabiem crudelitatis dicti canes a principio potuerunt. /.../ Sed sic mutatus a canibus suis id est a populo iudaeorum: & a suis comitibus id est principibus sacerdotum: non fuit cognitus: /.../ immo comites eius. id est principes sacerdotum populum contra eum excitaverunt: & ipsum finaliter occiderunt”.

²⁶⁸ Arnolfo d’Orléans. Un cultore di Ovidio nel secolo XII. P. 208. “Re vera Acteon venator de media die id est de medio sue etatis vidit Dianam nudam id est consideravit venationem nudam esse id est inutilem. /.../ Sed cum periculum venandi fugeret affectum tamen canum non dimisit. Quos inaniter pascendo fere omnem substantiam perdidit. Ob hanc ergo causam a canibus suis fuit dilaceratus”.

Эта интерпретация, восходящая к «Мифологиям» Фульгенция (III, 3), была почерпнута Арнульфом, вероятно, из Третьего Ватиканского мифографа (7.3).

Объединяет трактовку мифов о Ликаоне и Актеоне у Берхория общее объяснение: мифы толкуются как аллегория того, что иудеи не узнали или не приняли Иисуса Христа. Христианская вера, отвергнутая «избранным» народом, была передана язычникам, которые «благодарно» приняли и сохранили ее. Эти мотивы не раз повторяются в его труде. Трактую миф о рождении Бахуса, который был взят Юпитером у погибшей Семелы и передан на воспитание нисейским нимфам, Берхорий пишет: «Этот Бахус, то есть добродетель веры, был отнят у [Семелы] и отдан нисейским нимфам, то есть язычникам. И действительно, Бог Отец отнял католическую веру у народа иудеев, и вверил ее языческому народу, который охотно принял ее, покрыл и украсил вечнозеленым плющом, то есть философией и знанием язычников. Поэтому язычники с тех пор посвятили плющ, то есть свои философские занятия, Бахусу, то есть вере. От Матфея, 21:43».²⁶⁹

Схожим образом понимается в трактате история Филемона и Бавкиды: они олицетворяют собой язычников, которые единственные приняли Юпитера и Меркурия, то есть Бога Отца и Бога Сына, тогда как все остальные в городе, то есть иудеи, отвергли их.²⁷⁰ Берхорий не только комментирует здесь историю Боговоплощения, но и косвенным образом оправдывает свой собственный интерес к античной мифологии.

Тема еврейского народа, не принявшего Христа, затрагивается в еще одном важном для мифографической традиции сочинении, написанном, как и труд Берхория, в первой половине XIV века во Франции — анонимной поэме «Морализованный Овидий» (“Ovide moralisé”) на старофранцузском языке. Центральной темой представленных в поэме интерпретаций является тема Боговоплощения.²⁷¹ Соответственно, упоминания еврейского народа, распявшего

²⁶⁹ Bersuire Pierre. Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus. P. 68. “Bacchus autem iste id est virtus fidei ab ipsa est sublatus: & nymphis nyseidibus id est populis gentilibus est traditus: et commissus Constat enim quod deus pater fidem catholicam a populo iudaeorum abstulit: ipsamque gentili populo commisit: qui ipsam gratanter recepit & hedera semper virenti id est philosophia & gentiliu scientia ipsam vestivit & ornavit. Ita quod ex tunc ipsa gentilitas ipsi Baccho id est fidei: suam ederam id est suas philosophicas scientias dedicavit. Mathei.XXI”.

²⁷⁰ Ibid. P. 132.

²⁷¹ Levine R. Exploiting Ovid: Medieval Allegorizations of the “Metamorphoses”. P. 198–199.

Христа, в этом произведении встречаются достаточно часто. Актеон, растерзанный собственными псами, к примеру, трактуется как Христос, убитый иудеями (3604–3669).²⁷² Берхорий, как уже упоминалось выше, имел в виду данную поэму при работе над одной из редакций своего труда. При этом говорить о полной идентичности интерпретаций этой темы в обоих сочинениях не приходится: трактовки Берхория более пространны, разнообразны и (как отмечает Р. Левайн) гораздо менее снисходительны к еврейскому народу, чем представленные в поэме.

Значительный интерес анонимного автора поэмы «Морализованный Овидий» и Петра Берхория к евреям, по сравнению с мифографическими работами их предшественников, объясняется, на наш взгляд, актуальностью этой темы для Франции середины XIV века, связанной с постепенным ухудшением отношения к евреям в средневековой Европе после IV Латеранского собора 1215 года. Как отмечает Г. Грец, именно понтификат Иннокентия III, созвавшего этот собор, является отправной точкой и идеологической основой полномасштабных и систематических преследований евреев в средневековой Европе.²⁷³ По выражению С. М. Дубнова, «неорганизованная юдофобия XII века /.../ сменилась в XIII веке юдофобией организованной».²⁷⁴ Сильная католическая церковь первой половины XIII века стремилась объединить под своей властью подконтрольные ей территории, создавая идеологическую основу для всехристианского единства, в котором иудейскому населению более не находится места.²⁷⁵ Помимо утверждения на IV Латеранском соборе особого еврейского знака, первая половина XIII века была отмечена возникновением двух монашеских орденов — доминиканцев и францисканцев, — принимавших непосредственное участие в деятельности инквизиции.²⁷⁶ По утверждению Дж. Коэна, радикализация церковной политики по отношению к евреям начиная с XIII века связана именно с деятельностью

²⁷² *Ovide moralisé: Poème du commencement du quatorzième siècle*, Vol. 1 / ed. C. de Boer. Amsterdam: Johannes Muller, 1915. P. 295.

²⁷³ Грец Г. История евреев с древнейших времен до настоящего: в 12-ти т., т. 8 / под ред. В. Шершевского. М.: Издательство В. Секачев, 2010. С. 21.

²⁷⁴ Дубнов С. М. История евреев в Европе: от начала их поселения до конца XVIII века. С. 8.

²⁷⁵ Grayzel S. *The Church and the Jews in the XIII Century: A Study of their Relations During the Years 1198–1254, Based on the Papal Letters and the Conciliar Decrees of the Period*. N.Y.: Hermon Press, 1966. P. 83.

²⁷⁶ Грец Г. История евреев с древнейших времен до настоящего. 26–27.

нищенствующих орденов.²⁷⁷ Последнее обстоятельство особенно важно для нас, учитывая францисканское прошлое Берхория, без сомнения, оказавшее влияние на его взгляды.

В целом, в отношении к иудеям богословов Средневековья можно выделить два основных момента: иудеи, находящиеся в подчиненном положении по отношению к христианам, должны были тем самым демонстрировать истинность католической веры (так, одним из символов победы христианства над иудаизмом должен был служить «Каинов знак»²⁷⁸). В то же время церковь не оставляла надежды на «покаяние и обращение» иудеев. Аврелий Августин, как подчеркивает Дж. Коэн, не удалял иудеев за пределы христианского мира, отводя им определенную роль — быть хранителями ветхозаветной традиции, что само по себе гарантировало им выживание среди христиан.²⁷⁹ Фома Аквинский писал: «... из соблюдения иудеями своих обрядов, в которых образно представлена наша вера, происходит то благо, что мы получаем свидетельство нашей веры от недругов и как бы в образах перед нами предстает то, во что мы верим. И поэтому иудеев, насколько речь идет об их обрядах, следует терпеть».²⁸⁰

Таким образом, признавалась необходимость «терпеть» существование иудеев рядом с христианами до «конца времен», пока не произойдет «чудо» их обращения в христианскую веру, которое станет предвестием второго пришествия Христа.²⁸¹ Об этом писал еще Павел Послании к Римлянам, 11:25–26: «... ожесточение произошло в Израиле отчасти, до времени, пока войдет полное число язычников; и так весь Израиль спасется...».

Богословская надежда на принятие иудеями христианства в конце времен нашла отражение в трактате «Морализованный Овидий» в аллегорической трактовке сюжета о Тиресии, побывавшем поочередно и мужчиной, и женщиной. Овидий повествует о том, что Тиресий ударил посохом совокупляющихся змей,

²⁷⁷ Cohen J. The Friars and the Jews. P. 32.

²⁷⁸ Дубнов С. М. История евреев в Европе: от начала их поселения до конца XVIII века. С. 6.

²⁷⁹ Cohen J. The Friars and the Jews. P. 21.

²⁸⁰ Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. V: Вторая часть Второй части. Вопросы 1–46. Билингва латинско-русский / пер. с лат., под ред. Н. Лобковица, А. В. Апполонова. М.: КРАСАНД, 2015. С. 135.

²⁸¹ Барон С. У. Социальная и религиозная истории евреев: в 18-ти т., т. 9 / пер. с англ. Л. Черниной. М.: Книжники, 2021. С. 19.

после чего принял женский облик. Через семь лет он вновь ударил тех же змей, вернув себе прежний вид. Петр Берхорий интерпретирует эту историю следующим образом: Тиресий символизирует «иудейский народ», «не пожелавший признать совокупающихся змей», то есть богочеловеческую природу Христа, и превратившийся за это в «женщину», то есть впавший в «несовершенное состояние». В контексте рассматриваемой темы особенно важен следующий пассаж «Морализованного Овидия»: «Поэтому я утверждаю, что этот Тиресий, то есть народ иудеев, отпал от мужского состояния, то есть от добродетели веры и [от] совершенства, и был изменен в женское состояние, то есть в род несовершенный и непостоянный. Таким образом, необходимо, чтобы они пребывали в женском, то есть в несовершенном состоянии семь лет, то есть до скончания времен. И все же этот упомянутый народ увидит змей и уверует в двойную природу Христа и ударит, и приведет в беспокойство самого [Христа] слезами и покаянной молитвой. И случится так, что этот народ вновь обратится в мужчину, то есть станет добродетельным и верным, и возвратится из [состояния] женского несовершенства (*ex malicia foeminea*)».²⁸²

Начиная с XIII века отношение церкви к евреям становится менее терпимым. Это было связано с кампанией по дискредитации Талмуда, инициаторами которой был папа Григорий IX и его преемник Иннокентий IV.²⁸³ Критике начинают подвергаться религиозные практики раввинистического иудаизма, что поставило под сомнение само право евреев находиться внутри христианского мира.²⁸⁴ Евреи с точки зрения церкви перестают быть носителями аутентичной ветхозаветной традиции и выполнять положенные им функции, а потому не могут больше рассматриваться в качестве членов «тела Христова».²⁸⁵ Особое место в распространении такого подхода занимали нищенствующие ордена, которые

²⁸² Bersuire Pierre. *Reductorium morale*, liber XV, cap. ii–xv: *Ovidius moralizatus*. P. 68–69. “Ideo dico quod iste Tyresias id est populus iudaeorum a virili conditione id est a fidei virtute & perfectione cecidit & in naturam foemineam id est in gentem imperfectam & instabilem mutatus fuit: ita quod per septennium id est per universitatem temporum: ipsos in foemineo statu id est imperfecto persistere oportebit. Veruntamen iste populus praedictos serpentes videbit & duplicem Christi naturam credet ipsumque lachrymis & oratione poenitendo percutiet & movebit. Et sic fiet quod populus iste in virum iterum convertetur id est virtuosus & fidelis efficietur & ex malicia foeminea revertetur”.

²⁸³ Chazan R. *Reassessing Jewish Life in Medieval Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 151–152.

²⁸⁴ Cohen J. *The Friars and the Jews*. P. 96–97.

²⁸⁵ *Ibid.* P. 256.

начинают активно вмешиваться во внутреннюю жизнь иудейских общин, настаивая на цензуре Талмуда и предпринимая попытки насильственных проповедей в синагогах.

Дж. Коэн сообщает в своем исследовании о существовании особой традиции христианской мысли, видевшей свою главную цель в «освобождении» христианского общества от представителей талмудического иудаизма: либо путем их обращения в христианство, либо путем изгнания. Одними из виднейших представителей этого направления были доминиканцы Раймунд де Пеньяфорт, Раймунд Мартини и Пабло Христиани, предложившие программу миссии среди евреев, включавшую в себя попытки опровержения раввинистических текстов.²⁸⁶

В отличие от Августина, гарантировавшего евреям безопасность внутри христианского мира, представители данной «школы» и их последователи, такие как францисканец Николай де Лира, считали, что, поскольку евреи якобы перестали придерживаться ветхозаветной традиции, разработав некие «новые» учения, они более не могут пользоваться благосклонностью христианских властей и церкви.²⁸⁷ Позиция Раймунда Мартини состояла в том, что евреи отвергли свой собственный Закон и Пророков, которые указывали на Христа; то есть они были не просто «слепы», но «злонамеренны в своем упрямстве».²⁸⁸ Раймунд де Пеньяфорт также утверждал, что поскольку талмудический иудаизм «извратил» ветхозаветную традицию, ему нет места в современном христианском обществе.²⁸⁹

Второй папа авиньонского периода Иоанн XXII придерживался амбивалентной политики по отношению к евреям: не допуская прямого насилия по отношению к ним, он настаивал на том, что они должны находиться в подчиненном положении и в изоляции; известно также, что он инициировал сожжение Талмуда в 1321 году.²⁹⁰

²⁸⁶ Ibid. P. 168–169.

²⁸⁷ Ibid. P. 170.

²⁸⁸ Ibid. P. 145.

²⁸⁹ Ibid. P. 164.

²⁹⁰ Stow K. Popes, Church, and Jews in the Middle Ages: Confrontation and Response. Burlington, VT: Ashgate, 2007. P. 290–291.

Учитывая повышенный интерес церкви XIII–XIV веков к евреям, особенно в среде монашествующих, не удивительно, что сюжеты на подобную тему повсеместно встречаются в документах указанного периода. Не стал исключением и «Морализованный Овидий» Берхория. Однако, несмотря на частые упоминания в тексте трактата еврейского народа, Берхорий не ставил своей целью критику современного ему иудаизма, хотя, конечно, любые проявления антисемитизма были направлены против иудеев-современников, поскольку на них проецировались. В отличие от таких авторов, как Раймунд де Пеньяфорт, Раймунд Мартини, Николай де Лира и других, Петр Берхорий не удаляет иудеев за пределы христианского мира. Следуя логике Августина, он по-прежнему надеется на их «обращение» в «конце времен», подтверждая тем самым их право быть членами мистического «тела Христова».

3.2. Специфика моральных интерпретаций в трактате Берхория: социальная критика повседневной действительности

Папа Григорий I Великий, ставивший перед собой задачу пропаганды христианства среди вчерашних представителей варварского язычества, писал о необходимости дифференцированного отношения к пастве: высокое богословие предназначалось для верхушки клириков и образованных людей, а для широких масс «оказывается необходимой проповедь, которая должна была носить как можно более простой и доходчивый характер».²⁹¹ Сочинение Григория Великого «Диалоги» оказало заметное влияние на средневековую агиографическую литературу и легло в основу многих сочинений подобного рода, в частности, «Золотой легенды».²⁹² Получают распространение жития святых, дававшие людям пример праведной жизни и удовлетворявшие жажду чуда.²⁹³ В. И. Уколова отмечает, что в отличие от представителей античности, творцы европейской христианской культуры обращались в своих сочинениях не к представителям интеллектуальной элиты, а к «простому народу», демонстрируя тем самым

²⁹¹ Уколова В. И. Античное наследие и культура раннего Средневековья (конец V – начало VII века). С. 186.

²⁹² Там же. С. 194.

²⁹³ Там же. С. 186–187.

совершенно новый тип мировоззрения и мировосприятия.²⁹⁴ Э. Ауэрбах связывает это с переоценкой риторического «низкого» стиля в христианской культуре (феномен “*sermo humilis*”): в свете крестной жертвы Христа, самые незначительные на первый взгляд события, эпизоды повседневной действительности (*такие как препоясывание Христа полотенцем; пример мой. — К. К.*) возвышаются до вселенского масштаба, приобретают универсальный характер. Проще говоря, появляется возможность говорить о великих вещах простым языком, о которой не знали римляне. Отсюда и приближение стиля проповеди к обыденной речи.²⁹⁵

В XI веке в рамках цистерцианского ордена возникает феномен *exempla*,²⁹⁶ оказавший определенное влияние на христианскую гомилетику. Ж. Л. Гофф характеризовал «*exemplum*» как «короткий рассказ, выдаваемый за истинный и предназначенный для того, чтобы быть включенным в какую-либо речь (обычно проповедь) с целью убедить аудиторию с помощью спасительного урока».²⁹⁷ Первоначально запись «примеров» не велась с целью проповеди среди широких масс верующих. В период с XI по XII века *exempla* представляли собой сборники анекдотов, описывающих не вполне обыкновенные (с вмешательством чудесного) эпизоды из жизни монахов и простых людей. Эти рассказы в основной своей массе распространялись в монашеской среде (особенно — среди монахов-цистерцианцев) и предназначались для того, чтобы предоставить братьям по ордену положительные примеры служения и поведения в рамках ордена.

Первым известным сборником цистерцианских *exempla* считается «Собрание примеров и чудес Клерво», написанный между 1165 и 1174 годами приором Иоанном.²⁹⁸ Цистерцианец Адам Персенский писал, примерно в 1187 году, что беседа с монахами ордена для их наставления «должна вестись о вещах духовных, то есть о тайнах Писания или о примерах из жизни святых. /.../ И это он должен

²⁹⁴ Там же. С. 195.

²⁹⁵ См.: Ауэрбах Э. Историческая топология / пер., предисл. Д. С. Колчигина; под. ред. Ф. Б. Успенского. М.: Издательский дом ЯСК, 2022. С. 249; и главу “*sermo humilis*” в целом.

²⁹⁶ См.: Кислин К. Б. Особенности использования античных сюжетов в средневековых *exempla* // Манускрипт. 2019. Т. 12. № 11. С. 215–219.

²⁹⁷ Мула С. Средневековые цистерцианские *exempla*: между филологией и историей // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2013. № 3 (33). С. 115.

²⁹⁸ Там же. С. 117.

проповедовать не иначе как заимствуя примеры из Священного Писания, или на собственных примерах, показывая узкую и трудную дорогу, к жизни ведущую».²⁹⁹

Дальнейшее развитие «примеров» связано, во-первых, с их переосмыслением членами цистерцианского ордена, и, во-вторых, с рецепцией *exempla* нищенствующими орденами (францисканцами и доминиканцами) и включением их в проповедь мирянам начиная с конца XIII – начала XIV веков. Важную роль в процессе перехода от наставления монахов в рамках одного ордена к массовой проповеди сыграло открытие в 1237 году в Париже цистерцианского колледжа Святого Бернарда. Как указывает В. В. Смирнова, данный колледж, «в который отправляли монахов разных аббатств изучать теологию, можно считать символом той новой духовности, которая выводит на первый план тип ученого монаха. /.../ При этом начиная с XIII века цистерцианцы принимают все более активное участие в пастырском служении, включая проповедь мирянам».³⁰⁰

Одним из наиболее изученных на данный момент сборников *exempla* является «Диалог о чудесах» (“*Dialogus miraculorum*”), написанный в начале XIII века Цезарием Гейстербахским. Его труд предназначался для наставления братьев по ордену, однако содержащиеся в трактате сюжеты в дальнейшем переосмысляются францисканскими и доминиканскими монахами и вводятся ими в собственные, предназначенные уже для проповеди сборники «примеров». Важно подчеркнуть, что в такой рецепции не ставился вопрос об истинности подобных рассказов: «Послушник, который услышал /.../ историю от своего наставника, монах, читающий сборник, или Цезарий Гейстербахский задавались не вопросом “правдива ли эта история”, но, “что она значит для меня и для моего ордена”».³⁰¹ Таким образом, именно те нравственные уроки, которые возможно вынести из данных примеров-анекдотов и становятся основной целью их распространения.

В конце XIII – начале XIV века мы уже можем говорить о проникновении в *exempla* античного материала. В частности, мифологические сюжеты используются

²⁹⁹ Там же. С. 115–116.

³⁰⁰ Смирнова В. В. Цистерцианские *exempla* на закате Средневековья: от истории к риторике // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2013. № 3 (33). С. 107.

³⁰¹ Мула С. Средневековые цистерцианские *exempla*: между филологией и историей. С. 121.

в трактате «Деяния римлян» (“Gesta romanorum”; автор, год и место написания неизвестны, вероятно — конец XIII века, Англия или Франция). Сочинение представляет собой сборник коротких историй-примеров с последующей аллегорической трактовкой сюжета или действующих в нем лиц. В сто пятьдесят шестом «примере» автор рассказывает хорошо известную легендарную историю о том, как Ахиллес во время Троянской войны прятался, по наущению своей матери, во дворце царя Ликомеда среди его дочерей, притворяясь женщиной, так как было предсказано, что, пока он жив, Троя не падет. Раскрыв обман, Улисс снарядил в сторону царства Ликомеда корабль, нагруженный дарами, среди которых был великолепный комплект вооружения. Ахиллес, увидев сверкающий меч, не выдержал, взял его в руку и сделал несколько изящных па. Разоблачив себя таким образом, он был взят в плен. Предлагается аллегорическая интерпретация истории, где Улисс символизирует Христа, Ахиллес — Святого Духа, Троя — ад и так далее.³⁰²

Аллегорические и моральные трактовки сюжетов античной мифологии встречаются в большом количестве прочих сборников «примеров» XIII–XIV веков, таких как цистерцианский сборник XIII века «Млечная влага», трактат итальянского проповедника XIV века Якопо Пассаванти «Зерцало истинного покаяния», в работах английского проповедника XIV века Джона Бромьярда и в других сочинениях подобного рода.

Со второй половины XIII века, после IV Латеранского собора и учреждения нищенствующих орденов, активизировалась проповедническая деятельность среди необразованных слоев населения средневековой Европы. Сборники *exempla* при этом нередко использовались для подготовки к проповеди или непосредственно во время нее.³⁰³ Большое значение имела яркость предлагаемых вниманию аудитории образов. Появляется новый тип проповеди — “sermo modernus” — проповедь для «простого народа», «популярная проповедь». М.-А. Поло де Болье пишет:

³⁰² Gesta romanorum / ed. H. Oesterley. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1872. P. 537.

³⁰³ Поло де Болье М.-А. Визуальные образы в средневековой проповеди // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2014. № 3 (38). С. 152.

«Подобно большому экрану проповедь сделалась “масс-медиа”, в особенности начиная с XIII века, когда папство решило бороться с суевериями и ересями при помощи “нового слова”, доверенного специализированным орденам: нищенствующим братьям, в основном доминиканцам и францисканцам».³⁰⁴ До нас дошли свидетельства жалоб проповедников на свою паству, предпочитавшую яркость повествования серьезной монотонности. Проповедник Герард Льенский писал: «Предпочитают слушать о Роланде или Оливье, нежели о Боге, и это несправедливо, ибо смерть Христа столь же драматична, как и смерть Роланда. И, однако, многие сочувствуют Роланду, а не Христу».³⁰⁵ Широкой популярностью пользовались также легенды о короле Артуре. Судя по всему, проповедники вообще обходились со своим материалом довольно смело: все, что могло быть полезно, применялось в проповеди. Например, доминиканский проповедник XIV века Якопо Пассаванти в своем главном труде «Зерцало истинного покаяния» активно ссылался как на христианских (Августин, Иероним, Иоанн Златоуст, Исидор и другие), так и на античных авторов (Платон, Цицерон, Сенека, Теренций, Овидий, Апулей и другие).³⁰⁶

О практической цели составления *exempla* заявлял, например, Гумберт Романский (XIII в.), который «не единожды указывал на то, что проповедник при выборе “примеров” должен руководствоваться соображениями пользы и эффективности».³⁰⁷ Английский проповедник XIV века Джон Бромьярд также писал о том, что «*exemplum* надобен не сам по себе, а ради его значения».³⁰⁸ Таким образом, составители сборников для проповеди ориентировались на потребности рядового представителя средневекового общества своего времени. Именно этим объясняется яркость и образность приводимых в данных сочинениях «анекдотов». Как отмечает М.-А. Поло де Болье, востребованность жанра «примеров» в средневековой проповеди «была обусловлена идеологической простотой

³⁰⁴ Поло де Болье М.-А. Визуальные образы в средневековой проповеди. С. 151.

³⁰⁵ Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М.: Искусство, 1989. С. 70.

³⁰⁶ Топорова А. В. «Зерцало истинного покаяния» Якопо Пассаванти: границы жанра средневековой проповеди // Известия Российской академии наук. Серия литературы и языка. 2011. Т. 70. № 3. С. 39.

³⁰⁷ Поло де Болье М.-А. Сборники *exempla* на народных языках: новая публика? Новые функции? // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2013. № 3 (33). С. 76.

³⁰⁸ Цит. по: Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. С. 23.

содержания, и скорее социальной, чем религиозной моралью, полезной для всех мирян». ³⁰⁹

Наиболее значимым для нас моментом в контексте истории средневековых *exempla* является то, что их авторы обращаются к повседневной действительности, превращая бытовые ситуации из жизни людей в некий нарратив, требующий истолкования, используя эти ситуации в качестве предлога для морализации. Существование этой традиции при анализе моральных интерпретаций в трактате Петра Берхория с неизбежностью необходимо учитывать. К большому сожалению, на данный момент исследования, касающиеся этого вопроса, отсутствуют. Однако, интерес Берхория к повседневным образам и ситуациям очевидно соответствовал курсу католической церкви на обращение к широким массам простых верующих, взятому еще во времена Григория Великого. В рамках этого исследования невозможно сколь бы то ни было подробно осветить вопрос о влиянии средневековых *exempla* на «Морализованный Овидий», как невозможно и обойти эту тему стороной. Позволим себе ограничиться лишь небольшим анализом одного из наиболее значимых сборников «примеров» — «Деяний римлян», — отметив некие общие черты с произведением Берхория. Совпадение многих тем и мотивов в обоих сочинениях можно объяснить схожестью мировоззренческих установок их авторов, поскольку они оба находились в едином социокультурном пространстве.

В историографии существует ошибочное предположение, что автором трактата «Деяния римлян» был Петр Берхорий. Впервые его подробно попытался обосновать еще в 1838 году редактор трактата Ф. Мадден (до этого подобного мнения придерживались и некоторые другие исследователи). ³¹⁰ В качестве оснований для такого умозаключения указывались сходство стиля, предмета и метода, а также общий круг источников. В настоящее время это мнение считается опровергнутым. Во-первых, как справедливо отмечает И. А. Бейкер, использование одних и тех же источников, в виду их общей распространенности, не является

³⁰⁹ Поло де Болье М.-А. Сборники *exempla* на народных языках: новая публика? Новые функции? С. 85.

³¹⁰ *Gesta Romanorum: Entertaining Moral Stories* / transl. from Latin by C. Swan; a pref. by E. A. Baker. London: George Routledge & Sons; N.Y.: E. P. Dutton & co. 1905. P. viii.

сильным аргументом в пользу единоличного авторства;³¹¹ но скорее, добавим от себя, говорит в пользу существования традиции. Во-вторых, указанное «сходство стиля» обоих произведений ставится под сомнение. По нашему мнению, сходной является скорее форма, но не стиль. В обоих сочинениях предлагается некая история с ее последующей трактовкой, однако Берхорий предлагает различные варианты прочтения одного и того же сюжета, чего автор «Деяний римлян» не делает никогда. У анонимного автора гораздо чаще, чем у Берхория, встречаются аллегорические трактовки, по сравнению с моральными, кажется, что больший интерес для исследователя представляют именно сами истории, рассказываемые автором, а не их толкование, а у Берхория — наоборот. Кроме того, отличается грамматическая организация произведений. Это видно хотя бы на примере употребления вводных слов и устойчивых словосочетаний. Так, у Берхория говорится: “*vel dic*” («или скажи»); “*sic vere accidit quod*” («так действительно случается, что...»); “*istud patet in...*” («это очевидно в случае...») и так далее, а для анонимного автора характерно начало практически каждой морализации с “*carissimi*” («любезнейший!»). В целом, «Деяния римлян» написаны более литературным и сложным языком, по сравнению со схематичным, формульным стилем Берхория.

Г. Остерлей, отвергая теорию авторства Берхория считает, что трактат был скорее написан в Англии в самом конце XIII века и позже проник на континент.³¹² Боккаччо использовал некоторые истории из «Деяний римлян» для своего «Декамерона», что позволяет установить в качестве верхней даты написания 1348–1358 гг.³¹³ Исследователи отмечают, что первоначально текст служил задачам морализации, но в скором времени на передний план вышла развлекательная функция.³¹⁴

³¹¹ Ibid.

³¹² Ibid. P. x.

³¹³ Ibid. P. vii.

³¹⁴ Ibid. P. vi.

М. Е. Грабарь-Пассек посвятила «Деяниям римлян» отдельную главу своей монографии «Античные сюжеты и формы в западноевропейской литературе».³¹⁵ Исследовательница называет трактат «последним итогом подлинного Средневековья, еще не тронутого критическими веяниями гуманизма, Реформации и итальянского Возрождения».³¹⁶

Рассказываемые анонимным автором «Деяний римлян» истории часто являются анекдотами в классическом смысле этого слова. Так, в истории девяносто один говорится об императоре Плинии, который, умирая, решил передать царство одному из своих трех сыновей, — а именно, тому из их, кто окажется наиболее ленивым. Первый похвастался отцу, что он так ленив, что однажды, сидя у огня, поджег себе палец на ноге, но даже не пошевелился. Второй поведал о том, что однажды его горло было перетянуто веревкой. Он имел меч в руке, но не пожелал перерезать ее. Спор, как это обычно бывает, выиграл третий сын, не без гордости сообщивший о том, что однажды он лежал на спине и вода сверху капала ему прямо в глаза; хотя он и мог ослепнуть, — он не изменил положения своего тела. Интерпретация истории достаточно проста: отец символизирует дьявола, а сыновья — разного рода грешников.³¹⁷

В истории пятьдесят девять император Ювиниан (Jovinianus) так возгордился, что вызвал на себя гнев небес. Однажды на охоте он отлучился от своих спутников, чтобы искупаться в прохладном источнике. Пока он отсутствовал, злой двойник похитил его одежду и занял его место. В конечном итоге, после долгих злоключений, не признанный никем, даже собственной женой, Ювиниан покался в своем грехе и был восстановлен в царском достоинстве. Поскольку его двойник был ангелом, специально посланным на землю для осуществления данной миссии.³¹⁸

Иногда приводимые сюжеты совсем близки к жанру фаблю, как в истории сто двадцать шесть, в которой молодой римлянин Папириус присутствовал на

³¹⁵ См.: Грабарь-Пассек М. Е. Античные сюжеты и формы в западноевропейской литературе. С. 229–240.

³¹⁶ Там же. С. 240.

³¹⁷ См.: Gesta Romanorum: Entertaining Moral Stories. P. 216.

³¹⁸ См.: Ibid. P. 159–165.

заседании, где решался вопрос: что лучше, женщине иметь нескольких мужей, или наоборот. Он имел неосторожность рассказать об этом своей матери, которая не постеснялась сама прийти на следующее заседание, удивив всех своей бестактностью, с требованием утвердить именно первый вариант.³¹⁹

Таким образом сниженный, шуточный тон повествования отнюдь не был чужд и церковным авторам. Иногда рассказываемые истории проходят по границе приличия, если не переступают ее. Как в истории сто восемьдесят один, где идет речь об адюльтере: «Известно, что некий царь имел льва, львицу и леопарда, которых очень любил. Но когда лев отсутствовал, львица имела обыкновение совершать с леопардом адюльтер. И чтобы лев не чувствовал дурного запаха измены, [исходящего] от нее, она всегда купалась в источнике недалеко от царского замка. Царь часто видел это, и после очередной измены со стороны львицы повелел закрыть источник. И лев, пришедший и учуявший запах измены, словно судья, рассмотрев все обстоятельства дела, ее, будто по приговору суда приведенную, лично убил».³²⁰

Впрочем, это стремление говорить с миром на одном «языке» не означало его полного одобрения. В трактате «Деяния римлян» мы можем заметить своеобразный диалектический процесс: тонкое понимание автором повседневной действительности соседствует с осуждением миру и его отрицанием. Обе тенденции сохраняются и в трактате «Морализованный Овидий».

В истории двадцать четыре мир предстает в образе сада, полного наслаждений. Его создатель, некий волшебник, впускал внутрь только «врагов и дураков», а потом убивал их, усыпив их бдительность. Автор предлагает следующую интерпретацию: «Любезнейший! Этот маг, со своим порождением, — есть мир, со своими благами и славой. Он зовется магом потому, что своими заклинаниями он многих уводит [с истинного пути]. /.../ Как только ничтожный

³¹⁹ См.: Ibid. P. 271–272; больше примеров: см.: М. Е. Грабарь-Пассек. Античные сюжеты и формы в западноевропейской литературе.

³²⁰ *Gesta romanorum* / ed. H. Oesterley. P. 586. “Legitur, quod quidam rex habuit leonem, leenam et leopardum, quos multum dilexit. Leo vero cum absens esset, leena cum leopardo adulterium commisit. Ut vero leo fetorem adulterii in ea non sensiret, solebat semper balneare in fonte juxta castrum regis. Rex vero cum hoc sepius vidisset, quadam vice, cum leena adulterata fuisset, fontem jussit claudi. Leo vero veniens, et fetorem adulterii sentiens coram omnibus eam tanquam iudex per sententiam latam occidit”.

человек [попадает в этот сад], он [начинает] страстно желать и домогаться тех [благ], которые противны спасению его души. И многое дается ему; и он видит, что стал богат и что пребывает в наилучшем состоянии. Но в итоге, если он раскроет свои ладони, ничего не найдет в них». ³²¹

Сорок третий фрагмент является пересказом известной легенды о том, как посередине Рима открылась расщелина. Пока римляне размышляли, что нужно принести в жертву богам, чтобы закрыть ее, храбрый Марк Курций бросился в пропасть вместе со своей колесницей. Предлагается следующая аллегорическая трактовка: «Любезнейший! Рим обозначает этот мир. Посередине, в [самом] его центре, находится преисподняя, поглотившая бесчисленное множество людей, которая была открыта [вплоть] до пришествия Христа. Поэтому со стороны богов, то есть от пророков, мы получили весть, что она закроется, как только Дева родит Сына, который сразится против дьявола за род человеческий, и своим Духом и Божеством снизойдет в преисподнюю. Впрочем, вы должны знать, что она снова откроется, если кто-нибудь по своей воле пожелает открыть ее посредством смертного греха». ³²² Замечаем в этих двух фрагментах знакомые мотивы опасности мира и тщетности земных благ и славы.

Наиболее близкой к миропониманию Петра Берхория, на наш взгляд, является история двести тридцать семь (на которую уже обращала свое внимание М. Е. Грабарь-Пассек). Три сирены, сбивавшие путников с верного курса, символизируют три греха: алчность, тщеславие и похоть. Именно эта триада не раз встречается в трактате «Морализованный Овидий», как будет показано в дальнейшем, и имеет особое значение для Берхория.

³²¹ Ibid. P. 321. “Carissimi, magus iste cum orto suo est mundus iste cum divitiis suis et gloria sua. Magus dicitur, quia per incantaciones suas multos seducit /.../. Statim miser homo appetit et concupiscit ea, que sunt contra salutem anime sue; et dantur ei multa, et credit ille bene ditari et in optimo statu esse, sed si aperiat manus ejus, nichil in fine inveniet”.

³²² Ibid. P. 342. “Carissimi, Rome mundum istum signat, in ejus medio est infernus in centro, qui erat apertus ante Christi nativitatem, et infiniti homines in eo ceciderunt. Unde a diis i.e. a prophetis recepimus responsum, quod numquam clauderetur, donec virgo pareret filium, qui pro genere humano contra diabolum pugnaret, et anima ejus, cum divinitate ad infernum descenderet. Unde scire debetis, quod numquam de cetero apertus erit, nisi aliquis voluerit voluntarie per peccatum mortale aperire”.

Анонимный автор использует образ мира как бушующего океана (отметим, кстати, что Берхорий трактует эту историю в ином ключе³²³): «Остров в море — это мир, окруженный со всех сторон горькими водами. Три сирены — это три вещи, которые в мире склоняют ко греху: плоть, мир и дьявол. Три песни — это наслаждения, богатства и почести. Ведь плоть страстно играет на лире, мир старательно на кифаре, дьявол — высокое положение и почести — поет человеческим голосом. Плоть говорит: ты молод и юн, если опечалишь себя раскаянием, самого себя погубишь. И мир убеждает, говоря: ты молод, и поэтому должен посвятить себя приобретению богатств, чтобы позаботиться о [своей] старости. Дьявол убеждает и поет, говоря человеку: ты благороден и не должен никому подчиняться; ты могучий и сильный, и поэтому никто не будет презирать тебя. Но от [всех] этих уговоров должен ты закрыть ухо твое».³²⁴

В целом, оба автора не пренебрегают бытовыми историями, хорошо чувствуя повседневность, но относятся к миру с некоторой опаской. Основное отличие, пожалуй, заключается в большем внимании Берхория к критике общественных пороков. Как мы уже упоминали, именно остросоциальная направленность «Морализованного Овидия» выделяет данный текст среди мифографических произведений Средневековья. Ключом к пониманию природы этой критики является, на наш взгляд, неоднократно встречающееся в трактате представление о трех *особенно опасных* грехах, поразивших современное автору общество, а именно: алчности, похоти и тщеславии. Все три греха часто упоминаются через запятую, когда трактовки требует какой-нибудь сюжет или образ, содержащий элемент троичности: три зерна граната, которые Прозерпина съела в Аиде; три сына Сна; три яблока, которые Гиппомен бросил под ноги Аталанте (обычно через изображение тех благ мира, которые они олицетворяют: “*deliciae, divitiae et*

³²³ См.: Bersuire Pierre. *Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus*. P. 96–97; сирены трактуются как «силы души» — разум, память и воля.

³²⁴ *Gesta romanorum* / ed. H. Oesterley. P. 637. “*Insula maris est iste mundus qui undique circumdatur aquis amaritudinis. Tres syrene sunt tres qui in mundo sunt ad peccatum incitantia se, caro, mundus et dyabolus. Tria carmina sunt deliciae, divicie, honores; cantat enim caro suaviter in lira, mundus curiose cum cithara, dyabolus, honores et excellentias in voce humana. Caro dicit: Juvenis es et adolescens si penitentia te affligeres teipsum interficeres. Persuadet enim mundus dicens: juvenis es et ideo debes vacare diviciis aggregandis ut provideas tibi contra senectutem. Dyabolus persuadat et cantat dicens homini, generosus es et non debes subesse aliquo: fortis es et potens et ideo non despiciaris ab aliquo. Sed ab istis persuasionibus debes obturare aurem tuam*”.

honores»; «удовольствия, богатства и почести»). С нашей точки зрения, если социальная критика Петра Берхория и содержит, как предполагает Дж. Чэнс, «автобиографический» элемент,³²⁵ то он заключается в том, что именно эти три порока занимают в его картине мира наиболее важное место.

Проблеме репрезентации семи смертных грехов в культуре средневековой Европы (и раннего Нового времени) посвящена коллективная монография под редакцией Р. Г. Ньюхаусера и С. Дж. Ридьярд 2012 года.³²⁶ В связи с тем, что после IV Латеранского собора проповедь среди мирян должна была вестись на понятном им «языке», в гомилетической литературе появляется описание различных социальных групп. Р. Г. Ньюхаусер обращает на это внимание и выделяет в качестве отдельных социальных страт клириков, представителей светской власти и женщин.³²⁷ Каждая из этих групп подвергалась критике за те пороки, которые, согласно стереотипу, были им присущи (женщины — за грех похоти, например). Этот же подход мы видим и в трактате Берхория: эти социальные группы используются им для иллюстрации определенных пороков и, с другой стороны, — само наличие этих пороков (то есть грехов) дает ему повод говорить о несовершенстве мира. Таким образом становится понятно, почему Берхорий выделял именно эти три порока, а не выстраивал классификацию грехов от «менее серьезных» — плотских (чревоугодие, похоть, лень), до «более серьезных» — духовных (алчность, гнев, тщеславие, зависть), как это делал, например, в своих сочинениях доминиканский монах Роберт Холкот (1290–1349).³²⁸

Приведем несколько примеров, чтобы продемонстрировать неслучайность авторского выбора и многократно воспроизводящийся топос. В истории Гиппомена и Аталанты золотые яблоки, бросаемые бегунье под ноги, являются тремя «искушениями мира»: «Или скажи, что эта нимфа — это душа, которую Гиппомен-дьявол не перестает преследовать [своими] искушениями, чтобы овладеть ей через

³²⁵ Chance J. *Medieval Mythography*, Volume 2: From the School of Chartres to the Court at Avignon, 1177–1350. P. 329.

³²⁶ Newhauser, R. G., Ridyard, S. J. (eds.). *Sin in Medieval and Early Modern Culture: The Tradition of the Seven Deadly Sins*. Rochester, N.Y.: York Medieval Press, 2012. — 388 p.

³²⁷ Newhauser R. G. Introduction. *Understanding Sin: Recent Scholarship and the Capital Vices* // R. G. Newhauser, S. J. Ridyard. (eds.). *Sin in Medieval and Early Modern Culture: The Tradition of the Seven Deadly Sins*. Rochester, N.Y.: York Medieval Press, 2012. P. 5.

³²⁸ Chance J. *Medieval Mythography*, Volume 2: From the School of Chartres to the Court at Avignon, 1177–1350. P. 311.

порочные влечения и отнять у нее целомудрие благодати. Однако, порой она избегает грехов, сопротивляясь [им] и прибегая к добрым делам. Так что дьявол не [может] тронуть ее. Но когда он видит, что не способен ее превзойти, он имеет обыкновение предлагать ей три золотых яблока, то есть три наслаждения мира, которые суть — богатства, чувственные удовольствия и почести. И таким образом, пока душа остается окруженной этими тремя [вещами], она с необходимостью замедляется на пути добрых дел». ³²⁹

Связь мирских благ с тремя грехами подчеркивается в интерпретации фигур трех сыновей Сна: «Под этими сынами Сна Овидий подразумевает тройную природу беспокойства, которое дьявол вселяет в сердца спящих мира (через [их] пренебрежение к собственной жизни). Первая забота касается почестей и званий, вторая — чувственных удовольствий, третья — земных благ. Следовательно, первый сын приходит к гордым и рисует [им] образы человеческого благородства, званий и почестей, великолепия века: в одежде, в жестах, в обладании прислугой и верховой езде. И сообразно с тем, что существуют также [люди, которые] не слишком заботятся о богатствах или о развлечениях, второй сын отправляется к похотливым, и являет им исключительно то, что относится к животным. /.../ Третий сын Сна приходит к алчным. Он заставляет человека думать о неодушевленных [вещах], главным образом о золоте, серебре и драгоценных камнях». ³³⁰

Образ мира как сада наслаждений встречается в трактовке истории Прозерпины. Церера договорилась с Юпитером, что ее дочь сможет выйти из Аида при условии, что ничего не съест, находясь там. Прозерпина «выжала себе в рот»

³²⁹ Bersuire Pierre. *Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus*. P. 156. “Vel dic quod ista nympa est anima quam diabolus hippomenes temptationibus persequi non cessat: ut ipsam per malas concupiscentias capiat: & pudiciciam gratiae ipsi tollat. Ipsa tamen quandoque taliter per dissensum peccata fugit: & per bona opera currit quod ad ipsam diabolus non attingit. Sed pro certo quando videt quod ipsam superare non potest tria poma aurea id est tria mundi delectabilia scilicet divitias: delicias: & honores ipsi solet offerre: & sic dum circa ista tria anima solet vacare necesse habet a cursu bonorum operum se retardare”.

³³⁰ Ibid. P. 161–162. “Vult Ovidius per hos tres filios somni intelligere triplex genus sollicitudinis quam immittit diabolus in corda dormientium mundanorum per negligentiam vitae suae. Prima sollicitudo est circa honores & dignitates: secunda circa voluptates tertia circa cupiditates. Primus igitur filius mittitur ad superbos qui eis effigiat de nobilitate humana: de dignitatibus & honoribus: de pompa saeculari: in vestitu: gestu: famulatu: et equitatu. Et isti quatenus tales sint non curant multum de divitiis vel voluptate Secundus filius mittitur ad libidinosos & non repraesentat nisi ea quae ad bruta pertinent. /.../ Tertius filius somni mittitur ad cupidos. Iste facit hominem cogitativum circa inanimata/maxime circa aurum: argentum: & terrae mineras”.

семь (у Овидия³³¹) гранатовых зерен, после чего навсегда привязала себя к этому месту. Очень интересно, что Петр Берхорий меняет число зерен; видимо именно затем, чтобы история больше соответствовала его модели: «Или скажи, что ад — это мир, в котором, кажется, есть такой обычай, что, если кто-нибудь ради удовольствия вкусит его плодов, то есть [его] благ, — никогда оттуда не выйдет. Ведь те, кто в саду ада, то есть посреди мирского процветания, съедают три зерна [граната], то есть трехчастное благо мира, а именно — чувственные удовольствия, богатства и почести, — так наслаждаются [в этом саду], что из-за любви к нему не могут выбраться [наружу]». ³³² В этом фрагменте отчетливо видна тенденция к отрицанию мира с его «благами» и «чувственными удовольствиями» — типичный мотив для Берхория.

Интерпретация истории гиганта Тифея, бросившего вызов олимпийским богам, за что те поместили ему на грудь остров Сицилия (его древнегреческое название — Тринакрия), близка по своей сути к предыдущей: «Под этим могучим гигантом я понимаю человеческую душу, для которой свойственно стремление взойти на небо, и по мере сил одолевая тех богов, о которых в Псалмы, 95:5: “все боги народов — идолы”. Тринакрийское царство, получившее [свое] название от трех гор, обозначает мир, в котором действительно существует три горы, а именно — богатства, чувственные удовольствия и почести. Итак, я утверждаю, что, когда гигант Тифей, то есть мужественный и непоколебимый дух, желает взойти на небо и сразиться против богов, то есть [против] демонов, случается так, что они, кажется, не могут погубить его через смертный грех. [Но] часто происходит [так], что они низводят его до земли, то есть до мирских забот, и словно придавливают его тремя упомянутыми [выше] горами, то есть, конечно, — богатствами, чувственными удовольствиями и почетом, — и взваливают на него столь тяжкий груз мирских забот, что [совершенно] угнетают его и оставляют под [этим]

³³¹ См.: Овидий. *Метаморфозы*. С. 115.

³³² Bersuire Pierre. *Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus*. P. 96. “Vel dic quod infernus est mundus ubi talis videtur esse consuetudo quod si quis de fructibus eius id est de bonis eius per complacentiam gustaverit inde de caetero non exibat. Illi enim qui in viridario inferni id est in prosperitate mundi tria grana. id est tripertita mundi bona scilicet delicias: divitias: & honores comedunt. ita delectantur ibidem: quod ab amore eius extrahi non possunt”.

бременем. И так они лишают его [возможности] восхождения на небеса, то есть сострадания и любви». ³³³

Приведенных примеров достаточно, чтобы заключить, что грехи похоти, алчности и тщеславия не просто выделяются Берхорием и объединяются им в некую триаду, но что они, в своем триединстве, прочно коренятся в мире, а пораженность этими пороками является его неотъемлемым свойством. Имея в виду эту позицию Берхория, мы можем лучше понять природу социальной критики в трактате «Морализованный Овидий».

3.3. Критика образа женщины в контексте повседневности у Петра Берхория

Для понимания отношения к женщине, выраженного в трактате «Морализованный Овидий» нужно иметь в виду ту социокультурную ситуацию, в которой он был написан. Ю. Л. Бессмертный писал, что христианская концепция моногамного нерасторжимого брака получила признание во Франции только в XII–XIII веках, а в XIV–XV веках отношения полов все еще оставались достаточно свободными. ³³⁴ Факт противоречия нравственных требований, предъявляемых церковью, реальным практикам повседневности в половой сфере дал повод для определенной рефлексии, нашедшей отражение в литературе этого времени. Так Андрей, капеллан французского короля, написавший в 1184–1186 гг. трактат о куртуазной любви, относился к своему предмету весьма иронически. Например, давая возмутительные советы по поводу ухаживания за монахинями («О любви», I, 8), он указывал, что не одобряет это, но «едва ли кому надо прожить без плотского

³³³ Ibid. P. 91. “Per istum gigantem fortissimum intelligo animam humanam cuius proprium est velle coelum ascendere & istos deos de quibus inps. Dii gentium daemona: pro viribus expugnare. Trinacria regio quae sic a tribus montibus denominatur signat mundum in quo sunt tres montes id est tria mundana bona scilicet divitiae: delitiae: & eminentiae. Igitur dico quod quando gigas typhoeus id est fortis & constans animus cupit coelum ascendere & contra deos id est daemones praevalere ita: quod isti non possunt prima fronte eum per peccatum mortale occidere plaerunque contingit quod ad terram id est ad mundi negocia ipsum detrahunt: & quasi tribus montibus praedictis scilicet divitiis: delitiis: & honoribus ipsum premunt tantumque pondus negotiorum mundi super ipsum ponunt: quod ipsum sub pondere obruunt & includunt. Et sic ascensum in coelum id est contemplationem & affectionem ipsi tollunt”.

³³⁴ Бессмертный Ю. Л. Брак, семья и любовь в средневековой Франции // “Пятнадцать радостей брака” и другие сочинения французских авторов XIV–XV веков / под ред. Ю. Л. Бессмертного. М.: Наука, 1991. С. 285.

греха...».³³⁵ Подчеркивая важность материального благополучия для снискания расположения возлюбленной (I, 2), он писал: «Когда бедность подступает, то иссякают источники любви, ибо сказано: нет у бедности средств питать любовную похоть».³³⁶ Чуть менее ироничным кажется его замечание о том, что ни одна женщина никогда не любила ни мужа, ни любовника, и не обладала ни одной из добродетелей.³³⁷

Наиболее наглядным примером развенчания куртуазного чувства общепризнанно считается вторая часть «Романа о Розе», принадлежащая перу Жана де Мена. Э. Р. Курциус так оценивает его позицию: «В прямом противоречии с куртуазной традицией, последние плоды которой собрал Гийом де Лоррис, де Мен предостерегает от любви. Размножение — единственное, чем озабочена природа. Эрос уступает место сексу. Де Мен пользуется средневековой женоненавистнической литературой и настоятельно отговаривает от брака: женщину он изображает как существо испорченное и принципиально подлое. /.../ Богиня натура стала пособницей похотливого промискуитета, а правила любовной жизни обратились пошлой карикатурой. Непринужденная и игривая эротика латинского гуманизма, пылкие нападки молодых вагантов на христианскую мораль опустили до уровня сексуального просвещения — пересоленного варева из ученой мишуры и обывательской похоти».³³⁸

Согласимся с мнением И. Ю. Николаевой: поскольку куртуазная модель отношений полов осуществлялась исключительно в сфере воображаемого, ее деконструкция свидетельствует только о возрастании доли реализма в источниках указанного периода. Николаева отмечает: «Устами Жана де Мена, которого ассоциируют с холодно-скептическим и цинично-безжалостным развенчивателем “высокой” любви, верности чувств и честности женщин, новое сознание эпохи демонстрирует приращение рационализации, тот самый сдвиг, который можно

³³⁵ Андрей Капеллан. О любви / пер. М. Л. Гаспарова // Жизнеописания трубадуров / сост., вст. ст., прим. М. Б. Мейлаха. М.: Наука, 1993. С. 388.

³³⁶ Там же. С. 385.

³³⁷ См.: Dimmick J. Ovid in the Middle Ages: Authority and Poetry. P. 271.

³³⁸ Курциус Э. Р. Европейская литература и латинское Средневековье. Т. 1. 2-е изд. С. 226–228.

назвать обретением большей трезвости взгляда. /.../ Эмансипация сознания от романтических клише, обретение более рационального взгляда на взаимоотношения полов найдет свое логическое завершение в том комическом снижении “высокой” любви, с которым для нас ассоциируется образ Дон Кихота, влюбленного в мифическую Дульсинею Тобосскую». ³³⁹

Важным источником для изучения средневекового отношения к женщине являются французские фаблио XIV–XV веков, проникнутые иронией, а не осуждением. Николаева указывает: «Над гиперсексуальностью героинь фаблио смеялись, что впоследствии давало повод уже для современных авторов говорить об антифеминизме их авторов. Однако этот смех не был исполнен агрессии и злобы...». ³⁴⁰ Например, в фаблио «Волшебные штаны» не вполне понятно отношение лирического героя к неверной жене — ругает он ее или хвалит: «Один писец ходил украдкой // К чужой супруге, пышной гладкой // Да и находчивой весьма — // Ну как тут не сойти с ума? // Любовником и мужем ловко // Вертела милая плутовка. // Любезней нет ее, хитрей — // Попробуй-ка придраться к ней! // Грешить тайком и слыть безгрешной // Она стремилась — и успешно. // Не раз, не два, презревши долг, // Она, в утехах зная толк, // Писца в объятиях сжимала, // Даря услад ему немало, // Уверена, что как-нибудь // Супруга сможет обмануть». ³⁴¹

Многочисленные описания коварства женщин содержатся в анонимном трактате начала XV века «Пятнадцать радостей брака». Невозможно игнорировать шуточный тон автора. Как справедливо замечает А. Д. Михайлов: «Антифеминизм книги вряд ли следует принимать до конца всерьез: осуждение женских слабостей нередко уступает место удивленному восхищению хитроумными проделками, находчивостью, изворотливостью женщин». ³⁴²

В период Высокого Средневековья, как мы увидели, имели место два культурных процесса: активизация христианской проповеди среди широких масс

³³⁹ Николаева И. Ю. Культурные коды западно-европейского Средневековья в историческом интерьере их бытования // Вестник ТГУ. 2004. № 281. С. 86–87.

³⁴⁰ Там же. С. 87.

³⁴¹ Волшебные штаны / пер. Ю. М. Денисова // “Пятнадцать радостей брака” и другие сочинения французских авторов XIV–XV веков / под ред. Ю. Л. Бессмертного. М.: Наука, 1991. С. 142–143.

³⁴² Михайлов А. Д. “Пятнадцать радостей брака”. Примечания // “Пятнадцать радостей брака” и другие сочинения французских авторов XIV–XV веков / под ред. Ю. Л. Бессмертного. М.: Наука, 1991. С. 269.

населения и кризис куртуазной модели отношений. Первый оказал влияние на жанр «примеров» и на проповедь в целом, второй нашел отражение в жанре фаблио. Сравнить оба жанра было бы чрезвычайно интересно. Общим для них является возрастание доли реализма и направленность на повседневную жизнь людей, со всеми ее перипетиями. Именно в этой обстановке критики куртуазной модели любовных отношений и был составлен трактат «Морализованный Овидий», что не могло не сказаться на представленных в нем морализациях по поводу женщин. В своих интерпретациях Берхорий стремился к описанию повседневности в ее максимально упрощенном, сведенном к общепринятым стереотипам виде. Мизогиния Берхория действительно выделяет его труд на фоне остальных мифографических сочинений Средневековья. Но если мы рассматриваем трактат «Морализованный Овидий» в контексте социокультурной ситуации во Франции первой половины XIV века, то внимание его автора к этой теме не покажется ни необычным, ни избыточным.

Случаи упоминания женщин в трактате Берхория многочисленны. В основном это описания бытовых ситуаций, связанных с отношениями полов, и по сути близкие к фаблио. Он все еще достаточно строг, но, говоря о женщинах, кажется, придает своему формульному, как мы его обозначили, стилю чуть менее серьезный тон. Прекрасный пример — история Данаи, к которой проник Юпитер в виде золотого дождя, и зачал с ней Персея: «Или скажи, что никто не способен удержать женщину под замком; и в то же время золотой дождь может достигать [ее] и проливаться на нее. Потому что, если золотые дары проливаются на [нее] саму или на ее стражу,³⁴³ — она буквально может забеременеть, и никакой замок не сможет помешать этому. Поэтому верно говорит Теофраст,³⁴⁴ что никакую женщину не следует держать взаперти, поскольку хорошей это не нужно, а плохую — бесполезно».³⁴⁵ В этом фрагменте, как и в большинстве других, поводом для

³⁴³ Имеется в виду взятка.

³⁴⁴ Нам не удалось установить источник данного утверждения.

³⁴⁵ Bersuire Pierre. *Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus*. P. 83. “Vel dic quod nullus potest mulierem custodire dum tamen pluvia aurea possit ad eam pertingere vel venire: quia si munera aurea super ipsam & super custodes eius pluant: ipsam actualiter impraegnabunt nullaue clausura in contrarium suffragabitur. Propter hoc bene dicit Theophrastus quod nulla mulier custodiri debet cum bona non debeat & mala non possit”.

порицания женщин становятся грехи сладострастия и/или сребролюбия. Джованни дель Вирджилио (конец XIII – начало XIV вв.), комментируя этот сюжет так же замечает, что тот, кто тратит деньги на женщин, — будет пользоваться у них успехом.³⁴⁶

Схожим образом трактуется Берхорием история Аталанты и Гиппомена, сумевшего победить бегунью, бросая ей под ноги золотые яблоки Гесперид, поскольку «женщина, [посвящая себя] золотым яблокам, то есть склонная к подношениям и дарам, не может убежать в течение долгого времени, но прекращает бег и [останавливает] движение; и в конечном итоге уступает».³⁴⁷

Сюжет из культурной жизни условного Авиньона или Парижа представлен в интерпретации мифа о башне в городе Алкатой. Аполлон некогда приставил к ней свою лиру, поэтому стены башни издавали приятный звук. Глядя вниз с этой башни, дочь Ниса Скилла увидела войско Миноса, пришедшего захватить царство ее отца. Она так сильно полюбила Миноса, что предала свою родину: «Или скажи против молодых девушек, которые наслаждаются песнями, а когда устремляются в [те] места, где они звучат, обращают внимание на лиру Аполлона, то есть на пение и игру актеров. Часто бывает так, что они замечают Миноса, то есть некоего привлекательного юношу, и влюбляются в него так сильно, что сдают ему город [своего] ума и замок [своего] тела. По этой причине глупо наслаждаться [обществом] подобных [мужчин]».³⁴⁸ Имеется и чуть более жесткая трактовка данной истории: «Или скажи против молодых женщин, не гнушающихся совершать страшные дела и злоумышлять против родителей и отечества, чтобы удовлетворить свою порочную страсть и угодить своим развратителям».³⁴⁹

Настоящая драма разворачивается у Овидия в истории Кефала и Прокриды. Решив проверить супругу на верность, Кефал изменил свой внешний вид и проник

³⁴⁶ См.: Reynolds W. D. Sources, Nature, and Influence of the Ovidius Moralizatus of Pierre Bersuire. P. 85.

³⁴⁷ Bersuire Pierre. Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus. P. 156. “... quia mulier quae ad poma aurea id est ad dona & munera se deflectit diu non potest fugere immo fugam & cursum sistit: & finaliter consentit”.

³⁴⁸ Ibid. P. 124. “Vel dic contra iuenculas quae in melodiis delectantur & dum ad loca ubi sunt melodiae vadunt Apollinis cytharam. id est histrionum cantus & solatia attendunt saepe fit quod Minoem id est aliquem iuvenem temptantem vident/ quem immoderate diligunt. Ita quod civitatem mentis/& castrum corporis ipsi tradunt: & ideo fatuum est delectari in talibus”.

³⁴⁹ Ibid. “Vel dic contra malam mulierem/ quae non verecundatur horribilia quaelibet committere & contra patriam & parentes machinari/ut possit suum improbum desiderium implere & suis corruptoribus complacere”.

в ее покои. Сперва Прокрида резко отвергала ухаживания незнакомца, но после того, как он предложил ей щедрые дары, — не выдержала и согласилась на адюльтер. Кефал разоблачил себя, и его несчастная жена в слезах убежала. Интерпретация Берхория гораздо более прозаична: «Обрати это против недоверчивых мужей, которые от ревности начинают расспрашивать о [своей] жене, зачастую узнавая таким образом много [вещей], которых [вовсе] не нужно знать».³⁵⁰ Женщины критикуются не за их любвеобильность, но за пристрастие к материальным благам: «Или скажи, что нет женщины столь целомудренной, чтобы ее невозможно было заставить колебаться при помощи ухаживаний или даров».³⁵¹

В интерпретации образа Пигмеи (царицы народа пигмеев), которая хвалилась перед Юноной своей красотой, за что была превращена в журавля, автор обращает внимание на грех тщеславия: «Скажи, что сегодня [мы] видим [это на примере] женщины, похваляющейся [своей] красотой».³⁵²

Зачастую Берхорий вообще не критикует женщин, а скорее предостерегает их от неподобающего поведения, дает актуальные житейские советы. Чтобы соблазнить нимфу Помону, Вертумн многократно менял свой облик. Наконец, обратившись в старуху, он вошел в доверие к девушке, и при помощи многочисленных похвал своей (Вертумна) персоне зародил в ней любовь к себе. Предлагается следующая морализация: «Это может быть обращено против коварства пожилых женщин. Ибо нет ничего более опасного для молодой девушки, чем прибегать к помощи подобных [советчиц] и слушать их речи. Ведь для ухажеров не существует лучшего способа спутаться [с молодой девушкой], чем передав [ей] свои ядовитые слова со старухами. И часто кажется, что девушки, которые презирают золото, серебро и прочие драгоценности, покоряются в итоге при посредничестве старых женщин».³⁵³ Образ старухи-сводницы прочно закрепится в европейской литературе и поэзии.

³⁵⁰ Ibid. P. 121. "Istud applica contra suspiciosos maritos qui sunt zelotypi & incipiunt de uxore quaerere: & sic quandoque multa inveniunt quae non sunt utilia scire".

³⁵¹ Ibid. P. 122. "Vel dic quod non est aliqua mulier ita casta quin precibus & muneribus vacillare cogatur".

³⁵² Ibid. P. 100. "Dic quod sic videtur hodie de mulieribus quae de pulchritudine glorientur".

³⁵³ Ibid. P. 181. "Istud potest applicari contra maliciam vetularum: quia nihil periculosius iuvenclis est quam talium consortium sectari: & colloquium auscultare Nullo enim modo possunt proci melius ad copulam attingere quam per vetulas".

Описанная в трактате история Пиренея дает повод для предостережения против нахождения в обществе недостойных мужчин. Пиреней заманил муз в свое жилище, где попытался надругаться над ними. Музы улетели, воспользовавшись своими крыльями, а Пиреней, погнавшись за ними, спрыгнул с башни и погиб. Берхорий предупреждает: «Или скажи исторически против тех, кто под видом благонравия приглашает девушек в свое жилище, чтобы заманить их в ловушку и лишить невинности. Добродетельные женщины избегают подобных [мужчин] и нисколько не радуются их приглашению. Но если они понимают, что находятся в опасности, они должны немедленно упорхнуть от общения с ними».³⁵⁴ Как мы уже указывали выше, под *историческими* интерпретациями не всегда подразумевается эвгемеризм. Когда Берхорий заявляет, что трактует определенную историю *исторически*, это значит, что он не собирается искать в ней «скрытый смысл», а просто использует ее как повод поговорить о повседневности. Граница с моральным типом толкования здесь не вполне четкая.

Еще один пример характерного комического снижения — описание в трактате убийства кентавра Несса. Рассказывается, как Гераклес посадил на спину кентавру свою жену Деяниру, чтобы тот переправил ее через бурный поток. Воспользовавшись ситуацией, Несс попытался похитить девушку, но Гераклес застрелил его из лука. В трактате «Морализованный Овидий» находим следующую интерпретацию: «Из этой [истории] следует, что не стоит доверять жену незнакомцам. Ибо даже если они выглядят благонадежно, улучив момент, они не преминут совершить [некое] похотливое действие».³⁵⁵

Комментируя «неравный» брак Вулкана и Венеры, автор замечает: «Это может быть аллегорически истолковано [таким образом], что не хорошо отдавать красивых женщин замуж за безобразных мужчин, или поступать противоположным образом. Поскольку в таких союзах с неизбежностью имеет

verba sua venefica transmittendo. Saepe enim visum est quod virgines quae aurum argentum & quaevis preciosa contempserant: tandem cum consilio vetularum vertebantur”.

³⁵⁴ Ibid. P. 90. “Vel dic hystorialiter contra illos qui sub specie boni iuenculas ad suum hospitium invitant ut ipsas decipiant & earum castitatem tollant: quos bonae mulieres fugiunt & eorum invitationi nullatenus acquiescunt: sed si in periculo se esse perpenderit debent continuo volare a societate talium se elongantes figuratae in muliere quam draco devorare volebat”.

³⁵⁵ Ibid. P. 136. “Patet ex hoc quod non est bonum uxorem extraneis committere quia dato quod videantur esse fideles: saepe tamen contingit quod habita oportunitate nituntur luxuriam committere”.

место презрение и случаются измены, а верность не хранится. Но является благом в супружеских отношениях стремиться к равенству. Второзаконие, 22:10: “Ты не будешь пахать на воле осле вместе”³⁵⁶». ³⁵⁷ Отдельно отметим интересное использование цитаты из Писания.

Лаодамия, которая умерла, обнимая статую мужа Протесилая, сраженного копьем Гектора, по мнению Берхория, — пример «подобающего» поведения со стороны женщины и похвала супружеской верности: «Отметь в данном случае подобающее поведение добродетельной женщины, которая хранит изображение, то есть образ мужа в своем сердце, не допуская иной любви. Ведь часто кажется, что после того как женщина слышит о гибели мужа, она умирает, [не пережив] боль утраты».³⁵⁸ Эта история отсутствует в «Метаморфозах» Овидия. Вероятно, она была знакома автору по «Героидам» (XIII).

Рассмотренный материал позволяет прийти к выводу о том, что в трактате Берхория нашли отражение типичные для середины XIV века женоненавистнические мотивы. В его морализациях часто присутствуют описания бытовых ситуаций, в которых женщины порицаются, в основном, за предполагаемые грехи похоти и алчности. Зачастую нападки Берхория на женщин имеют злой ироничный тон. Можно заметить определенное сходство с французскими фавлю и *exempla*.

В своей монографии 1990 года «Мифы о любви» (“The Myths of Love”), посвященной рецепции античных образов в средневековой любовной литературе и поэзии, К. Хейнрикс заявляет о том, что средневековый дискурс похвалы/порицания женщин встраивается в общий контекст о недопустимости слишком высокой оценки «временных» земных вещей.³⁵⁹ Мы полностью соглашаемся с данным тезисом и считаем трактат «Морализованный Овидий»

³⁵⁶ Синодальный перевод: «Не паши на воле и осле вместе».

³⁵⁷ Bersuire Pierre. Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus. P. 77. “Istud potest allegari quod non est bonum turpes maritos pulchris mulieribus tradere vel econtrario quia in talibus coniugiis solent contemptus & adulteria sequi & fides non servari sed bonum est in coniugiis equalitatem attendere deo. XX. Non arabis in bove simul & asino”.

³⁵⁸ Ibid. P. 165. “Nota hic de bono affectu bonae mulieris quae imaginem id est imaginationem de viro in corde retinet nec amorem extraneum admittit: ita saepe visum est. quod audita morte viri prae doloris amaritudine mulier mortem subiit”.

³⁵⁹ Heinrichs K. The Myths of Love: Classical Lovers in Medieval Literature. University Park, London: The Pennsylvania State University Press, 1990. P. 81.

прекрасной его иллюстрацией. Отпавший от Бога мир представлен зараженным грехами алчности, похоти и тщеславия. Носителями этих пороков являются различные социальные группы, в том числе — женщины. Женоненавистничество Берхория становится, таким образом, частным случаем критики несовершенства мира. В том же ключе мы предлагаем рассматривать критику в трактате «Морализованный Овидий» церковной и светской власти.

3.4. Критика прелатов и начальников в трактате «Морализованный Овидий» как иллюстрация грехов тщеславия и алчности

Трактат «Морализованный Овидий» выделяется на фоне других мифографических сочинений Средневековья частым упоминанием церковной и светской власти. Дж. Чэнс видит в этом автобиографический элемент и заявляет, что Берхорий под видом морализаций высказывал свое личное отношение к папскому двору.³⁶⁰ Напомним, что с 1320-х годов он проживал в Авиньоне, и благодаря протекции кардинала Пьера де Прэ был вхож в высшие церковные круги. Исследовательница отмечает близость антицерковных трактовок Берхория позиции Джона Уиклифа, который критиковал авиньонский двор за процветавшую там симонию, продажу индульгенций и «прочие пороки духовенства».³⁶¹ Примерно в конце 1350 – начале 1351 года, после своего переезда из Авиньона в Париж, Берхорий был посажен в тюрьму по обвинению в ереси, выдвинутому парижским епископом.³⁶² Дж. Чэнс предполагает, что реальной причиной обвинения было недовольство представителей церкви нападениями на них, содержащимися в трактате.³⁶³ К 1355 году Берхорий был освобожден, благодаря вмешательству короля Франции Иоанна Доброго и Парижского университета, боровшегося за свою автономию (где он, вероятно, числился студентом).³⁶⁴

Б. Смолле, в своей монографии 1960 года, придерживался другой точки зрения. Он заявил, что предположение о том, что причиной обвинения Берхория

³⁶⁰ Chance J. *Medieval Mythography, Volume 2: From the School of Chartres to the Court at Avignon, 1177–1350*. P. 334.

³⁶¹ *Ibid.* P. 333–334.

³⁶² *Ibid.* P. 334.

³⁶³ *Ibid.*

³⁶⁴ *Ibid.* P. 323.

были его нападки на церковь «не выдерживает критики», поскольку его классические штудии были одобрены королем и кардиналом (*Пьером де Прэ*. — *К. К.*). Кроме того, высшее духовенство привыкло к обвинениям в свой адрес, а «каждый моралист *ipso facto* является сатириком». Исследователь считает, что Берхория действительно подозревали в ереси и занятиях магией, как и было написано в обвинении.³⁶⁵ К. Риверс соглашается с точкой зрения Б. Смолле и сообщает, со ссылкой на Ч. Самарана и Ж. Монфрэна, что папа Климент VI принял личное участие в деле Берхория. Он написал письмо аббату Сен-Дени Жилю Риго, в котором попросил его разобраться в сути вопроса. По мнению К. Риверс, этот факт свидетельствует об отсутствии прямого конфликта между Берхорием и институтом папства.³⁶⁶

Л. В. Евдокимова выдвинула гипотезу о прямом влиянии на критику церкви Берхория идей Уильяма Оккама, с которым он одновременно находился в Авиньоне в 20-е годы XIV в. Она особо подчеркнула тот факт, что Оккам принадлежал к францисканскому ордену, в котором некогда состоял и Берхорий. Л. В. Евдокимова пишет: «Это было время резких разногласий между частью францисканского ордена и папой Иоанном XXII в вопросе о бедности Христа и апостолов. Отказавшись поддерживать буллу папы “Cum inter nunnulos” (ноябрь 1323 г.), согласно которой бедность Христа не была абсолютной, Оккам примкнул к радикальной части ордена — спиритуалам. /.../ Вне сомнения, социальные взгляды Берсюира менее радикальны, чем те, что формулировал Оккам, и не образуют строго выстроенной и продуманной политической системы. И все же эхо идей знаменитого францисканского мыслителя, как нам кажется, звучит в ”Морализованном Овидии”».³⁶⁷ И далее, про взгляды Берхория: «Он разделял некоторые достаточно радикальные идеи своих бывших собратьев по ордену или,

³⁶⁵ Smalley B. English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century. P. 261.

³⁶⁶ Rivers K. Another Look at the Career of Pierre Bersuire. P. 99; Samaran C., Monfrin J. Pierre Bersuire, prietur de Saint-Eloi de Paris. P. 281; 284.

³⁶⁷ Евдокимова Л. В. «Морализованный Овидий» Берсюира: целевая аудитория, экзегетический и идеологический контекст. С. 59.

по меньшей мере, сочувствовал этим идеям, неявно отстаивая взгляды, несхожие с официальными». ³⁶⁸

Л. В. Евдокимова обращает особое внимание на интерпретацию в трактате «Морализованный Овидий» мифа о Фаэтоне, в которой упоминается папа римский. Исследовательница предполагает, что Берхорий, возможно, намекал здесь на конкретного папу — Иоанна XXII, обвиняя его в фаворитизме. ³⁶⁹ Трактовка Берхория следующая: «Так по воле Солнца, то есть папы, сияющего подобно Солнцу, иногда каким-либо образом получает назначение в церковь некий молодой и неразумный прелат; не имеющий призвания и навязывающий [свою кандидатуру] по причине своего тщеславия. Часто случается так, что он не умеет управлять ни повозкой, ни конями, то есть и не церковью, и не паствой, и не [умеет] сдерживать коней поводьями должной дисциплины. По этой причине кони, то есть сообщество прихожан, исполненные пламенем греховных желаний и воспламененные всяким пороком, блуждают без закона, как овцы, оставленные пастырем. /.../ Поэтому часто случается так, что Юпитер, то есть Бог, поражает таких возничих, то есть нечестивых прелатов, молнией своего гнева, ниспровергая их вместе с повозкой, то есть вместе с их статусом и [общественным] положением, [и] с их лошадьми, то есть нечестивыми друзьями и советчиками, и бросая [их] в море, то есть [погружая их] в адскую скорбь». ³⁷⁰

Позволим себе сделать два коротких уточнения: 1) ко времени написания первой редакции трактата (ок. 1340–1342 гг.) Иоанн XXII уже достаточно давно перестал быть папой; 2) сам Берхорий к тому времени уже перешел из францисканского ордена в бенедиктинский. Даже если иметь в виду, что Петр Берхорий начал работу над «Моральным сводом» при Иоанне XXII, едва ли его

³⁶⁸ Там же. С. 62.

³⁶⁹ Там же.

³⁷⁰ Bersuire Pierre. *Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus*. P. 48–49. “Sic quando a sole id est a papa tanquam sole lucente praepositur alicui ecclesiae iuvenis aliquis. & imprudens praelatus: qui per ambitionem se ingerit non vocatus. saepe accidit quod nec currum. nec equos id est nec ecclesiam nec subditos scit regere nec habenis regularis disciplinae equos coercere. Ideo equi id est subditi: ut communiter: igne malorum desideriorum sunt repleti: & omni vicio inflammati sine lege vagantur sicut oves carentes pastore. /.../ Propter quod accidit saepe ut Iuppiter id est deus mittat in tales aurigas id est in malos praelatos fulmen suae sententiae: & ipsos cum curru id est cum statu & eminentia sua equos id est familiaribus malis & consiliariis: in mare id est in amaritudinem infernalem praecipitat & consternit”.

предполагаемая обида на институт папства была столь сильна, чтобы продолжать писать об этом через столько лет.

Кроме того, нам не кажется бесспорным тезис о том, что Петр Берхорий в своей работе движется строго в русле францисканской экзегезы как таковой. Как указывает Б. Смолле, ее основным отличием является строгость в изложении материала и отсутствие шуточных интонаций.³⁷¹ Использование в качестве источников для «Морального свода» энциклопедий францисканцев Варфоломея Английского и Марка из Орвьето, достаточно сухих по своей стилистике, является доказанным.³⁷² Однако, трактовки Берхория более пространны, интересны и красочны. Шуточный тон автора был продемонстрирован нами в предыдущем параграфе, и мы не видим нужды повторяться. Кроме того, он опирался в своей работе и на множество других источников, например, на труды доминиканца Роберта Холкота, который, по оценке Дж. Чэнс, имел среди «средневековых моралистов» непревзойденное чувство юмора.³⁷³ Б. Смолле даже высказывает мысль, на которой мы не настаиваем, что именно негативное отношение францисканцев к классическим штудиям стало причиной его перехода в бенедиктинский орден.³⁷⁴ Так или иначе, Петр Берхорий испытал на себе влияние совершенно разных школ, жанров и течений мысли; обозначать экзегезу «Морализованного Овидия» как строго францисканскую, тем более что она таковой не является, значило бы очень сильно упрощать его содержание.

Более правдоподобным, с нашей точки зрения, объяснением упоминания папы³⁷⁵ в трактовке Берхория сюжета о Фаэтоне является тот простой факт, что он, согласно мифу, действительно был сыном Аполлона (Гелиоса); Юпитер — третье действующее лицо в этой истории, — символизирует Бога Отца.

Приведем еще несколько аргументов в защиту нашей позиции об отсутствии личных претензий Петра Берхория к Иоанну XXII. Момент назначения

³⁷¹ Smalley B. *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*. P. 258.

³⁷² Евдокимова Л. В. «Морализованный Овидий» Берсюира: целевая аудитория, экзегетический и идеологический контекст. С. 49–53.

³⁷³ Chance J. *Medieval Mythography, Volume 2: From the School of Chartres to the Court at Avignon, 1177–1350*. P. 305.

³⁷⁴ Smalley B. *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*. P. 261.

³⁷⁵ Особенно если учесть, что это единственное место в трактате, где упоминается папа римский.

«нечестивого прелата» из этой истории комментируется в трактате еще дважды. В других случаях власть либо даруется ему самим Иисусом Христом («Итак, когда Солнце правды — Христос поручает управление своей колесницей некоему прелату, то есть [дает ему] определенную должность или обязанность...»³⁷⁶), либо безлично («Фаэтон обозначает нечестивых судей или прелатов, которым было поручено управление колесницей, то есть [доверена некая] церковная или светская должность»³⁷⁷). Соответственно, автор вовсе не настаивает на первом варианте. Кроме того, в самом тексте комментария папа назван «сияющим, подобно Солнцу» — на наш взгляд, характеристика вполне комплементарная. Обращает на себя внимание и использование в тексте пассивного залога (“*praeronitur*”): не понтифик назначает на должности недостойных людей, а «нечестивый прелат», движимый тщеславием, навязывает себя и получает должность.

По свидетельствам историков, папский двор в Авиньоне действительно утопал в роскоши.³⁷⁸ В трактовке на тему деификации Энея и Ромула римлянами (один утонул, другой погиб) Берхорий писал: «Скажи, если хочешь, что сегодня в мире считаются богами и великими [людьми] те, кто утопает в роскоши и погибает от грехов».³⁷⁹ Но он и сам не был посторонним человеком для правящей элиты. Оба его патрона (кардинал Пьер де Прэ и Иоанн Добрый) прекрасно относились к латинской древности и поощряли всякое начинание, связанное с ее изучением и популяризацией. Иоанн Добрый даже велел украсить интерьер замка Водрей античными сюжетами и сценами из жизни Цезаря.³⁸⁰ Скорее всего, Берхорий в своих нападках на власть имущих, — особенно на представителей церкви, — просто поддержал общий критический тон, свойственный его времени.

³⁷⁶ Ibid. P. 48. “Cum igitur sol iustitiae Christus committit curam & regimen currus sui id est alicuius officii vel praelationis alicui praelato...”.

³⁷⁷ Ibid. P. 19. “Phaeton significat malos iudices & praelatos: quibus regimen currus id est status ecclesiae vel reipublicae committitur”.

³⁷⁸ См., напр.: Лозинский С. Г. История папства. М.: Политиздат, 1986. С. 159: «В авиньонский период папские поборы, налагаемые на духовенство и население, становятся все более невыносимыми».

³⁷⁹ Bersuire Pierre. *Reductorium morale*, liber XV, cap. ii–xv: *Ovidius moralizatus*. P. 182. “Applica si vis quod illi in mundo dii & magni hodie reputantur qui deliciis submerguntur & qui viciis occiduntur”.

³⁸⁰ Стерлигов А. Б. Античные сюжеты во французской книжной миниатюре конца XIV–XV вв. // *Античное наследие в культуре Возрождения / под ред. Л. М. Брагиной*. М.: «Наука», 1984. С. 233.

Мы считаем, что объектом критики Берхория, когда он говорит и мирских и церковных властях (между которыми зачастую даже не проводится четкого разграничения: “*superiores et praelati*”), являются грехи тщеславия и алчности, а не отдельные социальные группы. Последние выступают просто как носители и иллюстрации этих пороков. В трактате «Морализованный Овидий» часто повторяется мотив наказания Богом тщеславного человека, имеющего необоснованные претензии на высокий общественный статус.

Интерпретацию бунта гигантов против олимпийских богов из первой главы «Метаморфоз» можно считать программной. Как известно, они попытались взойти на небо, громоздя горы друг на друга, но были сброшены с высоты Юпитером-громовержцем. Берхорий пишет: «Очевидно, что сегодня такие гиганты — это богатые и алчные тираны, которым недостаточно пребывать ни в собственном положении, ни в состоянии смирения и покорности. Напротив, они пытаются взобраться на небо, то есть дослужиться до уровня высокопоставленного прелата и начальника, как это видно на примере амбициозных людей. /.../ Это очевидно и в отношении алчных, которые желают быть воинами и судьями и стремятся занимать высокие посты во власти. /.../ И для того, чтобы осуществить это наилучшим образом и завладеть этими благами, они прибавляют горы к горам, поля к полям и дома к домам. Против них Исайя, 5:8: “Горе вам, прибавляющие дом к дому и присоединяющие поле к полю, до самого предела земли”³⁸¹ Ведь алчные и честолюбивые никогда не прекращают приумножать богатства, чтобы с их помощью достичь земного величия. Но верховный бог Юпитер иногда поражает таких людей молнией, то есть внезапно наказывает их смертью или неожиданным бедствием. Он разрушает и сравнивает с землей те самые горы, то есть превосходство их положения, и препятствует осуществлению их тщетной надежды».³⁸²

³⁸¹ В синодальном переводе, Исайя, 5:8: «Горе вам, прибавляющие дом к дому, присоединяющие поле к полю, так что другим не остается места, как будто вы одни поселены на земле».

³⁸² Bersuire Pierre. *Reductorium morale*, liber XV, cap. ii–xv: *Ovidius moralizatus*. P. 36. “*Revera tales gigantes sunt hodie tyranni divites & avari quibus non sufficit esse in statu suo: nec in statu subiectionis & humilitatis immo in caelum id est ad statum altae praelationis & dominationis nituntur ascendere sicut patet in ambitiosis. /.../ Istud patet in avaris qui cupiunt esse milites & iudices & locum altum iurisdictionis cupiunt occupare. /.../ Et ideo tales ut melius hoc faciant & obtineant: aggregant montes ad montes prata ad prata & domos ad domos. Contra quos. Esaiae. V. Ve qui coniungitis domum ad domum:*

Трактовка истории Фулия (Fulius) повторяет предыдущую. О существовании подобного персонажа в римской мифологии нам неизвестно; вполне возможно, сюжет является плодом творчества самого Берхория. Дочь Фулия была изнасилована Юпитером. Разъяренный отец попытался подняться на небо, чтобы отомстить богу, но ожидаемо был поражен молнией и сброшен вниз: «Этот Фулий обозначает простых подчиненных или вассалов, которые, если претерпевают от Юпитера какое-либо насилие против себя или против [своей] семьи, [против] своей земли или имения, — однажды восстают, побуждаемые гордыней, и возносятся до самого неба. И селятся вести войну против самого Юпитера, то есть прелата или начальника, который наконец усмиряет их молнией своей власти и приводит в смятение».³⁸³ Важным отличием является то, что на этот раз герой истории — «простой подчиненный», а не богатый тиран.

В интерпретации эпизода гибели Адониса и в трактовке мифа о споре Марсия с Аполлоном Берхорий говорит о том, что «простому человеку» не стоит вступать в спор с людьми, обладающими властью. Возможно, это сатира. Венера отговаривала своего возлюбленного Адониса от охоты на диких зверей. Юноша был растерзан свирепым вепрем. Берхорий предлагает по этому поводу следующую морализацию: «Также скажи, что человек не должен наносить обиду или вести войну против диких львов и кабанов, то есть против тиранов и сильных мира сего. Но лучше [вести войну] против зайцев и оленей, то есть бедных и напуганных. Ведь те, кто восстает против сильных мира [сего], порой ниспровергаются ими и погибают [от их руки]».³⁸⁴

Сатир Марсий затеял спор с Аполлоном по поводу искусства музицировать. Царь Мидас, присудивший победу Марсию, был «награжден» за это ослиными

& agrum agro copulatis usque ad terminum loci. Non enim cessat avaricia & ambitio divitias aggregare: ut sic eis mediantibus possint mundanam celsitudinem obtinere. Sed Iuppiter summus deus quandoque mittit talibus fulmen id est subitam sententiam per mortem vel per insperatam tribulationem / ipsoque montes id est eminentiam sui status destruit & prosternit & eos a sua vana opinione retardat”.

³⁸³ Ibid. P. 101. “Iste Fulius significat inferiores subditos vel vassalos: qui si a Iove aliquam oppressionem in se vel in familia in terra vel in possessione sua sustinent: statim per superbiam eriguntur & usque ad coelum exaltantur: ipsique Iovi: id est superiori vel praelato bellum inducere molliuntur: qui fulmine potentiae suae ipsos aliquando opprimit & confundit”.

³⁸⁴ Ibid. P. 154. “Dic etiam quod homo non debet contra feroces leones & apros id est contra mundi potentes & tyrannos bellum vel insultum facere: sed potius contra cervos: & lepores id est fugaces & pauperes. Illi enim qui contra mundi potentes insurgunt: quandoque ab ipsis occiduntur & opprimuntur”.

ушами (мы уже кратко упоминали этот эпизод во второй главе). А с самого неудачливого флейтиста содрали кожу. Берхорий высказывается вполне однозначно: «Сегодня действительно случается так, что, когда сельский бог Марсий, то есть простой человек, ненадлежащим образом воспеваает Аполлона, то есть не умеет должным образом исполнять волю богатых [людей] или льстить им, но вместо этого предпочитает вступать с ними в спор, подобные Аполлоны, то есть злые начальники, обыкновенно сдирают с них кожу земного благосостояния, подавая тем самым [их] друзьям повод для рыданий. Действительно, являются глупцами меряющиеся силами с богатыми и предполагающие превзойти их пением, то есть — бросающие им вызов. Как это очевидно в случае многих людей, противопоставляющих себя прелатам и начальникам».³⁸⁵

Интерпретации подобного рода в трактате многочисленны. Пиреней, не должным образом обошедшийся с музами, обозначает тщеславного человека, который претендует на то, что слишком высоко для него, но в итоге падает вниз.³⁸⁶ От и Эфиальт — дети Нептуна, мечтавшие взобраться на небо, — были застрелены Аполлоном и Дианой: они символизируют тех, кто превозносится от гордыни и домогается высоких должностей, за что бывают наказаны могущественными и знатными людьми.³⁸⁷ Палики, произошедшие из земли, начали совершать человеческие жертвоприношения. Когда Юпитер увидел это, он поразил их молнией: о тех, кто будучи изначально не знатного рода, был поставлен на высокие позиции в обществе и начал притеснять подчиненных — Бог поражает их «молнией своего гнева».³⁸⁸

Мы считаем, что во всех указанных случаях основным объектом критики Берхория является грех тщеславия, а не отдельные социальные группы. Это ярко выражено в интерпретации мифа о любви Феба к Дафне, где также присутствует

³⁸⁵ Ibid. P. 105. “Sic vere accidit hodie quod quando Marsias deus ruricola id est simplex homo non bene cantat ad voluntatem Apollinis id est non bene scit adulari divitibus vel eorum implere voluntatem sed potius cum eis vult contendere solent plerique tales Apollines id est mali superiores pellem substantiae temporalis eis auferre & tam ipsis quam amicis flendi materiam dare. Fatui sunt igitur qui cum divitibus contendunt: & qui contra eos cantando. id est allegando praevalere praesument: sicut de multis apparet qui contra praelatos & principes se opponunt”.

³⁸⁶ Ibid. P. 89–90.

³⁸⁷ Ibid. P. 102.

³⁸⁸ Ibid. P. 93–94.

топос тщетности земной славы: «Или скажи, что Феб обозначает тех, кто домогается земной славы. [И] когда они убивают Питона,³⁸⁹ то есть совершают некое похвальное деяние, они чрезвычайно гордятся и хвастаются [этим], презирая других. Прекрасная девушка Дафна — это земная слава, так [горячо] любимая подобными [людьми], что они преследуют ее, как только могут. /.../ Как это видно в случае клириков, которые ради нее оставляют отечество и [всяческие] удовольствия. [И] в случае лицемеров, которые ради нее терпят покаяние и муки; [и] в случае честолюбцев, ради этой девушки пускающих в ход столь многие льстивые речи. Ибо ничто не доставляет этим [людям] большего наслаждения, чем эта девушка; нет для них ничего прекраснее, чем ее вид; ничего желаннее ее членов. /.../ Но [так] случается по воле Божьей, что эта Дафна, [то есть] земная слава, избегает подобных неумных поклонников и презирает их».³⁹⁰

Мы привели достаточное количество примеров, удовлетворяющих представлению Берхория о наказании амбициозного человека за его тщеславные претензии на высокий общественный статус. В некоторых других случаях на передний план выступает грех алчности. Как в трактовке мифа о Миносе и прекрасном быке, которого он увидел на берегу моря и пообещал принести в жертву Нептуну, но, побуждаемый жадностью, оставил себе (впоследствии этот бык сошел с ума, начал разорять царство Миноса, и был убит Геркулесом). Предлагаемая морализация Берхория: «Обрати это против многочисленных [людей], которые просят у Нептуна, [то есть] у Бога Истинного, чтобы им был дарован бык, то есть блага [этого] мира. И они обещают принести быка в дар Богу, то есть: подавать милостыню из [своих] сокровищ; находясь на высокой должности, справедливо руководить подчиненными; своими знаниями отстаивать интересы бедных; освобождать детей Божьих от [тягот] службы. Итак, когда Бог

³⁸⁹ Феб хвастался тем, что убил огромного змея Питона, за что и был поражен стрелой Купидона, следствием чего стала его любовь к Дафне.

³⁹⁰ Bersuire Pierre. *Reductorium morale*, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus. P. 40–41. “Vel dic quod Phoebus significat mundanae gloriae appetitores: qui quando Phitonem occidunt id est aliquod laudabile opus faciunt: summe superbunt & gloriantur: & alios contemnunt. Daphne puella pulcherrima est mundana gloria quae a talibus adamatur ita quod ipsam quantum possunt insequuntur. /.../ De clericis qui pro ista dimittunt patriam & delectamenta. De hypocritis qui pro ista patiuntur poenitentiam & tormenta. De ambitiosis qui pro ista puella tanta adhibent blandimenta. Nihil enim eis delectabilius quam illa puella. nihil eis speciosius quam sua forma nihil suis membris appetibilius. /.../ Sed pro certo dei dispositione fit quod ista Daphne mundi gloria tales sui amatores immoderatos fugiat & contemnat”.

видит благие намерения подобных [людей], он иногда дает им [то], что они просят. Но как только они получают это, они, побуждаемые жадностью, отказываются от своего первоначального намерения или плана, удерживают то, что приобрели, и сохраняют это ради собственной пользы. Когда Бог видит это, он обыкновенно отнимает у них то благо, которое [прежде] даровал [им]». ³⁹¹ В других интерпретациях подобного рода: плотоядные кони Диомеда обозначают алчных правителей, присваивающих себе имущество бедных; ³⁹² Ио, похищенная Юпитером, — то же самое, что и в предыдущем случае; ³⁹³ летящий по небу Персей служит примером для богатых и влиятельных людей, которые должны «смотреть вниз», замечая страдания нищих, ³⁹⁴ и так далее.

Выводы по главе. Трактат «Морализованный Овидий» в рамках мифографической традиции отличается частое упоминание различных социальных групп: иудеев, женщин, церковных и мирских властей. Для лучшего понимания природы критики Берхория необходимо отделять аллегорические интерпретации от моральных. Первые отсылают к событиям библейской истории (еврейский народ упоминается в трактате исключительно в этом контексте), вторые — к стереотипам повседневности. В этом смысле, проявления антисемитизма и женоненавистничества в трактате «Морализованный Овидий» — разные по своей сути явления.

Содержащие антииудейский элемент интерпретации сюжетов «Метаморфоз» в трактате «Морализованный Овидий» могут быть объяснены исходя из социально-исторического контекста, в котором был написан трактат. Подтверждением этому является наличие близких мотивов в анонимной поэме «Морализованный Овидий», также написанной в первой половине XIV века во Франции. Обличения Берхория связаны с ухудшением отношения к иудаизму, начало которому было

³⁹¹ Ibid. P. 119. “Istud applica contra multos qui a Neptuno deo vero petunt sibi dari taurum id est mundi bona: & hoc ut aiunt ad finem iustum ut possint deo sacrificare scilicet de divitiis elemosinas dare: in eminentia populum iuste regere: in scientia causas pauperum defendere: & liberos dei servitio mancipare. Videns igitur deus talium sanctam intentionem quandoque concedit eis quod optant: sed pro certo eo habito statim suggerente avaritia propositum seu consilium primum mutant & illud quod acceperant retinentes in usus proprios secum servant. Quod videns deus solet ab illis tollere illud & gratiam quam dederat revocare”.

³⁹² Ibid. P. 140–141.

³⁹³ Ibid. P. 42.

³⁹⁴ Ibid. P. 88.

положено при понтификате папы Иннокентия III. В трактате Берхория нашли отражение богословские представления по поводу иудео-христианских отношений, такие как представление о возможном «покаянии и обращении» иудеев в «конце времен». В отличие от критиков талмудического иудаизма XIII–XIV веков, призывавших к насильственным обращениям и изгнаниям евреев, Берхорий придерживался более консервативной позиции, идущей от Августина и других отцов церкви, и не отказывал евреям в возможности находиться внутри христианского мира.

При анализе содержания трактата «Морализованный Овидий» необходимо учитывать влияние на его автора определенной социокультурной ситуации Франции первой половины XIV века, признавая наличие в трактате определенных стереотипов, касающихся женщин, иудеев, церковной и мирской власти. Являясь формально пособием для проповеди, «Морализованный Овидий» обращается к потенциальному слушателю на понятном ему «языке». В этой связи мы можем говорить об определенном сходстве моральных интерпретаций Берхория с жанром *exempla* и французскими фавлю. Работа в данном направлении может быть продолжена.

При всей кажущейся хаотичности и сложности структуры, в трактате «Морализованный Овидий» удастся выявить схожие интерпретации, которые поддаются обобщению и систематизации (например, представление о *тех грехах* или мотив наказания тщеславного человека, претендующего на высокие посты). Они создают контекст, который может прояснить некоторые частные моменты в трактовке той или иной истории (как в случае с упоминанием папы римского в мифе о Фаэтоне, например).

На более общем, философском и мировоззренческом уровне мы видим в социальных интерпретациях Берхория продолжение идеи о несовершенстве мира. Представление о «зараженности» мира грехами алчности, тщеславия и похоти используется автором в качестве повода для критики общественных пороков, носителями которых выступают, согласно стереотипу, женщины (похоть и алчность) и начальствующие (тщеславие и алчность).

4. Трактат «Морализованный Овидий» как христианский ответ на вызовы повседневности: в поисках авторской позиции

4.1. Идеал созерцательной жизни в средневековой христианской рецепции сюжета о Суде Париса и в трактате Петра Берхория

Наличие в трактате «Морализованный Овидий» повторяющихся тем, идей и образов дает нам основание поставить вопрос о мировоззренческих позициях автора, которые могут быть обнаружены при анализе его содержания. При всем разнообразии и (мнимой) хаотичности представленного материала, труд Петра Берхория вполне поддается систематизации, а представленные в нем трактовки могут быть составлены, подобно элементам мозаики, в единую непротиворечивую картину. В трактате отсутствует, как мы считаем, «автобиографический» элемент, но личность автора, сформировавшаяся в рамках определенной культурной традиции, оставила на нем свой отпечаток.

Прежде всего обращает на себя внимание резко негативная оценка земного бытия. Мир — суетен, заражен пороком, опасен; жизнь — бессмысленна, тленна; человек — пассивный объект воздействия внешних сил. Все, что он может, — это отказаться от благ и удовольствий земной жизни и надеяться на жизнь вечную. Христианская концепция Спасения приобретает вполне конкретный осязаемый образ. Враждебным человеку оказывается не только мир, но и его собственная плоть, искаженная первородным грехом.³⁹⁵ Ни о каком «достоинстве человека» в этой, чисто средневековой, установке речь пока не идет.

Стремление к отказу от мирских забот и удовольствий, свойственное Средневековью, находит свое символическое выражение в традиции интерпретации сюжета о Суде Париса. В ее рамках получает развитие идущая от античности идея о существовании трех родов жизни: жизни деятельной, чувственной (или посвященной удовольствиям) и созерцательной. Поскольку рецепция данного сюжета связана с поиском ответов на предельные вопросы бытия, остановимся ненадолго на ее истории.

³⁹⁵ Об этом — чуть дальше.

Представление о существовании трех типов жизни было выражено уже Аристотелем в «Никомаховой этике» (1, V): «Видимо, не безосновательно благо и счастье представляют себе исходя из [собственного] образа жизни. Соответственно, большинство, то есть люди весьма грубые, /.../ [разумеют под благом и счастьем] удовольствие, и потому для них желанна жизнь, полная наслаждений. Существует ведь три основных [образа жизни]: во-первых, только что упомянутый, во-вторых, государственный и, в-третьих, созерцательный».³⁹⁶ Данное представление, в свою очередь, могло опираться на учение о трех частях, или началах, человеческой души (разумном, волевом (или яростном) и вожделеющем), изложенное Платоном в «Государстве» (439b–442d) и «Федре» (246a–b).

В I веке н.э. римский философ-стоик Луций Анней Сенека также говорит о трех моделях человеческой жизни в трактате «О досуге» (“De otio”, VII, 1): «Существует три рода жизни, между которыми имеют обыкновение доискиваться — который из них является наилучшим: один открыт для удовольствия, другой для созерцания, третий для действия».³⁹⁷

Интересно отметить некоторое расхождение Аристотеля и Сенеки в вопросе нравственной оценки «деятельного» образа жизни. Если для Аристотеля практический образ жизни тесно связан со службой государству и потому рассматривается как благо («Люди достойные и деятельные (*praktikoi*) [понимают под благом и счастьем] почет, а цель государственного образа жизни почти это и есть»³⁹⁸), то Сенека приходит к выводу о том, что ввиду отсутствия такого (идеального) государства, в котором мудрец мог бы с успехом применять свои навыки, принося пользу обществу, для него, по сути, остается открытым только один путь: путь созерцания. Философ вопрошает (“De otio”, VIII, 2): «Я спрашиваю, к какому общественному делу будет приступать мудрец? К [общественному делу]

³⁹⁶ Аристотель. Никомахова этика / пер. Н. В. Брагинской // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 4. / пер. с древнегреч.; общ. ред. А. И. Доватурова. М.: Мысль, 1983. С. 58.

³⁹⁷ Seneca. *De Otio; De Brevitate Vitae* / ed. by G. D. Williams. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 42. “... tria genera sunt vitae, inter quae quod sit optimum quaeri solet: unum voluptati vacat, alterum contemplationi, tertium actioni”.

³⁹⁸ Аристотель. Никомахова этика. С. 58.

афинян, в котором Сократ осуждается [на смерть] /.../? В котором зависть притесняет добродетели?».³⁹⁹ И далее: «Поэтому, если не находится такого государства, которое мы себе воображаем, становится необходимым для всех досуг; потому что [того] единственного, что могло бы быть предпочтительнее досуга, нигде не существует».⁴⁰⁰ Признавая идеал деятельного общественного служения недоступным для мудреца, Сенека, таким образом, строго указывает на единственно возможный выбор из этой триады.

О разности понимания идеала общественного служения у последователей Аристотеля и стоиков писал Э. Ауэрбах в дополнении к первой главе своего замечательного труда «Литературный язык и публика в латинской поздней Античности и в Средневековье» в связи с эволюцией значения слова *passio* (греч. πάθος — «страдание», «страсть», «возбуждение», «воодушевление»). Нейтральное в аристотелевском словоупотреблении, в стоической морали оно приобрело резко негативный оттенок. Ауэрбах пишет: «Под *passiones* стали понимать некое беспокойство, бесцельное движение и суету, разрушающую мудрый покой. /.../ ...любое движение в сторону мирских устремлений, любое соприкосновение с ними считалось нежелательным; с миром лучше вообще не соотноситься, особенно в душе, из-за его проблем нельзя тревожиться, мудрец обязан быть *impassibilis* [бесстрастным, не знающим страданий]».⁴⁰¹ В стоической мысли слово *passio* впервые приобрело значение, близкое к христианскому — «страсть». Э. Ауэрбах упоминает образы «бури и водоворота страстей», особенно интересные нам в связи с любовью Берхория к водной метафорике. Эти образы были знакомы и христианским авторам, испытавшим на себе влияние стоицизма. Впоследствии, по мнению Ауэрбаха, понятия «страсть» и «грех» в христианской культуре стали практически синонимичны.⁴⁰²

³⁹⁹ Seneca. De Otio. P. 42. "...interrogo ad quam rem publicam sapiens sit accessurus. ad Atheniensium, in qua Socrates damnatur, /.../ in qua opprimit invidia virtutes?"

⁴⁰⁰ Ibid. P. 42–43. "quodsi non invenitur illa res publica quam nobis fingimus, incipit omnibus esse otium necessarium, quia quod unum praeferrere poterat otio nusquam est".

⁴⁰¹ Ауэрбах Э. Историческая топология. С. 222–223.

⁴⁰² Там же. С. 223.

Античный идеал созерцательной жизни получает «новую жизнь» в средневековой мифографической традиции. Ключевую роль в этом процессе сыграл Фабий Планцидад Фульгенций, предложивший в трактате «Три книги мифологии» интерпретацию сюжета о Суде Париса, в которой он отождествил три образа жизни, описанные у античных философов, с тремя богинями, фигурирующими в мифе: Палладу (Минерву) — с разумной жизнью; Юнону — с жизнью активной, или деятельной; Венеру — с чувственной жизнью. Он пишет (II, 1): «Для первой, или созерцательной жизни характерен поиск знаний и правды, в наши дни такую жизнь ведут епископы, священники и монахи, а в старые времена — философы. У таких нет ни жадности до денег, ни безумной ярости, ни ядовитой злобы, ни смрада похоти. /.../ Второй тип ведомой жизни — активный, жаждущий превосходства, восприимчивый к украшениям, ненасытный к владениям, коварный в их захватывании, усердный в их охране; /.../ в старые времена определенные деспоты вели такую жизнь, а среди нас весь мир ее ведет. Жизнь удовольствий, всецелого предания вожделению, есть грешный тип существования, рассматривающий все достойное не заслуживающим внимания. /.../ Поэты объясняют такими терминами существующее соревнование между тремя богинями — то есть между Минервой, Юноной и Венерой. /.../ Пастух Парис, будучи ни прямым как стрела, ни надежным как копье, ни красивым лицом, ни мудрым умом, совершил глупую вещь и, следуя пути диких зверей и скота, повернул свой взор к похоти, нежели к избранным добродетелям или богатствам».⁴⁰³

Влияние «Мифологий» Фульгенция на средневековую рецепцию античной мифологии трудно переоценить. В частности, в трактовке рассматриваемого сюжета едва ли не все средневековые интерпретаторы имели в виду предложенное отождествление богинь с тремя родами жизни. Например, в Третьем Ватиканском мифографе интерпретация Фульгенция заимствована практически без изменений (11, 22–23).⁴⁰⁴ Интересующихся более подробным изложением истории рецепции

⁴⁰³ Фульгенций Фабий Планцидад. Мифологии. Книга I. 16, 18–22. Книга II. С. 324–325.

⁴⁰⁴ Pepin R. E. The Vatican Mythographers: An English Translation. N.Y.: Fordham University Press, 2008. P. 315–316.

мифа о Суде Париса в средневековой Европе отсылаем к монографии М. Эхрхарт⁴⁰⁵ и к соответствующему разделу словаря Д. Брамбла.⁴⁰⁶

Вышеприведенный пассаж Фульгенция примечателен резко негативным, в духе стоицизма, отношением к деятельному типу жизни. М. Эхрхарт отмечает, что если для Аристотеля только один из трех вариантов (чувственная жизнь) является неприемлемым, то с точки зрения Фульгенция одобрения достоин исключительно созерцательный тип жизни. В христианском миропонимании активная жизнь ассоциируется не со служением общественному благу, но с жадной наживы.⁴⁰⁷ Несколькими веками ранее иудейский философ Филон Александрийский написал трактат «О созерцательной жизни» (“*De vita contemplativa*”) о секте терапевтов, в котором утверждал: «Несколько смягчая спартанскую суровость, они, однако, всегда и во всем стремятся к скромности, приличествующей свободному состоянию, и изо всех сил отвращаются от чувственных удовольствий».⁴⁰⁸ Христианское Средневековье, впрочем, знало разные формы духовности, в том числе и связанные с высокой оценкой физического труда (но не роскоши). Поэтому в данном вопросе важно избегать излишних обобщений. Исследуя творчество Исидора Севильского, В. И. Уколова заявляет, например, что, согласно его представлениям, «человек по самой своей природе предназначен не только к созерцательной, но и к деятельной жизни. Он должен познать самого себя /.../ всегда помнить “свое призвание”».⁴⁰⁹

Петр Берхорий в своей трактовке мифа о Суде Париса строго придерживается линии Фульгенция и прямо ссылается на него. Сюжет упомянут дважды — в первой главе «О внешнем облике и значении богов» и непосредственно в комментарии на двенадцатую главу «Метаморфоз» (Берхорий отступает от текста Овидия, сетуя на то, что глава, касающаяся в основном событий Троянской войны,

⁴⁰⁵ Ehrhart M. J. The Judgement of the Trojan Prince Paris in Medieval Literature.

⁴⁰⁶ Brumblе H. D. Classical Myths and Legends in the Middle Ages and Renaissance: A Dictionary of Allegorical Meanings. P. 258–261.

⁴⁰⁷ Ehrhart M. J. The Judgement of the Trojan Prince Paris in Medieval Literature. P. 76–77.

⁴⁰⁸ Филон Александрийский. О созерцательной жизни / пер. и прим. М. М. Елизаровой // Тексты Кумрана. Выпуск 1. Серия: Памятники письменности Востока, XXXIII, 1 / пер. с древнеевр. и арамейск.; введ. и комм. И. Д. Амусина. М.: «Наука», 1971. С. 381.

⁴⁰⁹ Уколова В. И. Античное наследие и культура раннего Средневековья (конец V – начало VII века). С. 249.

содержит недостаточно мифологического материала, пригодного для морализации⁴¹⁰).

В первой главе читаем: «Как сообщает тот же [Фульгенций], древние постановили три [рода] жизни: созерцательную, деятельную и полную наслаждений. Первую из них они приписали мудрецам, вторую — богатым людям, третью — рабам плоти. Каждый из тех [родов жизни] они именовали богиней. /.../ Минерва была первая, Юнона — вторая, Венера — третья».⁴¹¹ В основном тексте: «Или скажи, что три богини обозначают, согласно Фульгенцию, три типа людей: мудрых, богатых и преданных удовольствиям, поскольку каждый из них предпочитает себя другим и объявляет, что золотое яблоко, то есть слава и почет, должно достаться ему, [и] считает себя прекраснее и достойнее [прочих]. Так, мудрые предпочитают себя богатым [людям] и изнеженным юнцам; богатые утверждают, что они достойнее преданных удовольствиям и мудрых; молодые люди, поистине живущие с наслаждением, ставят себя выше тех двух, презирая богатство и разум. Случается так, [что] Парис, то есть некий юноша, решая спор между ними, отдает яблоко Венере, выбирая жизнь полную наслаждений и объявляя, что лучше всего жить в [свое] удовольствие».⁴¹² Как и Фульгенций, Берхорий называет таких юношей «глупыми» (“*iuvenes stulti*”).⁴¹³

В XIV веке морализованные в христианском ключе трактовки сюжета о Суде Париса начинают появляться в произведениях светских авторов, таких как Гийом де Машо и Кристина Пизанская, зачастую пользовавшихся в своей работе богословскими комментариями.⁴¹⁴ Последняя, пересказывая рассматриваемый нами сюжет в одной из своих ранних баллад, осудила выбор Париса, заявив, что он

⁴¹⁰ Bersuire Pierre. *Reductorium morale*, liber XV, cap. ii–xv: *Ovidius moralizatus*. P. 162.

⁴¹¹ Bersuire Pierre. *De formis figurisque deorum. Reductorium morale*, liber XV, cap. i: *Ovidius moralizatus*. P. 30. “Antiqui, sicut dicit idem, posuerunt tres vitas, s. contemplativam, activam & voluptuosam. Primam assignaverunt sapientibus, secundam divitibus, terciam carnalibus, & quamlibet istarum vocaverunt deam, /.../ ita quod Minerva fuit prima, Iuno 2, Venus 3”.

⁴¹² Bersuire Pierre. *Reductorium morale*, liber XV, cap. ii–xv: *Ovidius moralizatus*. P. 163–164. “Vel dic quod tres deae significant secundum Fulgentium tria genera personarum scilicet sapientes divites: & deliciis affluentes quia cum quisque istorum alteri se praeferat: & pomum aureum id est gloriam & honorem sibi debere dicat: & pulchriorem & meliorem se esse censeat: ut sapientes se divitibus & iuvenibus deliciosis praeferunt: divites deliciosis et sapientibus meliores se esse dicunt: Iuvenes vero deliciose viventes se duobus aliis anteponunt: divitias & sapientiam vilipendentes. accidit quod Paris id est iuvenis: inter istos iudicat voluptuosam vitam eligens Veneri pomum dat & vivere in deliciis beatius asserit”.

⁴¹³ *Ibid.* P. 164.

⁴¹⁴ Ehrhart M. J. *The Judgement of the Trojan Prince Paris in Medieval Literature*. P. 125.

должен был предпочесть Палладу, то есть разумную жизнь, которую она собой олицетворяет.⁴¹⁵ Интерпретация мифа была известна и Петрарке.⁴¹⁶

А. Н. Немиллов утверждает, что «каждая эпоха вырабатывает свой идеал не только деятельной жизни, но и жизни созерцательной. Как бы ни были далеки от реального осуществления эти идеалы *vita activa* и *vita contemplativa*, ими в значительной мере определяется стиль жизни того или иного времени».⁴¹⁷ Анализ средневековой рецепции сюжета о Суде Париса является для нас наглядным свидетельством высокой оценки «созерцательного» образа жизни в этот период; тогда как «деятельный», а особенно — «чувственный» типы подвергаются осуждению. В трактате Петра Берхория это особенно хорошо заметно: идеал активной жизни, которую ведут «прелаты и начальники», или грешные люди, «тонущие в океане мира», связывается в нем с грехами тщеславия и алчности; чувственная жизнь в прямом смысле признается ниже человеческого достоинства (в сюжетах, связанных с бестиализацией); а созерцательный тип требует отречения как от мира, так и от собственной плоти, через соединение со Христом в акте сораспятия.

В трактовке сюжета о возвращении Тесея Берхорий заявляет об антагонизме духа и плоти, развивая представление, идущее от апостола Павла: «Два паруса [у] корабля — это две склонности души или два образа жизни; один — белый, другой — черный; одни добродетельный, другой — порочный; один духовный, другой — плотский. Следовательно, когда человек устанавливает [на своей мачте] черные паруса, то есть порочную страсть или постыдный образ жизни, это, без сомнения, означает, что Минотавр, то есть плоть или дьявол, взял над ним верх, и что такой [человек] является погибшим вследствие греха. И напротив, когда он имеет белые паруса, то есть благочестивый образ жизни и нрав, это является знаком [того], что он одолел этого зверя; что он одержал победу над плотью или дьяволом. Поскольку те, кто одержал над ними победу, должны сменить черные паруса на белые, то есть

⁴¹⁵ Ibid. P. 126.

⁴¹⁶ См.: Heinrichs K. *The Myths of Love: Classical Lovers in Medieval Literature*. P. 43.

⁴¹⁷ Немиллов А. Н. Идеал «ученого отшельничества» у немецких гуманистов // *Античное наследие в культуре Возрождения* / под ред. Л. М. Брагиной. М.: «Наука», 1984. С. 111.

порочное состояние ума [сменить] на благочестивое». ⁴¹⁸ Тема также затрагивается в интерпретации укрощения Геркулесом немейского льва: «Лев, чье дыхание зловонно, обозначает плоть, чье соблазнительное и провоцирующее желание дыхание является зловонным и грязным. Итак, Геркулес, то есть некий добродетельный, мудрый и сильный [человек], должен укрощать и усмирять того льва посредством воздержания. Но он [также] должен постоянно иметь при себе его шкуру, то есть — плоть и память о человеческой слабости. Ведь [даже если] мудрец превозмог плоть, он все равно носит с собой шкуру, то есть память о [собственном] несовершенстве». ⁴¹⁹

Негативная оценка чувственности и телесности как таковой в период Высокого Средневековья нашла отражение в феномене христианского антиэпикуреизма. Эпикурейские мотивы, распространенные в XII веке в поэзии вагантов, вызвали резкое осуждение церковной власти. Как отмечает М. М. Шахнович: «В XIV в. была распространена и официально признана церковью точка зрения, согласно которой эпикуреизм — безнравственное и безбожное учение». ⁴²⁰ Эпикурейцы (зачастую ими «назначались» современники) обвинялись в гедонизме и безбожии. Однако уже первые гуманисты, Петрарка и Боккаччо, попытались примирить учение Эпикура с христианством. ⁴²¹ Для нас важно следующее замечание М. М. Шахнович: «Гуманисты стремились создать этическую доктрину, основанную на представлении о единстве в человеке материального тела и божественной души, в котором природное и божественное находятся не в противоборстве, а в гармонии. В отличие от традиционного христианского

⁴¹⁸ Bersuire Pierre. *Reductorium morale*, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus. P. 126–127. “Duo vela navis sunt duae affectiones animae vel sunt duae conversationes scilicet una alba & alia nigra: una bona alia mala: una spiritualis alia corporalis. Igitur quando homo portat vela nigra id est malam affectionem & conversationem inhonestam: signum proculdubio est quod Minotaurus id est caro vel Diabolus praevaluit contra eum: & quod talis est mortuus per peccatum. Econverso vero: quando alba vela id est mundam conversationem & affectionem habet signum est quod hanc bestiam superavit: quod de carne vel Diabolo triumphavit quia illi qui contra istos praevalent nigra vela in alba id est malam affectionem in bonam mutare debent”.

⁴¹⁹ Ibid. P. 139. “Leo cuius anhelitus fetet significat carnem cuius anhelitus suggestivus & appetitivus: sunt fetidi: & immundi. Hercules igitur id est quilibet bonus & sapiens & fortis: debet istum leonem per abstinentiam domare vel devorare: pellem tamen eius id est carnem & humanae fragilitatis memoriam: debet sibi perpetuo retinere: quia dato quos sapiens contra carnem praevaleat pellem tamen id est memoriam fragilitatis secum portat”.

⁴²⁰ Шахнович М. М. Сад Эпикура: Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2002. С. 159.

⁴²¹ Там же.

представления о том, что во имя спасения души необходимо преодолевать земные соблазны, гуманистическая этика провозглашала основным принципом существования человека — следование природе. Гуманисты противопоставляли христианскому аскетическому отрицанию мира принятие земного существования со всеми его радостями».⁴²² Петр Берхорий, как мы видим, несмотря на личное знакомство с Франческо Петраркой и на свой интерес к античности, строго придерживается традиционной церковной линии, оставаясь чисто средневековым по духу автором.

Недопустимость чрезмерной озабоченности делами мира особым образом подчеркивается в трактовке мифа о гибели Кеней. Кентавры не могли убить его, ибо он был неуязвим для всякого оружия, — поэтому закидали его различными предметами; погребенный под их тяжестью, Кеней погиб. Берхорий пишет: «Случается так, что некие [люди] имеют в качестве дара от Бога дар крепости. Так что кентавры, то есть демоны, не способны одолеть их никаким оружием искушения или соблазна. Но, видящие это, эти кентавры имеют обыкновение взваливать на них безмерный груз различных торговых сделок, должностей и земель, и обеспечивать им земное процветание. И порой так бывает, что они погребают под этим бременем разнообразных пороков тех, кого не были в состоянии одолеть другим способом. Итак, это нецелесообразно, чтобы праведный человек позволял взваливать на себя подобный груз, под которым, кажется, часто склоняются [даже] самые крепкие».⁴²³

Мы уже упоминали историю Корониды, которая была превращена Палладой в ворону, избежав таким образом домогательств со стороны Нептуна. Этот сюжет имеет и другую трактовку: «Или скажи, что бог моря, то есть дьявол, преследует многочисленными искушениями тех, кто [находится] возле моря, то есть озабоченных делами мира. Поэтому такие [люди] должны превратиться в ворону,

⁴²² Там же.

⁴²³ Bersuire Pierre. *Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus*. P. 166. “Sic & fit ex dono dei habent aliqui donum fortitudinis. ita quod nullo ferro tribulationis vel temptationis a centauris id est a daemonibus queunt superari. Sed isti centaursi hoc videntes: solent onus infinitum diversorum negociorum officiorum: & terrarum super eos prolicere: & ipsis prosperitates saeculi procurare: & sic fit quod quandoque diversis vitiis sub isto onere ipsos suffocant: quos aliter vincere non valebant. Non est igitur tutum quod iustus homo talia onera sibi permittat imponi: sub quibus saepe visi sunt fortissimi succumbere”.

ибо должны стать птицами, летая посредством созерцания. Они должны иметь черную одежду смиренного и кроткого образа жизни. Они должны иметь громкий голос живой молитвы. И таким образом они [больше] не будут опасаться козней бога моря, то есть искушений дьявола». ⁴²⁴

Если античный идеал созерцательной жизни состоял в отстранении от мирских забот для достижения максимального уровня спокойствия и комфорта, был связан с необходимостью досуга, то есть времени, свободного для получения удовольствия от занятий философией, — то в христианском представлении все оказывается гораздо трагичнее. В богооставленном мире человеку больше некуда идти, негде спрятаться от страданий, как и невозможно выйти за пределы собственного тела, искаженного первородным грехом. Единственный путь спасения (или Спасения) — соединиться со Христом в акте сораспятия. Э. Ауэрбах пишет: «Бегство от мира у стоиков и христиан сильно разнится. В христианском презрении к миру целью была не нулевая точка бесстрастности вне всего мирского, а некая воинственная страсть: страстное страдание *внутри* (курсив мой. — К. К.) мира и вместе с тем против мира». ⁴²⁵ Эта диалектика центробежных и центростремительных сил в полной мере отражается в «Морализованном Овидии»: с одной стороны, в непринужденных морализациях на бытовые темы; с другой — в той суровой и непоколебимой монотонности, с которой автор отвечает на самые главные вопросы.

В наиболее отчетливой форме христианский аскетический идеал презрения к миру выражается в трактате Петра Берхория в аллегорических интерпретациях мифологических сюжетов, в которых присутствуют элементы похищения (похищение Европы, например) и/или освобождения (Орфей спасает Эвридику; Персей — Андромеду и другие). Вновь видим некий часто воспроизводящийся в рамках трактата мотив (обозначаемый нами как мотив

⁴²⁴ Bersuire Pierre. Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus. P. 55–56. “Vel dic quod illi qui circa mare. id est mundi negocia occupantur: a deo maris. id est Diabolo quam plurimum temptationibus infestantur: ideo tales debent in cornicem mutari: quia debent aues fieri volando per contemplationem debent habere nigrum habitum per humilem & delectam conversationem: debent habere vocem clamorantem per sollicitam orationem: & sic non timebunt insidias dei maris. id est Diaboli temptationes”.

⁴²⁵ Ауэрбах Э. Историческая топология. С. 230–231.

«похищения/освобождения»), имеющий две вариации: 1) Христос (иногда — прелат) спасает человеческую душу, похищенную дьяволом; 2) Христос (или прелат) сам похищает («спасает») человеческую душу из мира (когда не хватает действующих лиц, как в мифе о похищении Европы).

Типичный пример — единоборство Геркулеса с речным богом Ахелоем за Деяниру. Как это обыкновенно бывает с представителями водной стихии, он был способен изменять свою форму и, находясь в образе быка, лишился одного рога; что придало его сравнению с дьяволом еще большую убедительность. Интерпретация Берхория следующая: «Так [происходит] всякий раз, когда дочь царя Калидонии, то есть человеческая душа, дочь [Бога] Отца, соединяется с рогатым Ахелоем, то есть с дьяволом, через грех, и вступает с ним в брачный союз посредством порочных наслаждений. Геркулес, названный сыном Бога, чья храбрость подобна [храбрости] носорога, победил и подчинил того, кто в одно время был змеем из-за лукавства, в другое — быком от бесстыдства. Которому он обломал рог его могущества, освободив от его власти человеческую душу, и соединившись с ней в [своей] благодати».⁴²⁶

В мифе об Орфее и Эвридике девушка попала в Аид, умерев от укуса змеи, что вновь позволило Берхорию сделать остроумную отсылку: «Скажи в аллегорическом [смысле], что сын Солнца Орфей — это Христос, сын Бога Отца, от начала [времен] сочетавшийся браком с Эвридикой, то есть человеческой душой, через любовь и милосердие, соединившись с ней в особом предопределении. Однако змей — дьявол — уязвил эту молодую, то есть от начала рожденную невесту, через искушение, пока она собирала цветы, то есть домогалась [вкусить] от запретного плода, убил ее грехом, и в конечном итоге низверг в ад. Орфей-Христос, видящий это, пожелал самолично спуститься в ад. И так он вновь обрел

⁴²⁶ Bersuire Pierre. *Reductorium morale*, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus. P. 135. “Sic cum filia regis calidoniae id est anima humana. filia dicit Patris. Acheloo cornuto id est Diabolo fuisset per ei peccatum coniuncta et ipsi per complacentias viciosas matrimonialiter copulata. Herculem filius dei dicitur cuius fortitudo est quasi rinocerontis illum qui nunc erat anguis per fallaciam nunc taurus per proteruiam vicit & expugnavit. Cui cornu suae potentiae fregit et sic animam humanam ab eo liberavit & eam sibi per gratiam copulavit”.

свою жену, то есть человеческую природу, и увлек ее, спасенную из царства тьмы, с собой на небеса».⁴²⁷

В эпизоде похищения Геркулесом Цербера из Аида Петр Берхорий добавляет к оригинальной версии мифа некоторые подробности, заявляя в качестве мотивации героя стремление освободить из подземного царства «свою возлюбленную» Прозерпину. Он пишет: «Или скажи, что Геркулес-Христос сошел в ад, чтобы освободить царицу, то есть человеческую душу. Он похитил оттуда эту царицу, то есть души святых отцов, и увлек [их] с собой в рай. Цербера же, то есть Люцифера, он укротил и поверг наземь. Который, однако, не прекращает изрыгать яд искушения, и лаем своих голов, то есть еретиков, смущать маловерных».⁴²⁸ Интерпретация этой истории практически идентична предыдущей.

Еще один пример — трактовка Берхория мифа о похищении Европы: «Эта девушка обозначает душу — духовную дочь царя и Бога. Верховный бог Юпитер обозначает Божьего Сына, который, для того чтобы завладеть этой девушкой, то есть разумной душой, которую он возлюбил, превратился в прекрасного быка, то есть стал человеком, телесным и смертным, лично придя в мир и приняв человеческую плоть. /.../ Эта девушка должна прикоснуться к [быку] посредством милосердной любви; обосноваться [на нем], как на прочнейшем основании, через веру; и держаться на нем неподвижно посредством духовного рвения. И таким образом, благодаря искренности своего покаяния, она будет взята им [на небо], и будет наслаждаться его утешением».⁴²⁹ Мотив «похищения/освобождения», с соответствующим аллегорическим толкованием, имеет место в интерпретациях

⁴²⁷ Ibid. P. 147. “Dic allegorice quod Orpheus filius solis est Christus filius dei Patris: qui a principio Euridicen id est animam humanam per caritatem & amorem duxit: ipsamque per specialem praerogativam a principio sibi coniunxit. Veruntamen serpens diabolus ipsam novam nuptam id est de novo creatam: dum flores colligeret id est de pomo vetito appeteret/per temptationem momordit & per peccatum occidit: & finaliter ad infernum transmisit. Quod videns Orpheus Christus in infernum personaliter voluit descendere & sic uxorem suam id est humanam naturam rehabuit: ipsamque de regno tenebrarum ereptam: ad superos secum duxit”.

⁴²⁸ Ibid. P. 118. “Vel dic quod Hercules Christus pro liberanda regina id est anima humana in infernum descendit ubi istam reginam id est sanctorum partum animas rapuit: & secum ad paradysum duxit. Cerberum autem id est luciferum domuit & prostravit: qui tamen venenum tentationis non cessat evomere & latratu capitum suorum id est haereticorum simplices conturbare”.

⁴²⁹ Ibid. P. 61. “Puella ista significat animam quae regis & dei filia est spiritalis. Iuppiter summus deus significat dei filium qui ut virginem istam id est animam rationalem quam amabat posset habere/ in taurum pulcherrimum se mutavit id est in hominem corporeum & mortalem carnem humanam assumendo & personaliter in mundum veniendo. /.../ Istum debet puella id est anima per caritatem tangere: per fidem sicut supra firmissimum fundamentum ascendere & per perseverantiam ad eum immobiliter se tenere & sic ab ipso per eius paenitentiae austeritatem portabitur & eius solatio perfruetur”.

историй о Персее и Андромеде,⁴³⁰ Церере и Прозерпине,⁴³¹ Тесее и Ариадне⁴³² и других.

Иногда вместо Христа фигурирует прелат, личность которого, как наместника Бога на земле, имеет особенное значение для Берхория. Великан Какус похитил у Геркулеса стадо коров и спрятал их в пещере. Чтобы герой не смог напасть на их след, злодей завел их в убежище задом наперед. Интерпретация следующая: «Кажется, что этот вор — дьявол, который, после того как похищает у Геркулеса, то есть у Христа или прелата, его коров, то есть верных церкви [людей], обыкновенно приучает их двигаться задом наперед. Ибо они, похищенные подобным способом и находящиеся во власти дьявола, [оказываются] не в состоянии идти прямым путем, но привыкают двигаться в обратном направлении посредством двусмысленных и превратных устремлений. /.../ Какус, то есть дьявол, с [величайшей] тщательностью скрывает их в пещере, покрывает и окутывает их туманом гордыни и лицемерия. Поэтому необходимо, чтобы Геркулес, то есть хороший прелат, вывел их наружу».⁴³³

К. Хейнрикс, в своей монографии, посвященной рецепции античной мифологии в средневековой любовной литературе говорит о том, что не следует отождествлять лирического героя и автора, чье произведение является продуктом влияния на него разнообразных культурных стереотипов, устоявшихся образов, популярных идей.⁴³⁴ Исследовательница ставит перед собой задачу реконструировать мировоззренческие установки куртуазных поэтов Высокого Средневековья, приняв во внимание их образование, и исследовав те источники, которые были им доступны. Только после этого становится возможным вести речь об авторской позиции.⁴³⁵ В нашем исследовании мы руководствуемся схожим

⁴³⁰ Ibid. P. 87–88.

⁴³¹ Ibid. P. 94–95.

⁴³² Ibid. P. 125–126.

⁴³³ Ibid. P. 142. “Talis latro videtur esse diabolus qui postquam herculi id est Christo vel praelato furatus fuerit boves suos id est fideles ecclesiae ipsi subriperit: solet eos facere incedere retroversis vestigiis. quia tales sic furati & diabolo domino subiugati nesciunt in via morum incedere immo solent per obliquam et perversam intentionem retrograde procedere. /.../ Ipsos cacus id est diabolus in antro cautelarum celat fumo superbiae & hypocrisis eos obnubilat & obfuscat: & sic necesse est quod Hercules id est bonus praelatus eos prodatur”.

⁴³⁴ Heinrichs K. The Myths of Love: Classical Lovers in Medieval Literature. P. 93.

⁴³⁵ Ibid. P. 5; 24–25.

принципом. Личность Петра Берхория, как и всякая другая личность, сформировалась в результате процессов воспитания и образования, является продуктом определенной культурной среды и социальной реальности. Материал, составляющий содержание трактата «Морализованный Овидий» есть результат не столько творческого усилия автора, сколько влияния на него определенных общих мест или топосов, а также различных идей, жанров и повествовательных форм. И если мы ставим перед собой непростую задачу поиска авторских позиций, для ее разрешения нам с неизбежностью необходимо учитывать все эти влияния, а также приминать во внимание внутреннюю логику произведения в целом, через частные сюжеты пытаюсь понять общую картину. Мировоззренческие установки Берхория будут более понятны, если иметь в виду его отношение к Богу, миру и человеку. В отличие, например, от Данте, который, по замечанию Э. Ауэрбаха, в своей «Комедии» изобразил «жизнь отдельного человека /.../ внутри божественного миропорядка как нечто трагичное и достойное всецелого внимания»,⁴³⁶ мышление Берхория остается строго теоцентрическим. Роль человека в его труде сводится к пассивному претерпеванию ударов судьбы, страданию внутри мира, зараженного грехом. Фокус внимания переносится с земной жизни на жизнь после смерти. Достижения и чувства человека обесцениваются. Личностное начало не признается. Бог в этой парадигме, строго говоря, вообще не интересуется миром и его обитателями. Поэтому мы считаем Берхория типично средневековым по духу автором. Гуманистический смысл христианства остается скрытым от Берхория.

4.2. Трактат «Морализованный Овидий» как пособие для проповеди: дидактика или развлечение

Повсеместные упоминания прелатов являются отличительной чертой трактата «Морализованный Овидий». Дж. Чэнс пишет, что Петр Берхорий подхватывает и развивает этот сюжет (“prelatical approach”, как она его называет), вдохновившись творчеством английского доминиканца Роберта Холкота.⁴³⁷ В

⁴³⁶ Ауэрбах Э. Историческая топология. С. 425.

⁴³⁷ Chance J. Medieval Mythography, Volume 2: From the School of Chartres to the Court at Avignon, 1177–1350. P. 319.

комментарии на двенадцать «малых» пророков он изображает античных персонажей в качестве персонификаций христианских пороков и добродетелей, предполагая использование своего произведения для нужд проповедников, которым он дает моральные советы.⁴³⁸

Критика прелатов, как и критика женщин, была общим местом в европейском обществе середины XIV века. Мы уже упоминали об антицерковных позициях Джона Уиклифа и Уильяма Оккама. В художественной литературе указанного периода также встречаются нападки на представителей церкви. Джованни Боккаччо в своем «Декамероне» часто пишет о любовных похождениях клириков. В одной из историй (IV, 2), например, монах несколько раз ночует у женщины, притворившись архангелом Гавриилом.⁴³⁹ О. Холмс, в своем недавнем исследовании, показала, что Боккаччо использовал некоторые тексты, относящиеся к жанру *exempla*, в своей работе над «Декамероном».⁴⁴⁰ В частности, ему был знаком трактат “*Disciplina clericalis*”, который был составлен в начале XII века испанским крещеным евреем Педро Альфонсо (Petrus Alfonsi). Сочинение состоит из отдельных историй-анекдотов (в основном, арабского происхождения). О. Холмс отмечает, что, хотя в трактате даются советы и наставления клирикам, он мог быть написан скорее не с дидактической, а с развлекательной целью.⁴⁴¹

Моральные интерпретации Берхория, отсылающие к хорошо узнаваемым социальным стереотипам, имеют некоторое сходство с жанрами *exempla* и фаблю, как мы уже указывали в предыдущей главе. Описывая повседневные ситуации, он часто выступает как сатирик. Сниженный тон и ирония заметны в его нападках на женщин. Тот же шуточный тон Берхорий сохраняет и тогда, когда говорит о прелатах. Трактат «Морализованный Овидий» можно рассматривать как своего рода пародию на дидактические сочинения. Как и в случае с “*Disciplina clericalis*”,

⁴³⁸ См., напр.: Ibid. P. 318.

⁴³⁹ Боккаччо Д. Декамерон / пер. с ит. Н. Любимова; вступ. ст. В. Татарнинова; примеч. Н. Томашевского. М.: Изд-во Эксмо, 2005. С. 352–361.

⁴⁴⁰ Holmes O. Boccaccio and Exemplary Literature: Ethics and Mischief in the Decameron. Cambridge: Cambridge University Press, 2023. — 286 p.

⁴⁴¹ Ibid. P. 38.

невозможно с уверенностью сказать, какую цель ставил перед собой автор на самом деле — научить или развлечь читателя.

О важности фигуры служителя церкви для Петра Берхория свидетельствует большое количество и разнообразие трактовок, в которых они упоминаются. В одной из интерпретаций Берхорий сравнивает священника с Эскулапом: «Или скажи, что Эскулап, который был величайшим врачом и сыном Солнца, — это прелат, являющийся врачевателем душ и духовным сыном и наследником Солнца, то есть Христа».⁴⁴² На контрасте с примерами, которые мы приведем ниже, этот пассаж выглядит издевкой.

В трактовке мифа о Пигмалионе и Галатее Берхорий использует популярный топос о сексуальной распущенности духовенства: «Под этим создателем образов я понимаю проповедников, которые знают, как извлекать и изобразить душу назиданиями и [примером] добродетельной жизни. Под девушкой из слоновой кости я подразумеваю непорочную [деву], которая называется [высеченной] из слоновой кости ввиду своего целомудрия, холодности, строгости и благопристойности. /.../ Но, без сомнения, часто случается так, что богиня сладострастия Венера, то есть вождление плоти, вмешивается и оживляет мертвенный образ. И делает так, что эта целомудренная женщина [начинает] испытывать плотские влечения, превращая ее из добродетельной — в безумную.⁴⁴³ Ведь и сам проповедник-Пигмалион желает и ищет этого превращения. Итак, когда они, в своей обычной манере, вступают в разговор, оказывается, что они настолько изменились, что та, которая была [сделана] из слоновой кости, становится плотской, а тот, который сторонился женщин, начинает желать грязи плоти. И таким образом эти плотские люди познают друг друга и периодически рожают сынов. Следовательно, является небезопасным для священника слишком близко сходить с женщинами; как и наоборот».⁴⁴⁴

⁴⁴² Ibid. P. 187. “Vel dic quod aesculapius qui fuit summus medicus & solis filius: est praelatus qui est medicus animarum & solis id est Christi spiritualis filius & successor”.

⁴⁴³ В смысле — «потерявшую голову» от любви.

⁴⁴⁴ Bersuire Pierre. Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus. P. 152. “Per istum factorem imaginum intelligo praedicatores qui animam sciunt sculperere: & pingere correctionibus & virtutibus: per istam puellam eburneam intelligo quamlibet sanctimoniam: quae eburnea dicitur pro eo quod casta frigida ponderosa & honesta esse dicitur. /.../ Sed pro certo tandem accidit quod Venus dea luxuriae id est carnis concupiscentia se interponit & ipsam imaginem mortuam

Еще один похожий пример — интерпретация сюжета о превращении Медузы. Девушка была изнасилована Нептуном в храме Паллады, разгневанная богиня превратила ее волосы в змей: «Паллада — это Премудрость Божия, чей храм — религия или церковь. Ах, если бы все горгоны, то есть все нечестивые женщины, которые блудят с нашими Нептунами, то есть с набожными и церковными [людьми], в храме религии и церкви или в местах богослужений, обозначались подобным знаком и имели змей вместо волос!».⁴⁴⁵

В трактате часто встречаются «практические советы», касающиеся особенностей взаимодействия священника со своими прихожанами, выдержанные в ироничном тоне. Обыкновенно это описания вполне конкретных ситуаций, частных случаев. Иногда комментируется даже не сам миф, а какие-то отдельные его особенности. Например, Петр Берхорий уделяет особое внимание самому факту «смирненного» выполнения Геркулесом всех поручений разгневанной Юноны, используя этот сюжет как повод для шутливой морализации: «Так происходит в религиозной жизни, что Геркулес, то есть мудрый прихожанин, имеет в качестве мачехи лукавого прелата, который не перестает наставлять его тяжелыми [испытаниями]. И тем не менее, он обязан во всем ему подчиняться и утомить его своей покорностью. Чтобы нечестивый прелат раньше устал отдавать приказания, чем прихожанин исполнять [их]». ⁴⁴⁶

Жена Олена Летея хвасталась тем, что ее красота превосходит красоту самой Юноны. Обиженная богиня пожаловалась ему, приказав вразумить супругу, но получила отказ. Разозленная, она превратила обоих в камни. Интерпретация снова не следует всем подробностям мифа так тщательно, как это обыкновенно бывает: «Обрати это против преданных плоти прелатов, отказывающихся корректировать

convertit in vivam: & ipsam castam mulierem facit carnis stimulos sentire & eam mutat de bona in fatuam. Ipse enim Pigmaleon praedicator hoc a Venere expetit: & istam mutationem appetit. Sic igitur cum more solito ad colloquia redeunt simul se mutatos invenit: ita quod illa quae fuerat eburnea: fit carnea & ille qui mulieres horrebat: incipit carnis spurciciam appetere. Isti igitur carnales sic se mutuo accipiunt: & quandoque filios generant. Non est igitur tutum religioso cum mulieribus nimiam familiaritatem contrahere vel econverso”.

⁴⁴⁵ Ibid. P. 85. “Pallas est divina sapientia cuius templum est religio vel ecclesia. Utinam ergo omnes gorgones: id est omnes malae mulieres quae a Neptunis nostris id est religiosis & ecclesiasticis in templo religionis et ecclesiae vel in domibus ecclesiasticis fornicantur: tali signo signarentur & crinitae serpentibus efficerentur”.

⁴⁴⁶ Ibid. P. 138–139. “Sic in Religione dato quod Hercules id est sapiens subditus: praelatum habeat pro noverca qui scilicet sibi non cessat difficilia maliciose praecipere ipse tamen debet in omnibus obedire & eum obediendo patientia fatigare: ita quod ipse malus praelatus citius debet fatigari praecipiendo quam subditus obediendo”.

[поведение] своей жены, то есть плотской, мятежной и грешной общины, которая ведет себя весьма оскорбительно по отношению к Юноне, то есть к Богу. Как и не желают исправляться сами, смотря по своим порокам, сообразно с божественными установлениями».⁴⁴⁷

В трактовке мифа об Аретузе и Алфее Берхорий дает клирику ироничный совет. Спасаясь от преследования настойчивого речного бога, нимфа попросила Диану превратить ее в реку. Увидев это, Алфей и сам стал рекой, соединившись с ней. Интерпретация Берхория следующая: «Или скажи, что Алфей — это прелат. Аретуза — крещеный [человек]. Если [прелат] видит его убегающим, он обязан преследовать его и употребить все средства для его возвращения на путь праведной жизни. Но если он видит, что тот стал влажным от [слез] покаяния, он [и] сам должен превратиться в жидкость от жалости, страдать вместе с ним и соединиться с ним в милосердной любви».⁴⁴⁸

Похожий сюжет — миф об Астерии, превратившейся в перепелку и настигнутой Юпитером в виде орла: «Так, если прелат желает преследовать некоего прихожанина, чтобы исправить его, а тот, противясь исправлению, чтобы избежать его превращает себя в перепелку, то есть становится осторожным и вертким, — [этот] прелат [сам] должен [превратиться] в орла, то есть стать зорким и дальновидным, цепко хватающим и свирепым».⁴⁴⁹

Нимфа Клития страдала от неразделенной любви к Фебу, который презирал ее. Отчаявшись, девушка превратилась в цветок гелиотроп, всегда повернутый в сторону Солнца. Эта история дает Берхорию повод «обсудить» некоторые частные моменты таинства исповеди: «Или скажи, что Солнце — это прелат, предоставляющий каждому грешнику возможность покаяться. Он не должен сразу же обнаруживать ласкового лица, чтобы легкость [получения] помилования не

⁴⁴⁷ Ibid. P. 149. “Applica contra praelatos carnales qui scilicet suam uxorem carnalem parentelam rebellem & malam: & contra iunonem id est contra deum multa contumeliose agentem nolunt corrigere: nec etiam divinis monitis obtemperando ipsos de suis vitiis castigare”.

⁴⁴⁸ Ibid. P. 97. “Vel dic quod Alpheus est praelatus Arethusa est subditus: quem si fugitivum videat debet insequi & ad eum reducendum ad viam bonam totis viribus anhelare. Veruntamen si ipsum liquefieri per contritionem videat: debet ipse per compassionem lique fieri: & sibi compati pati: & caritative cum eo commisceri”.

⁴⁴⁹ Ibid. P. 100. “Sic si praelatus vult aliquem subditum sequi: ut ipsum corrigat si subditus velit subterfugere: & se in coturnicem: id est cautelosum & fugitivum mutare: ut correctionem valeat declinare. Debet praelatus aquila esse id est clare videns & circumspectus fieri & acute pungens: & severus”.

стала поводом для греха. Сам же кающийся, видя строгость прелата, не должен оставлять покаянного чувства, но [должен] непрестанно следовать за [прелатом] и, насколько возможно, подчинять себя его воле».⁴⁵⁰

В интерпретации истории Арахны, превращенной Палладой в паучиху за то, что затеяла с ней спор, Берхорий обращается не просто к прелату, но к «самонадеянному» *молодому* прелату, давая ему «ценный» совет: «Это может быть обращено против самонадеянных молодых клириков, считающих себя лучше умудренных [опытом] прихожан и силящихся [спорить с ними]. Которые в итоге превращаются в паука, поскольку обнаруживается, что они невежественны и внутренне сгорают от зависти. Но они не прекращают плести [свои] сети, даром что [все] их аргументы ничего не стоят».⁴⁵¹

Приведем еще несколько примеров. Жена Миноса Пасифая, пока муж был на войне, возлегла с быком. Берхорий замечает: «В самом деле, отсутствие прелата [на своем месте] является причиной многих бед».⁴⁵² Комментируя факт рождения Паллады из головы Юпитера, Берхорий советует служителю церкви ставить хороших людей на высокие позиции.⁴⁵³ В достаточно запутанной интерпретации истории Главка он отмечает, что проповедь священника не теряет силу, даже если он сам не следует собственным словам.⁴⁵⁴ Соглашаясь с принципом, заявленным Овидием в предпоследней главе «Метаморфоз», в соответствии с которым один бог не может отменять того, что сделал другой, Петр Берхорий пишет, что так и прелат должен продолжать дело своего предшественника, а не разрушать его.⁴⁵⁵

Выводы по главе. Какие цели ставил перед собой Берхорий, когда писал трактат «Морализованный Овидий» остается неясным. Вполне возможно, он вообще не задумывал свое сочинение как пособие для проповеди. В таком случае,

⁴⁵⁰ Ibid. P. 79. “Vel dic quod sol est praelatus qui cuilibet personae quae deliquit licet poeniteat: non debet statim bonum vultum ostendere ne facilitas veniae possit esse occasio culpaе: Ipse vero poenitens licet rigorem praelati videat non debet ab humilitate recedere sed eum continue sequi: & se eius voluntati subiicere quantum potest”.

⁴⁵¹ Ibid. P. 98. “Istud potest applicari contra iuvenes clericos praesumptuosos qui se sapientibus praeferunt & contra eos disputare contendunt: quae tandem in araneam convertuntur in quantum ignorantes & prae invidia viscera sua corrodescentes comprobantur. Isti tamen non cessant telas texere: dato quod parum valeant eorum argumenta”.

⁴⁵² Ibid. P. 125. “Absentia enim praelati multorum est causa malorum”.

⁴⁵³ Ibid. P. 76.

⁴⁵⁴ Ibid. P. 170–171.

⁴⁵⁵ Ibid. P. 182.

обращение к предполагаемому проповеднику во втором лице на протяжении всего трактата — это просто риторический прием. Постоянное использование простых лексических конструкций, таких как “vel dic...” («или скажи...»), значительно упрощало Берхорию работу над текстом. Возможно, «Морализованный Овидий» — плод интеллектуальных упражнений увлеченного античностью автора, составленный с целью продемонстрировать собственную эрудицию.

Аллегорические и моральные трактовки в «Морализованном Овидии» следует отделять друг от друга, каждая из них обладает собственной спецификой. Аллегорические трактовки Берхория отражают традиционную средневековую христианскую картину мира, однако в своих морализациях Берхорий часто выступает как сатирик, критикующий некоторые черты современного ему общества.

Заключение

В диссертации проведено исследование трактата Петра Берхория «Морализованный Овидий» в контексте средневековой рецепции античной мифологии, выделен ряд наиболее интересующих Берхория тем, а также идей или топосов. В исследовании прослежена история отражения этих идей в средневековой мифографической традиции. Кроме того, было обращено внимание на богословские и философские представления Берхория, а также на некоторые средневековые стереотипы, отразившиеся в его сочинении. В качестве методологического основания при написании работы был использован подход Э. Ауэрбаха, который писал: «Мой метод заключается в том, чтобы отбирать, разворачивать и комбинировать отдельные вопросы, четко ограниченные и поддающиеся обзору, которые и послужат ключом к целому».⁴⁵⁶

Рассмотрение истории отдельных сюжетов, тем и образов, встречающихся в трактате, иногда выходит за рамки мифографической традиции. Это было необходимо, поскольку традиция средневековой мифографии существует не изолированно, а является органичной частью культурного наследия Средневековья. Трактат «Морализованный Овидий» Петра Берхория представляет собой неотъемлемую часть и в определенном отношении кульминацию средневековой рецепции античной мифологии, а также является важным источником для ее изучения, так как через письменные источники на латинском языке христианская культура унаследовала античные мифологические образы и сюжеты.

В первой главе, которая имеет вводный характер, обозначено место трактата «Морализованный Овидий» внутри средневековой мифографической традиции, а также рассмотрен вопрос о преемственности этой традиции от аллегорических практик античности, и продемонстрирован энциклопедический характер изучаемого труда.

⁴⁵⁶ Ауэрбах Э. Историческая топоология. С. 176.

Вторая глава посвящена рассмотрению содержания трактата «Морализованный Овидий» в богословском и философском контекстах. В ней показано, каким образом античное представление об иерархичности творения было воспринято христианской культурой (в произведениях мифографов) и нашло свое конкретное выражение в трактате Берхория, — в сюжетах, связанных в бестиализацией и в топосе «женского несовершенства». Была предпринята попытка рассмотрения указанных сюжетов как части единой системы, что позволило определить специфику христианского отношения к самому феномену «метаморфоз» (резко негативному, поскольку человек есть «образ Божий»). Представление о несовершенстве мироздания, под которым понимается восходящая к неоплатоникам оппозиция «Бог и мир», выражено в сочинении Берхория в образе мира как океана (сада, лабиринта) и в трактовке сюжета о Нарциссе. Петр Берхорий рассматривал мир в категориях множественности, непостоянства и тленности, в противоположность единичности, неизменности и вечности Бога.

В третьей главе трактат «Морализованный Овидий» рассмотрен в социально-историческом и социокультурном контекстах. В ней изучено отношение Берхория к иудеям, женщинам, церковным и светским властям. В своих аллегорических интерпретациях, направленных против иудеев, Берхорий повторяет стереотипы, известные со времен патристики. В отличие от критиков талмудического иудаизма XIII–XIV вв., призывавших к насильственным обращениям и изгнаниям евреев, Берхорий занимал более консервативную позицию, не отказывая евреям в праве находиться внутри христианского мира. В своих моральных интерпретациях, отсылающих к социальным стереотипам повседневности, Берхорий часто выступал как сатирик. В них можно заметить определенное сходство с жанром фаблю и средневековыми «примерами» *exempla*. Основным объектом критики Берхория были грехи (похоть, тщеславие и алчность), а описание поведения определенных социальных групп должно рассматриваться как иллюстрация проявления этих грехов. Согласно существовавшим стереотипам, женщины — воплощение похоти и алчности, а власть имущие — тщеславия и алчности.

В четвертой главе диссертации освещается вопрос о мировоззренческих позициях Берхория. Несмотря на интерес Берхория к античности, его мировоззрение, по нашему мнению, является теоцентрическим. В трактате «Морализованный Овидий» нашел отражение христианский аскетический идеал презрения к миру с его благами и удовольствиями, фокус внимания автора перенесен с земной жизни на жизнь после смерти.

Цель написания «Морализованного Овидия» остается неясной. Вполне возможно, трактат только по своей форме выглядит как пособие для проповедников, и был написан с развлекательной, а не с дидактической целью. Своеобразные «советы» Берхория клирику выглядят как сатира и соответствуют общим антицерковным настроениям середины XIV века.

Перспективы дальнейших исследований. Изучение средневековой мифографической традиции в России фактически только начато, продолжение работы в этом направлении выглядит перспективным. Следует обратить внимание на таких авторов, как Арнульф Орлеанский, Александр Неккам, Иоанн де Гарландия, и проанализировать их сочинения в контексте истории идей. Такое исследование могло бы существенно углубить понимание средневековой рецепции античной мифологии. Кроме того, стоит продолжить рассмотрение проблемы соотношения мифографической традиции и средневековых сборников *exempla*.

Проблема соотношения церковной и светской рецепции античной мифологии также может быть интересна для изучения. Дальнейшего исследования заслуживает тема влияния средневековой мифографии на художественную литературу и изобразительное искусство. При этом, необходимо не только отмечать сам факт заимствования из мифографических сочинений отдельных сюжетов и образов, но и учитывать наличие в произведениях светских авторов определенных идей, присущих мифографам.

Использованная в диссертации методология является продуктивной для исследования рецепции мифологических сюжетов, подобный подход может быть использован для дальнейшего рассмотрения как отдельных произведений,

относящихся к средневековой мифографической традиции, так и любых других источников, имеющих дело с античными образами и сюжетами.

Список использованной литературы

Источники

1. Августин Аврелий. Христианская наука или основания священной герменевтики и церковного красноречия / пер. с лат. — СПб.: Изд-во «Аксион эстин», 2004. — 355 с.
2. Андрей Капеллан. О любви / пер. М. Л. Гаспарова // Жизнеописания трубадуров / сост., вст. ст., прим. М. Б. Мейлаха. — М.: Наука, 1993. — С. 383–401.
3. Аристотель. Никомахова этика / пер. Н. В. Брагинской // Аристотель. Сочинения: В 4 т. — Т. 4. / пер. с древнегреч.; общ. ред. А. И. Доватурова. — М.: Мысль, 1983. — 830 с.
4. Бернарт де Вентадорн. Песни / пер. со старопровансальского В. А. Дынника. — М.: «Наука», 1979. — 312 с.
5. Библия. — М.: ЗАО «ОЛМА Медиа Групп», 2010. — 1008 с.
6. Боккаччо Д. Декамерон / пер. с ит. Н. Любимова; вступ. ст. В. Татарина; примеч. Н. Томашевского. — М.: Изд-во Эксмо, 2005. — 896 с.
7. Боэций. Утешение философией / пер. В. И. Уколовой, М. Цейтлина; вступит. ст. А. В. Маркова; прим. В. И. Уколовой. — М.: РИПОЛ классик, 2020. — 254 с.
8. Волшебные штаны / пер. Ю. М. Денисова // “Пятнадцать радостей брака” и другие сочинения французских авторов XIV–XV веков / под ред. Ю. Л. Бессмертного. — М.: Наука, 1991. — С. 142–153.
9. Гераклит. Гомеровские вопросы / пер. Е. А. Марантиди // *Utrique Samenae*. Исследования. Переводы / под ред. И. С. Смирнова. — М.: Изд-во РГГУ, 2018. — С. 127–207.
10. Гийом де Лоррис, Жан де Мен. Роман о Розе. Средневековая аллегорическая поэма / пер. и комм. И. Б. Смирновой. — М.: ГИС, 2007. — 671 с.

11. Гомер. Илиада / пер. с древнегреч. Н. Гнедича; предисл. В. Ярхо; примеч. С. Ошерова. — М.: «Художественная литература», 1978. — 534 с.
12. Климент Александрийский. Увещевание к язычникам. Кто из богатых спасется / пер. с древнегреч., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2006. — 282 с.
13. Корнут Луций Анней. Греческое богословие / пер. с древнегреч. М. М. Позднева. — СПб.: Издательство «Формика», 1998. — 68 с.
14. Лактанций. Божественные установления. Книги I–VII / пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель В. М. Тюленева. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2007. — 512 с.
15. Овидий Публий Назон. Метаморфозы / пер. с лат. С. В. Шервинского; примеч. Ф. А. Петровского. — СПб.: Издательство АЗБУКА, 2019. — 400 с.
16. Овидий Публий Назон. Элегии и малые поэмы / пер. с лат., сост. и предисл. М. Гаспарова, С. Ошерова. — М.: «Худож. Лит.», 1973. — 528 с.
17. Ориген. О началах / пер., прим. и введ. Н. Петровой. — Новосибирск: Лазарев В. В. и О, 1993. — 383 с.
18. Платон. Собрание сочинений в 4 т., Т. 3 / пер. с древнегреч.; общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; авт. вступ. ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосева; примеч. А. А. Тахо-Годи. — М.: Мысль, 1994. — 654 с.
19. Плотин. Первая эннеада / пер. с лат., вст. ст., коммент. Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004. — 320 с.
20. Филон Александрийский. О созерцательной жизни / пер. и прим. М. М. Елизаровой // Тексты Кумрана. Выпуск 1. Серия: Памятники письменности Востока, XXXIII, 1 / пер. с древнеевр. и арамейск.; введ. и комм. И. Д. Амусина. — М.: «Наука», 1971. — С. 376–391.

21. Фома Аквинский. Сумма теологии. — Т. V: Вторая часть Второй части. — Вопросы 1–46. — Билингва латинско-русский / пер. с лат., под ред. Н. Лобковица, А. В. Апполонова. — М.: КРАСАНД, 2015. — 560 с.
22. Фульгенций Фабий Планцидад. Мифологии (I. 1, 3, 4, 7–11) / пер. с лат. Н. Н. Болгова, Д. В. Можеляна // Классическая и византийская традиция. 2012 / отв. ред. Н. Н. Болгов. — Белгород: БелГУ, 2012. — С. 225–227.
23. Фульгенций Фабий Планцидад. Мифологии. Книга I. 16, 18–22. Книга II / пер. Д. В. Можеляна, под. ред. Н. Н. Болгова // Классическая и византийская традиция. 2014: материалы VIII Международной конференции / под. ред. Н. Н. Болгова. — Белгород: ООО «Эпицентр», 2014. — С. 320–334.
24. Цицерон М. Т. Философские трактаты / пер. с лат. М. И. Рижского; отв. ред., сост., авт. вступ. ст. Г. Г. Майоров. — М.: Наука, 1985. — 382 с.
25. Шартрская школа / подгот. О. С. Воскобойников; пер. О. С. Воскобойников, Р. Л. Шмараков, П. В. Соколов; отв. ред. М. Ю. Реутин. — М.: «Наука», 2018. — 457 с.
26. Arnolfo d'Orléans: Un cultore di Ovidio nel secolo XII / ed. F. Ghisalberti // Memorie del Reale istituto lombardo di scienze e lettere. Classe di lettere, scienze morali e storiche. — 1932. — Vol. 24, № 4. — P. 157–234.
27. Bersuire Pierre. De formis figurisque deorum. Reductorium morale, liber XV, cap. i: Ovidius moralizatus / ed. J. Engels. — Utrecht: Instituut voor Laat Latijn der Rijksuniversiteit, 1966. — 83 p.
28. Bersuire Pierre. Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus / ed. J. Engels. — Utrecht: Instituut voor Laat Latijn der Rijksuniversiteit, 1962. — 189 p.
29. Fulgentius Fabius Placidus. Fulgentius the Mythographer / trans. L. G. Whitbread. — Columbus: Ohio State University Press, 1971. — 258 p.
30. Gesta romanorum / ed. H. Oesterley. — Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1872. — 755 p.

31. *Gesta Romanorum: Entertaining Moral Stories* / transl. from Latin by C. Swan; a pref. by E. A. Baker. — London: George Routledge & Sons; N.Y.: E. P. Dutton & co. 1905. — 472 p.
32. *Giovanni del Virgilio: Espositore delle Metamorfosi* / ed. F. Ghisalberti // *Giornale dantesco*. — 1933. — 34, N.S. 4. — P. 3–110.
33. *Ioannis Saresberiensis. Policratici, Tom. I* / ed. C. I. Clemens, A. M. Webb. — Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1909. — 368 p.
34. *Ioannis Saresberiensis. Policratici, Tom. II* / ed. C. I. Clemens, A.M. Webb. — Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1909. — 511 p.
35. *Isidore of Seville. The Etymologies* / transl., introduction, notes by S. A. Barney, W. J. Lewis, J. A. Beach, O. Berghof. — Cambridge: Cambridge University Press, 2006. — 475 p.
36. *Isidorus Hispalensis. Opera Omnia, T. III, Etymologiarum Libri X, priores* / (ed.). F. Arevalo. — Romae: Typis Antonii Fvlgonii, 1798. — 607 p.
37. *John of Garland [Giovanni di Garlandia]. Integumenta Ovidii // Integumenta Ovidii: Poemetto inedito del secolo XIII* / ed. F. Ghisalberti. — Messina, Milano: Casa Editrice Guisepe Principato, 1933. — 79 P.
38. *Neckam Alexander. De Naturis Rerum et De Laudibus Divine Sapientiae* / ed. T. Wright. — London: Longman, Roberts, and Green, 1863. — 521 p.
39. *Ovide moralisé: Poème du commencement du quatorzième siècle* / ed. C. de Boer // *Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen te Amsterdam*. — 5 vols. — 1915–1938.
40. *Ovide moralisé: Poème du commencement du quatorzième siècle. — Vol. 1* / ed. C. de Boer. — Amsterdam: Johannes Muller, 1915. — 371 p.
41. *Seneca. De Otio; De Brevitate Vitae* / ed. by G. D. Williams. — Cambridge: Cambridge University Press, 2003. — 288 p.

42. The Vatican Mythographers / transl. from Latin by R. E. Pepin. — N.Y.: Fordham University Press, 2008. — 357 p.

43. The Vulgate Commentary on Ovid's "Metamorphoses", Book 1 / transl., ed. by F. T. Coulson. — Kalamazoo: Medieval Institute Publications, 2015. — 209 p.

Литература

44. Античная философия: энциклопедический словарь / отв. ред. М. А. Солопова; ред. П. П. Гайденко, С. В. Месяц, А. В. Серегина, А. А. Столярова, Ю. А. Шичалина. — М.: Прогресс-Традиция, 2008. — 896 с.

45. Ауэрбах Э. Историческая топология / пер., предисл. Д. С. Колчигина; под. ред. Ф. Б. Успенского. — М.: Издательский дом ЯСК, 2022. — 568 с.

46. Барон С. У. Социальная и религиозная истории евреев: в 18-ти т. — т. 9 / пер. с англ. Л. Черниной. — М.: Книжники, 2021. — 364 с.

47. Бессмертный Ю. Л. Брак, семья и любовь в средневековой Франции // "Пятнадцать радостей брака" и другие сочинения французских авторов XIV–XV веков / под ред. Ю. Л. Бессмертного. — М.: Наука, 1991. — С. 282–310.

48. Вулих Н. В. Овидий. — М.: Мол. Гвардия — ЖЗЛ; Соратник, 1996. — 280 с.

49. Гаспаров М. Л. Избранные труды, Том I. — О поэтах. — М.: «Языки русской культуры», 1997. — 664 с.

50. Горфункель А. Х. Полемика вокруг античного наследия в эпоху Возрождения // Античное наследие в культуре Возрождения / под ред. Л. М. Брагиной. — М.: «Наука», 1984. — С. 6–19.

51. Грабарь-Пассек М. Е. Античные сюжеты и формы в западноевропейской литературе. — М.: «Наука», 1966. — 319 с.

52. Грец Г. История евреев с древнейших времен до настоящего: в 12-ти т. — Т. 8 / под ред. В. Шершевского. — М.: Издательство В. Секачев, 2010. — 375 с.

53. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. — М.: «Искусство», 1984. — 286 с.
54. Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. — М.: Искусство, 1989. — 368 с.
55. Гусейнов Ч. Г. Истолкование мифологии на рубеже античности и средневековья: из книги латинского грамматика V–VI вв. // Античность как тип культуры / А. Ф. Лосев, Н. А. Чистяков, Т. Ю. Бородай и др. — М.: «Наука», 1988. — С. 325–334.
56. Дубнов С. М. История евреев в Европе: от начала их поселения до конца XVIII века: в 4-х т., Т. 2. — М.: Мосты культуры, 2003. — 440 с.
57. Евдокимова Л. В. Две мифологические баллады из «Ста баллад» Кристины Пизанской: опыт анализа // *Studia Litterarum*. — 2018. — Т. 3, № 1. — С. 68–87.
58. Евдокимова Л. В. «Морализованный Овидий» Берсюира: целевая аудитория, экзегетический и идеологический контекст // *Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология*. — 2018. — Вып. 54. — С. 27–69.
59. Евдокимова Л. В. “Sensus Historicus” и исторический смысл аллегорического текста в эпоху позднего средневековья: Дешан, «Баллада о ласточке-клеветнице» // *Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология*. — 2013. — № 3(33). — С. 52–65.
60. Жильсон Э. Философия в Средние века: От истоков патристики до конца XIV века: Пер. с фр. — 2-е изд. / Общ. ред., послесл. и примеч. С. С. Неретиной. — М.: Культурная революция, Республика, 2010. — 678 с.
61. Журбина А. В. Позднеантичный Вергилий: автор или авторитет? Казус Фульгенция // *Индоевропейское языкознание и классическая филология* — XX (2): Материалы чтений, посвященных памяти профессора И. М. Тронского. (Санкт-Петербург, 20–22 июня 2016 г.). — СПб: Академический научно-издательский,

производственно-полиграфический и книгораспространительский центр Российской академии наук “Издательство “Наука”, 2016. — С. 310–319.

62. Журбина А. В. Пьер Берсюир. О внешнем облике и значении богов / пер. с лат., вступит. ст. и примеч. А. В. Журбиной // Вестник РГГУ. — 2008. — № 12/08. — С. 252–288.

63. Журбина А. В. Судьба «Метаморфоз» Овидия во Франции на пороге Нового времени (нач. XIV – середина XVI в.): от аллегории к литературному переводу: дис. ...канд. наук: 10.01.03. — Москва, ИМЛИ, 2010. — 195 с.

64. История идей как методология познания: коллективная монография / под. ред. проф. Г. Н. Оботуровой. — Вологда: ВГПУ, 2012. — 136 с.

65. История мировой культуры: Наследие Запада: Античность. Средневековье. Возрождение: Курс лекций / под. ред. С. Д. Серебряного. — М.: Российск. гос. гуманит. ун-т., 1998. — 429 с.

66. Кислин К. Б. Антииудейская риторика Петра Берхория: к вопросу о социально-историческом контексте трактата «Морализованный Овидий» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2022. — Т. 23. — № 2. — С. 165–174.

67. Кислин К. Б. Античный идеал созерцательной жизни в средневековой христианской рецепции сюжета о Суде Париса // Наука о религии в России: от прошлого к будущему: сборник материалов научной конференции (20–21 ноября 2020 г., Санкт-Петербург) / отв. ред. М. М. Шахнович, Е. А. Терюкова. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2020. — С. 117–123.

68. Кислин К. Б. Интерпретация мифа о Нарциссе и Эхо в трактате Петра Берхория «Морализованный Овидий» в контексте рецепции античной мифологии во Франции XII–XIV вв. // Религиоведение. — 2020. — № 2. — С. 91–98.

69. Кислин К. Б. Особенности использования античных сюжетов в средневековых *exempla* // Манускрипт. — 2019. — Т. 12. — № 11. — С. 215–219.

70. Кислин К. Б. Средневековая рецепция античной мифологии: опыт систематизации // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. — 2022. — Т. 8. — № 4. — С. 35–47.
71. Курциус Э. Р. Европейская литература и латинское Средневековье. Т. 1. — 2-е изд. / пер., коммент. Д. С. Колчигина; под ред. Ф. Б. Успенского. — М.: Издательский дом ЯСК, 2021. — 560 с.
72. Курциус Э. Р. Европейская литература и латинское Средневековье. Т. II. — 2-е изд. / пер., коммент. Д. С. Колчигина; под ред. Ф. Б. Успенского. — М.: Издательский дом ЯСК, 2021. — 624 с.
73. Литовченко Е. В. Фабий Планцидад Фульгенций и первая рецепция античности // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: История. Политология. — 2010. — № 16. — С. 53–57.
74. Лозинская Е. В. *Accessus ad auctores*: средневековые прологи к каноническим авторам (*Codex latinus monacensis 19475*) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 7: Литературоведение. Реферативный журнал. — 2016. — № 3. — С. 41–47.
75. Лозинский С. Г. История папства. — 3-е изд. — М.: Политиздат, 1986. — 382 с.
76. Лосев А. Ф. Гомер / предисл. А. А. Тахо-Годи. — 2-е изд., испр. — М.: Молодая гвардия, 2006. — 400 с.
77. Лукасик В. Ю. Миф до Ренессанса: Античная мифология во французской поэзии позднего Средневековья. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2019. — 224 с.
78. Майзульс М. Наказание святых: благочестивое богохульство в Средние века и в раннее Новое время // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2017. — Том. 35. — № 2. — С. 15–51.

79. Малинин Ю. П. Общественная мысль Франции XV в. и античная культура // Античное наследие в культуре Возрождения / под ред. Л. М. Брагиной. — М.: «Наука», 1984. — С. 131–136.
80. Махов А. Е. «Историческая топика»: раздел риторики или область компаративистики? // Вопросы литературы. — 2011. — № 4. — С. 275–289.
81. Межеричкая И. С. Аллегория, аллегореза и античное ораторское искусство // *Studia Litterarum*. — 2019. — Т. 4. — № 2. — С. 10–29.
82. Михайлов А. Д. “Пятнадцать радостей брака”. Примечания // “Пятнадцать радостей брака” и другие сочинения французских авторов XIV–XV веков / под ред. Ю. Л. Бессмертного. — М.: «Наука», 1991. — С. 267–272.
83. Мула С. Средневековые цистерцианские *exempla*: между филологией и историей // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. — 2013. — № 3 (33). — С. 113–132.
84. Найдыш В. М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. — М.: Гардарики, 2002. — 554 с.
85. Немиллов А. Н. Идеал «ученого отшельничества» у немецких гуманистов // Античное наследие в культуре Возрождения / под ред. Л. М. Брагиной. — М.: «Наука», 1984. — С. 111–116.
86. Николаева И. Ю. Культурные коды западноевропейского Средневековья в историческом интерьере их бытования // Вестник ТГУ. — 2004. — № 281. — С. 76–90.
87. Панофский Э. Ренессанс и «ренессансы» в искусстве Запада / пер. с англ. А. Г. Грабичевского. — М.: «ИСКУССТВО», 1998. — 362 с.
88. Пастуро М. Символическая история европейского Средневековья / пер. с фр. Е. Решетниковой. — СПб.: Александрия, 2012. — 448 с.

89. Петрова М. С. Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в поздней античности / М. С. Петрова; Институт всеобщей истории РАН. — М.: Кругъ, 2007. — 464 с.
90. Петрученко О. А. Латинско-русский словарь. — Репринт 9-го издания 1914 г. — М.: Эксмо, 2017. — 816 с.
91. Поло де Болье М.-А. Визуальные образы в средневековой проповеди // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. — 2014. — № 3 (38). — С. 151–160.
92. Поло де Болье М.-А. Сборники *exemplar* на народных языках: новая публика? Новые функции? // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. — 2013. № 3 (33). — С. 75–97.
93. Сапрыкин Ю. М. Чосер и Боэций // Античное наследие в культуре Возрождения / под ред. Л. М. Брагиной. М.: «Наука», 1984. — С. 180–188.
94. Смирнова В. В. Цистерцианские *exemplar* на закате Средневековья: от истории к риторике // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. — 2013. — № 3 (33). — С. 98–112.
95. Стерлигов А. Б. Античные сюжеты во французской книжной миниатюре конца XIV–XV вв. // Античное наследие в культуре Возрождения / под ред. Л. М. Брагиной. М.: «Наука», 1984. С. 233–249.
96. Титаренко И. Н. Роль антропологической проблематики в философии Древнего Рима // Научная мысль Кавказа. — 2006. — № 3. — С. 41–46.
97. Топорова А. В. «Зерцало истинного покаяния» Якопо Пассаванти: границы жанра средневековой проповеди // Известия Российской академии наук. Серия литературы и языка. — 2011. — Т. 70, № 3. — С. 38–41.
98. Топорова А. В. Ранняя итальянская лирика. — М.: Наследие, 2001. — 200 с.

99. Уколова В. И. Античное наследие и культура раннего Средневековья (конец V — начало VII века). — М.: «Наука», 1989. — 320 с.
100. Фрагменты ранних греческий философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / отв. ред. И. Л. Рожанский; изд. подгот. А. В. Лебедев. — М.: «Наука», 1989. — 576 с.
101. Хейзинга Й. Осень Средневековья / сост., предисл. и пер. с нидерл. Д. В. Сильвестрова; коммент., указатели Д. Э. Харитоновича. — СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. — 768 с.
102. Хорева Л. Г. Риторическая обработка примеров (exempla) как путь их новеллизации (на примере сборника Хуана Мануэля «Граф Луканор») // Историческая и социально-образовательная мысль. — 2014. — № 4(26). — С. 276–281.
103. Шайд Дж. Религия римлян / пер. с фр. О. П. Смирновой. — М.: Новое издательство, 2006. — 280 с.
104. Шахнович М. М. Сад Эпикура: Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры. — СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2002. — 284 с.
105. Щербаков Ф. Б. Значение аллегорической экзегезы в стоической школе // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2018. — Т. 19, № 2. — С. 197–203 с.
106. Эко У. Искусство и красота в средневековой эстетике. — СПб.: «АЛЕТЕЙЯ», 2003. — 254 с.
107. Эко У. История уродства / под. ред. У. Эко; перев. с итал. А. А. Сабашниковой, И. В. Макарова, Е. Л. Кассировой, М. М. Сокольской. — М.: Слово/Slovo, 2007. — 456 с.

108. Akbari S. C. Metaphor and Metamorphosis in the “Ovide Moralisé” and Christine de Pizan’s “Mutacion de Fortune” // A. Keith, S. Rupp (eds.). *Metamorphosis: The Changing Face of Ovid in Medieval and Early Modern Europe*. — Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2007. — P. 77–90.
109. Althon E. H., Wormell, D. E. W. *Ovid in the Mediaeval Schoolroom* // *Hermathena*. — 1960 — № 94 — P. 21–38.
110. Barkan L. *The Gods Made Flesh: Metamorphosis and the Pursuit of Paganism*. — New Haven, London: Yale University Press, 1986. — 398 p.
111. Barnard M. E. *The Myth of Apollo and Daphne from Ovid to Quevedo: Love, Agon, and the Grotesque*. — Durham: Duke University Press, 1987. — 211 p.
112. Bennett J., Karras, R. (eds.). *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*. — Oxford: Oxford University Press, 2013. — 640 p.
113. Blumenfeld-Kosinski R. *The Scandal of Pasiphae: Narration and Interpretation in the Ovide Moralisé* // *Modern Philology*. — 1996. — № 93. — P. 307–326.
114. Boys-Stones G. R. (ed.). *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*. — N.Y.: Oxford University Press, 2003. — 305 p.
115. Brisson L. *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology* / trans. from German by Catherine Tihanyi. — Chicago and London: The University of Chicago Press, 2004. — 206 p.
116. Brumble H. D. *Classical Myths and Legends in the Middle Ages and Renaissance: A Dictionary of Allegorical Meanings*. — Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1998. — 421 p.
117. Bull M. *The Mirror of the Gods: How the Renaissance Artists Rediscovered the Pagan Gods*. — N.Y.: Oxford University Press, 2005. — 465 p.

118. Burrow C. Original Fictions: Metamorphoses in “The Faerie Queene” // C. Martindale (ed.). *Ovid Renewed: Ovidian Influences on Literature and Art from the Middle Ages to the Twentieth Century*. — N.Y.: Cambridge University Press, 1988. — P. 99–119.
119. Chance J. *Medieval Mythography, Vol. 1: From Roman North Africa to the School of Chartres, A. D. 433–1177*. — Gainesville: University Press of Florida, 1994. — 761 p.
120. Chance J. *Medieval Mythography, vol. 2: From the School of Chartres to the Court at Avignon, 1177–1350*. — Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2000. — 517 p.
121. Chance J. *Medieval Mythography, Vol. 3: The Emergence of Italian Humanism, 1321–1475*. — Gainesville: University Press of Florida, 2015. — 667 p.
122. Chance J. Preface // J. Chance (ed.). *The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of Vernacular in Early France and England*. — Gainesville: University of Florida Press, 1990. — P. ix–xi.
123. Chance J. The Medieval “Apology for Poetry”: Fabulous Narrative and Stories of the Gods // J. Chance (ed.). *The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of Vernacular in Early France and England*. — Gainesville: University of Florida Press, 1990. — P. 3–44.
124. Chazan R. *Reassessing Jewish Life in Medieval Europe*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2010. — 270 p.
125. Clark J. G. Introduction // J. G. Clark, F. T. Coulson, K. L. McKinley (eds.). *Ovid in the Middle Ages*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2015. — P. 1–25.
126. Clark J. G. *Ovid in the Monasteries: The Evidence from Late Medieval England* // J. G. Clark, F. T. Coulson, K. L. McKinley (eds.). *Ovid in the Middle Ages*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2015. — P. 177–196.

127. Cohen J. *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*. — Ithaca, London: Cornell University Press, 1982. — 301 p.
128. Cooper H. *Chaucer and Ovid: A question of Authority* // C. Martindale (ed.). *Ovid Renewed: Ovidian Influences on Literature and Art from the Middle Ages to the Twentieth Century*. — N.Y.: Cambridge University Press, 1988. — P. 71–81.
129. Copeland R., Struck, P. T. *Introduction* // Copeland, R., Struck, P. T. (eds.). *The Cambridge Companion to Allegory*. — N.Y.: Cambridge University Press, 2010. — P. 1–11.
130. Coulson F. T., Roy, B. *Incipitarius Ovidianum: A Finding Guide for Texts Related to the Study of Ovid in the Middle Ages and Renaissance* // *Publications of The Journal of Medieval Latin*. № 3. / M. W. Herren, C. J. McDonough (eds.). — Turnhout, Belgium: Brepols publishers, 2000. — 208 p.
131. Coulson F. T. *Ovid's "Metamorphoses" in the School Tradition of France, 1180–1400: Texts, Manuscript Traditions, Manuscript Settings* // J. G. Clark, F. T. Coulson, K. L. McKinley (eds.). *Ovid in the Middle Ages*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2015. — P. 48–82.
132. Coulson F. T. *Ovid's Transformations in Medieval France (ca. 1100-ca. 1350)* // A. Keith, S. Rupp (eds.). *Metamorphosis: The Changing Face of Ovid in Medieval and Early Modern Europe*. — Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2007. — P. 33–60.
133. Dimmick J. *Ovid in the Middle Ages: Authority and Poetry* // P. Hardie (ed.). *The Cambridge Companion to Ovid*. — N.Y.: Cambridge University Press, 2003. — P. 264–287.
134. Ehrhart M. J. *Christine de Pizan and the Judgement of Paris: A Court Poet's Use of Mythographic Tradition* // J. Chance (ed.). *The Mythographic Art: Classical Fable and*

the Rise of Vernacular in Early France and England. — Gainesville: University of Florida Press, 1990. — P. 125–156.

135. Ehrhart M. J. The Judgement of the Trojan Prince Paris in Medieval Literature. — Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987. — 290 p.

136. Engels J. L’Edition critique de L’Ovidius moralizatus de Bersuire // *Vivarium* 9, 1971. — P. 19–24.

137. Fumo J. C. Argus’ Eyes, Midas’ Ears, and the Wife of Bath as Storyteller // A. Keith, S. Rupp (eds.). *Metamorphosis: The Changing Face of Ovid in Medieval and Early Modern Europe*. — Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2007. — P. 131–150.

138. Fumo J. C. Commentary and Collaboration in the Medieval Allegorical Tradition // Miller J. F., Newlands C. E. (eds.). *A Handbook to the Reception of Ovid*. — Malden, MA; Oxford: Wiley-Blackwell, 2014. — P. 114–128.

139. Ghisalberti Fausto. L’Ovidius moralizatus di Pierre de Bersuire // *Studi romanzi* XXIII. — 1933. — P. 5–134.

140. Gillespie V. From the Twelfth Century to c. 1450 // Minnis, A., Jonson, I. (eds.). *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. 2, *The Middle Ages*. — N.Y.: Cambridge University Press, 2005. — 865 p.

141. Glenn W. M. Hellenistic Allegory and Early Imperial Rhetoric // Copeland, R., Struck, P. T. (eds.). *The Cambridge Companion to Allegory*. — N.Y.: Cambridge University Press, 2010. — P. 26–38.

142. Grayzel S. *The Church and the Jews in the XIII Century: A Study of their Relations During the Years 1198–1254, Based on the Papal Letters and the Conciliar Decrees of the Period*. — N.Y.: Hermon Press, 1966. — 377 p.

143. Harbert B. *Lessons from the Great Clerk: Ovid and John Gower* // C. Martindale (ed.). *Ovid Renewed: Ovidian Influences on Literature and Art from the Middle Ages to the Twentieth Century*. — N.Y.: Cambridge University Press, 1988. — P. 83–97.
144. Hays G. *The Mythographic Tradition after Ovid* // J. F. Miller, C. E. Newlands (eds.) *A Handbook to the Reception of Ovid*. — Chichester: Wiley-Blackwell, 2014. — C. 129–143.
145. Heinrichs K. *The Myths of Love: Classical Lovers in Medieval Literature*. — University Park, London: The Pennsylvania State University Press, 1990. — 270 p.
146. Herren M. *The Anatomy of Myth: The Art of Interpretation from the Presocratics to the Church Fathers*. — N.Y.: Oxford University Press, 2017. — 231 p.
147. Hexter R. J. *Ovid in the Middle Ages: Exile, Mythographer, and Lover* // B. W. Boyd (ed.). *Brill's Companion to Ovid*. — Leiden, Boston: Brill, 2002. — P. 413–442.
148. Hexter R. J. *The Allegari of Pierre Bersuire: Interpretation and the Reductorium morale* // *Allegorica*. — 1989. — T. 10. — P. 51–84.
149. Holmes O. *Boccaccio and Exemplary Literature: Ethics and Mischief in the Decameron*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2023. — 286 p.
150. Keith A., Rupp, S. (eds.). *After Ovid: Classical, Medieval, and Early Modern Receptions of the Metamorphoses* // A. Keith, S. Rupp (eds.). *Metamorphosis: The Changing Face of Ovid in Medieval and Early Modern Europe*. — Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2007. — P. 15–32.
151. Kellogg J. L. *Christine de Pizan as Chivalric Mythographer: L'Epistre Othea* // J. Chance (ed.). *The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of the Vernacular in Early France and England*. — Gainesville: University of Florida Press, 1990. — P. 100–124.

152. Knoespel K. J. *Narcissus and the Invention of Personal History*. — N.Y., London: Garland Publishing, 1985. — 160 p.
153. Knox P. E. *Commenting on Ovid* // P. E. Knox (ed.). *A Companion to Ovid*. — Chichester, U.K.; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013. — P. 327–340.
154. Kretschmer M. T. *L'Ovidius Moralizatus de Pierre Bersuire. Essai de mise au point // Interfaces*. — 2016. — № 3. — P. 221–244.
155. Levine R. *Exploiting Ovid: Medieval Allegorizations of the “Metamorphoses” // Medioevo romanzo*. — 1989. — № 14. — P. 197–213.
156. MacHaffie B. *Her Story: Women in Christian Tradition*. — Philadelphia: Fortress Press, 1986. — 183 p.
157. Mainzer C. *John’s Gower’s Use of the ‘Medieval Ovid’ in the ‘Confessio Amantis’ // Medium Aevum*. — 1972. — Vol. 41, № 3. — P. 215–229
158. McKinley K. L. *Reading the Ovidian Heroine: “Metamorphoses” Commentaries 1100–1618*. — Leiden; Boston; Koln: Brill, 2001. — 187 p.
159. McKinley K. L. *The Medieval Commentary Tradition 1100–1500 on “Metamorphoses 10” // Viator*. — 1996. — № 27. — P. 117–149.
160. Minnis A., Voaden, R. (eds.). *Medieval Holy Women in the Christian Tradition c. 1100–c. 1500*. — Turnhout, Belgium: Brepols Publishers n. v., 2010. — 748 p.
161. Moss A. *Ovid in Renaissance France. A Survey of the Latin Editions of Ovid and Commentaries Printed in France Before 1600*. — London: Warburg Institute, 1982. — 89 p.
162. Newhauser R. G. *Introduction. Understanding Sin: Recent Scholarship and the Capital Vices* // R. G. Newhauser, S. J. Ridyard. (eds.). *Sin in Medieval and Early Modern Culture: The Tradition of the Seven Deadly Sins*. — Rochester, N.Y.: York Medieval Press, 2012. — P. 1–16.

163. Newman R. J. Rediscovering the *De Remediis Fortuitorum* // *The American Journal of Philology*. — 1988. — Vol. 109. — № 1. — P. 92–107.
164. Nightingale J. A. From Mirror to Metamorphosis: Echoes of Ovid's Narcissus in Chrétien's *Erec et Enide* // J. Chance (ed.). *The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of the Vernacular in Early France and England*. — Gainesville: University of Florida Press, 1990. — P. 47–82.
165. Nohnberg J. *The Analogy of "The Faerie Queene"*. — Princeton: Princeton University Press, 1976. — 870 p.
166. Nuttall A. D. Ovid's Narcissus and Shakespeare's Richard II: The Reflected Self // C. Martindale (ed.). *Ovid Renewed: Ovidian Influences on Literature and Art from the Middle Ages to the Twentieth Century*. — N.Y.: Cambridge University Press, 1988. — P. 137–150.
167. Pairet A. Recasting the "Metamorphoses" in Fourteenth-Century France: The Challenges of the "Ovide moralisé" // J. G. Clark, F. T. Coulson, K. L. McKinley (eds.). *Ovid in the Middle Ages*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2015. — P. 83–107.
168. Quain E. A. The Medieval *Accessus ad Auctores* // *Traditio*. — 1945. — № 3. — P. 215–264.
169. Reynolds W. D. Sources, Nature, and Influence of the *Ovidius Moralizatus* of Pierre Bersuire // J. Chance (ed.). *The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of Vernacular in Early France and England*. — Gainesville: University of Florida Press, 1990. — P. 83–99.
170. Reynolds W. D. *The Ovidius Moralizatus of Petrus Berchorius: An Introduction and Translation* / Ph. D. diss. — University of Illinois: Urbana, 1971. — 435 p.
171. Rivers K. Another Look at the Career of Pierre Bersuire, OSB // *Revue Bénédictine*. — 2006. — T. 116. — P. 92–100.

172. Rudd N. *Daedalus and Icarus (i): From Rome to the end of the Middle Ages* // C. Martindale (ed.). *Ovid Renewed: Ovidian Influences on Literature and Art from the Middle Ages to the Twentieth Century*. — N.Y.: Cambridge University Press, 1988. — P. 21–35.
173. Rudd N. *Daedalus and Icarus (ii): From the Renaissance to the Present Day* // C. Martindale (ed.). *Ovid Renewed: Ovidian Influences on Literature and Art from the Middle Ages to the Twentieth Century*. — N.Y.: Cambridge University Press, 1988. — P. 37–53.
174. Samaran C., Monfrin, J. *Pierre Bersuire, prietur de Saint-Eloi de Paris* // *Histoire litteraire de la France XXXIX*. — 1962. — P. 259–450.
175. Schmitt P. P. (ed.). *A History of Women in the West: I. From Ancient Goddesses to Christian Saints*, 4th ed. — Cambridge, Massachusetts; London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1994. — 572 p.
176. Seznec J. *The Survival of the Pagan Gods: The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art*, 9th ed. / trans. from French by Barbara F. Sessions. — Princeton: Princeton University Press, 1995. — 377 p.
177. Smalley B. *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*. — Oxford: Blackwell, 1960. — 398 p.
178. Steadman J. M. “Venus” Citole in Chaucer’s “Knight’s Tale” and Berchorius // *Speculum*. — 1959. — Vol. 34, № 4. — P. 620–624.
179. Stow K. R. *Popes, Church, and Jews in the Middle Ages: Confrontation and Response*. — Burlington, VT: Ashgate, 2007. — 334 p.
180. Struck P. T. *Birth of the symbol: Ancient readers and the limits of their texts*. — Princeton.: Princeton University Press, 2004. — 316 p.

181. Turner D. Allegory in Christian Late Antiquity // Copeland, R., Struck, P. T. (eds.). *The Cambridge Companion to Allegory*. — N.Y.: Cambridge University Press, 2010. — P. 71–82.
182. Van Der Bijl M. S. Petrus Berchorius, *Reductorium morale, liber XV: Ovidius moralizatus, cap. ii* // *Vivarium* 9. — 1971. — P. 25–48.
183. Vinge L. *The Narcissus Theme in Western Literature up to the Early 19th Century*. — Lund: Gleerups, 1967. — 448 p.
184. Wenzel S. Ovid from the Pulpit // J. G. Clark, F. T. Coulson, K. L. McKinley (eds.). *Ovid in the Middle Ages*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2015. — P. 160–176.
185. Wilkins E. H. Descriptions of Pagan Divinities from Petrarch to Chaucer // *Speculum*. — 1957. — Vol. 32, № 3. — P. 511–522.
186. Wind E. *Pagan Mysteries in the Renaissance: An Exploration of Philosophical and Mystical Sources of Iconography in Renaissance Art*. — N.Y.: W. W. Norton & Company, Inc., 1968. — 345 p.
187. Zak G. A Humanist in Exile: Ovid's Myth of Narcissus and the Experience of Self in Petrarch's "Secretum" // A. Keith, S. Rupp (eds.). *Metamorphosis: The Changing Face of Ovid in Medieval and Early Modern Europe*. — Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2007. — P. 179–198.
188. Zeeman N. Medieval Religious Allegory: French and English // Copeland, R., Struck, P. T. (eds.). *The Cambridge Companion to Allegory*. — N.Y.: Cambridge University Press, 2010. — 148–161.

SAINT PETERSBURG STATE UNIVERSITY

Manuscript copyright

KISLIN KONSTANTIN BORISOVICH

**PETRUS BERCHORIUS'S TREATISE *MORALIZED OVID* IN THE CONTEXT
OF THE MEDIEVAL RECEPTION OF ANCIENT MYTHOLOGY**

Scientific specialty 5.7.9.

Philosophy of Religion and Religious Studies

Dissertation submitted for the degree of candidate of philosophical sciences

Translation from Russian

Supervisor:

Doctor of Philosophy,

Professor Marianna M. Shakhnovich

Saint Petersburg

2023

Table of Content

Introduction.....	165
1. Petrus Berchorius’s Treatise “Moralized Ovid” as an Encyclopedia of the Medieval Reception of Ancient Mythology.....	184
1.1. Medieval Reception of Ancient Mythology: The Historical Roots and Diversity of Forms.....	184
1.2. Treatise “Moralized Ovid” as the Culmination of the Encyclopedic Tradition of Interpretation of Ancient Mythological Plots.....	200
2. Treatise “Moralized Ovid” in Philosophical and Theological Contexts.....	208
2.1. Ideas of the Hierarchy of Creation and the Imperfection of the World in the Christian Worldview and their Ancient Roots.....	208
2.2. Idea of Moral Degradation of Man as a Distortion of the Image of God in Medieval Mythography and in the Treatise “Moralized Ovid”.....	211
2.3. God and the World in the Treatise “Moralized Ovid”.....	222
3. Petrus Berchorius's Treatise “Moralized Ovid” in the Socio-Historical and Socio-Cultural Contexts.....	230
3.1. Anti-Judaism in the Treatise “Moralized Ovid” in the Context of Medieval Christian Anti-Judaic Polemics.....	230
3.2. Specifics of Moral Interpretations in Berchorius’s Treatise: Social Criticism of Everyday Reality.....	237
3.3. Petrus Berchorius’s Criticism of the Image of a Woman in the Context of Everyday Life.....	250
3.4. Criticism of Prelates and Superiors in the Treatise “Moralized Ovid” as an Illustration of the Sins of Vanity and Greed.....	258

4. Treatise “Moralized Ovid” as a Christian Response to the Challenges of Everyday Life: In Search of an Author's Position.....	268
4.1. Ideal of a Contemplative Life in the Medieval Christian Reception of the Plot about the Judgement of Paris and in the Treatise of Petrus Berchorius.....	268
4.2. Treatise “Moralized Ovid” as a Manual for Preaching: Didactics or Entertainment.....	280
Conclusion.....	286
Bibliography.....	289

Introduction

The relevance of research. Ancient mythological plots and images form an important part of the European cultural heritage. The topic of their representation in literature and the visual arts attracts the unflagging interest of specialists and a wide audience. The main sources studied are those related to the Renaissance period or to a later time, up to the present. Whereas the theme of the medieval reception of ancient mythology before the Renaissance remains little studied.

At the same time, in the Middle Ages there was a tradition of comments on the works of ancient authors (the so-called *mythographic tradition*), which was mainly represented by works in Latin. Its heyday was at the end of the VIII–XIV centuries. Representatives of this tradition — *mythographers* — played an important role in the process of preserving and adapting the ancient mythological heritage to a new type of culture. They were looking for a “hidden meaning” in the works of Latin poets that could be consistent with Christianity. Thus, the *Christianization* of mythological plots and images was carried out.

The studying of the mythographic tradition is important for understanding the medieval reception of ancient mythology in general. Despite a certain research interest in this topic, there is not a single major study in which the content of one mythographic work would be considered as a certain mirror of the medieval reception of ancient mythology.

The studying of the content of Petrus Berchorius’s treatise “Moralized Ovid”, which is generally recognized as one of the most important mythographic works and a kind of encyclopedia of the Christian reception of antiquity, can significantly deepen both our understanding of medieval mythography and the medieval reception of antiquity in general.

The extent of the problem. The theme of the medieval reception of ancient mythology enjoys constant popularity among modern Medieval scholars. We will limit ourselves to mentioning the most significant works. There is a certain amount of research devoted to the history of the European allegorical tradition in general: from its origin in

Antiquity to the Renaissance. The classic work in this field is considered to be “The Survival of the Pagan Gods: The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art” by J. Seznec (first published in French in 1940).¹ The author emphasizes the ancient roots of medieval allegoresis and claims the presence of four traditions for the interpretation of mythological subjects: historical, physical, moral and encyclopedic. The theme of the “survival” of ancient images through their allegorical interpretation was continued in L. Brisson's famous work “How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology” (first German edition — 1996).² The author refers the beginning of allegoresis to the times of Plato and Aristotle, indicating the presence of the practice of *huponoia*, from the verb *huponoiein* — “see by”, “understand by”.³ Bearing in mind the traditions of allegorical interpretation of the plots of ancient mythology proposed by Seznec, Brisson associates each of them, with the exception of the encyclopedic tradition, to the practices of the Stoics.⁴ The problem of the influence of ancient allegoresis on the early Christian tradition is devoted to a collection edited by G. R. Boys-Stones (2003)⁵ and a monograph by M. Herren (2017).⁶ In addition, separate issues related to the medieval reception of ancient mythological heritage are considered in collections edited by A. Minnis and I. Jonson (2005)⁷ and R. Copeland and P. T. Struck (2010).⁸

In Russia, the following works are devoted to the problems of medieval reception of ancient mythology: L. M. Bragina, M. E. Grabar'-Passek, L. V. Evdokimova, A. V. Zhurbina, V. Yu. Lukasik, V. I. Ukolova,⁹ etc.

¹ Seznec J. The Survival of the Pagan Gods: The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art, 9th ed. / trans. from French by Barbara F. Sessions. Princeton: Princeton University Press, 1995. — 377 p.

² Brisson L. How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology / trans. from German by Catherine Tihanyi. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2004. — 206 p.

³ Ibid. P. 32.

⁴ Ibid. P. 128.

⁵ Boys-Stones G. R. (ed.). Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions. N.Y.: Oxford University Press, 2003. — 305 p.

⁶ Herren M. The Anatomy of Myth: The Art of Interpretation from the Presocratics to the Church Fathers. N.Y.: Oxford University Press, 2017. — 231 p.

⁷ Minnis A., Jonson I. (eds.). The Cambridge History of Literary Criticism, vol. 2, The Middle Ages. N.Y.: Cambridge University Press, 2005. — 865 p.; especially, the article: Gillespie V. From the Twelfth Century to c. 1450 // Ibid. P. 145–235.

⁸ Copeland R., Struck P. T. (eds.). The Cambridge Companion to Allegory. N.Y.: Cambridge University Press, 2010. — 295 p.

⁹ Bragina L. M. (ed.). Ancient Heritage in the Culture of Renaissance. M.: Nauka [Science], 1984. — 285 p. (*In Russian*); Grabar'-Passek M. E. Antique Plots and Forms in the Western European Literature. M.: Nauka [Science], 1966. — 319 p. (*In*

The topic of Ovid's reception is particularly popular. As in the case of the history of the European allegorical tradition, these are usually collections organized in chronological order, from the time of late Antiquity or the early Middle Ages to the Renaissance. A significant part of the work concerns the development of medieval school commentary on Ovid from the 12th century. In addition, the authors consider the influence of the previous reception on the works of writers such as Chaucer, Gower, Spenser, Christina of Pisa, Cervantes, Shakespeare and others; much attention is paid to Dante's allegoresis. The most important for us are: R. Hexter's article in the collection of 2002; the author, adhering to the Traube scheme, speaks of the 12th–13th centuries. as about the “Ovidian Renaissance” (“aetas Ovidiana”), which replaced the centuries of Virgil (8th–9th centuries) and Horace (10th–11th centuries); emphasizes the importance of “Metamorphoses” for the Middle Ages (“Metamorphoses” as the “Bible of the Pagans”); notes the “encyclopedic” character of Ovid's masterpiece;¹⁰ an article by J. Dimmick (2003) indicating a specific attitude towards Ovid by medieval commentators: he is not so much an author as an “authority” (“*auctor*”) open to interpretation;¹¹ a study by P. E. Knox (first published in 2009), paying special attention to the tradition of medieval school prologues to the works of classical authors — *accessus ad auctores* (“approaches to the

Russian); see e.g.: Evdokimova L. V. Reexamining Two Mythological Ballads from Christine de Pizan's Cent Balades // *Studia Litterarum*. 2018. Vol. 3, No 1. P. 68–87. (*In Russian*); see e.g.: Zhurbina A. V. Vergil of Late Antiquity: An Author or an Authority? Fulgentius' Problem // *Indo-European linguistics and classical philology — XX (2): Materials of readings dedicated to the memory of Professor Joseph Moiseevich Tronsky*. (St. Petersburg, June 20–22, 2016). St. Petersburg: Nauka [Science], 2016. P. 310–319. (*In Russian*); Lukasik V. Yu. Myths Before the Renaissance: Classical Mythology in the French Poetry of the Late Middle Ages. M.: Book House “LIBROCOM”, 2019. — 224 p. (*In Russian*); Ukolova V. I. Ancient Heritage and Culture of the Early Middle Ages (Late V – mid. VII century). M.: Nauka [Science], 1989. — 320 p. (*In Russian*).

¹⁰ Hexter R. Ovid in the Middle Ages: Exile, Mythographer, and Lover // B. W. Boyd (ed.). *Brill's Companion to Ovid*. Leiden, Boston: Brill, 2002. P. 413–442.

¹¹ Dimmick J. Ovid in the Middle Ages: Authority and Poetry // P. Hardie (ed.). *The Cambridge Companion to Ovid*. N.Y.: Cambridge University Press, 2003. P. 264–287.

authorities”);¹² article by A. Keith and S. Rupp (2007);¹³ J. G. Clark (2011);¹⁴ J. C. Fumo (2014).¹⁵

A special mention deserves professor J. Chance, who made a significant contribution to the study of the medieval mythographic tradition, which is the core of the medieval reception of antiquity as such. Mythography is a retelling of classical mythological plots that often involves their allegorical interpretation or moralization.¹⁶ In a strict sense, the term “medieval mythography” refers to the tradition of commentary on the works of ancient authors. It dates back to late Antiquity and is associated with the activities of the late Roman grammarians Servius, Macrobius and Fulgentius. Of great importance is the section “On the pagan gods” (“De diis gentium”, book 8th, Chapter 9th) in the “Etymologies” of Isidore of Seville (VII century). During the Carolingian Renaissance (late 8th–9th centuries), prominent mythographers were Theodulf of Orléans and Rabanus Maurus.¹⁷ In the period from 9th to 12th centuries, in connection with the inclusion of classical works in the standard of the school education, grammatical commentary acquired great importance (a real intellectual revolution was made by the inclusion of Ovid's works in the school grammar course, in particular, his “Metamorphoses” — in the period from 12th to 14th centuries Ovid remains the main object for commenting on; of particular importance are the grammatical commentary of Arnulf of Orléans and the so-called “Vulgate Commentary on Ovid’s *Metamorphoses*”). In the second half of the 13th century there is a certain turn from explaining the grammatical features of the works of the classics (mainly we again mean Ovid) — to their

¹² Knox P. E. Commenting on Ovid // P. E. Knox (ed.). *A Companion to Ovid*. Chichester, U.K.; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013. P. 327–340.

¹³ Keith A., Rupp S. (eds.). *After Ovid: Classical, Medieval, and Early Modern Receptions of the Metamorphoses* // A. Keith, S. Rupp (eds.). *Metamorphosis: The Changing Face of Ovid in Medieval and Early Modern Europe*. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2007. P. 15–32.

¹⁴ Clark J. G. Introduction // J. G. Clark, F. T. Coulson, K. L. McKinley (eds.). *Ovid in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. P. 1–25. See also about the importance of the monastery tradition in the reception of Ovid: Clark J. G. *Ovid in the Monasteries: The Evidence from Late Medieval England* // *Ibid.* P. 177–196. Examples of Ovidian allegoresis in Medieval sermon: Wenzel S. *Ovid from the Pulpit* // *Ibid.* P. 160–176.

¹⁵ Fumo J. C. *Commentary and Collaboration in the Medieval Allegorical Tradition* // Miller J. F., Newlands C. E. (eds.). *A Handbook to the Reception of Ovid*. Malden, MA; Oxford: Wiley-Blackwell, 2014. P. 114–128.

¹⁶ Chance J. *Preface* // J. Chance (ed.). *The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of Vernacular in Early France and England*. Gainesville: University of Florida Press, 1990. P. ix.

¹⁷ See the list of the major mythographies: Chance J. *The Medieval “Apology for Poetry”: Fabulous Narrative and Stories of the Gods* // *Ibid.* P. 33–34; and in more detail: Chance J. *Medieval Mythography*, vol. 2: *From the School of Chartres to the Court at Avignon, 1177–1350*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2000. P. xxii–xxvi.

moralization.¹⁸ This was due to the new requirements for the training of clergy after the 4th Lateran Council of 1215 and the approval of mendicant orders. From that moment on, the ancient mythological plots are increasingly used to search in them for a moral example suitable for preaching (as a conditional transitional link from school commentary to moralization, it is considered to be the poem of John of Garland “Integumenta Ovidii” (“Ovid's Veils”), the first half of the 12th century).¹⁹ In the 12th century, the main centers for the study of antiquity were Orléans and Chartres.²⁰ During the 13th century, the center of intellectual life was moved to Paris. In the 14th century, the medieval commentary on Ovid was undergoing a final mutation, the result of which was a pronounced *Christianization* of “Metamorphoses” in the anonymous poem in Old French “Ovide moralisé” and in “Ovidius Moralizatus” by Petrus Berchorius (in Latin), which are “the culmination of moralization of Ovid”.²¹

In a broader sense, the mythographic tradition includes the works of some writers (or parts of them). First of all, it is the description of the gods of the pagan pantheon from “Africa” by Francesco Petrarca (1304–1374), which had a rather strong influence on the subsequent tradition of depicting ancient deities, and “Genealogy of pagan gods” by Giovanni Boccaccio, which is the author's reflections on the question of their origin. In addition, the attention of researchers is attracted by the figure of Christina of Pisa, in whose works a bright literary talent was combined with strict moralization.²² Regarding Gower, Chaucer, Spenser, Shakespeare, Cervantes, it is customary to talk about the influence of the medieval mythographic tradition on these authors: they were not mythographers themselves.²³ The question of belonging to this tradition of Dante

¹⁸ L. Barkan considers as an example of such a “turn to moralization” the works of Giovanni del Virgilio and Alexander Neckam; see: Barkan L. *The Gods Made Flesh: Metamorphosis and the Pursuit of Paganism*. New Haven, London: Yale University Press, 1986. P. 104.

¹⁹ Clark J. G. Introduction. P. 14–16.

²⁰ Brisson L. *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. P. 128.

²¹ Gillespie V. *From the Twelfth Century to c. 1450*. P. 193; 200.

²² See e.g.: Ehrhart M. J. *Christine de Pizan and the Judgement of Paris: A Court Poet's Use of Mythographic Tradition* // J. Chance (ed.). *The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of Vernacular in Early France and England*. P. 125–156.

²³ A significant part of the articles in the above-mentioned collections are devoted to the reception of ancient mythology plots in the works of the mentioned authors; unfortunately, the research interest directly in individual mythographic writings is significantly lower. For the influence of the reception of Ovid on the medieval literary tradition, see also: Cooper H. *Chaucer and Ovid: A question of Authority* // C. Martindale (ed.). *Ovid Renewed: Ovidian Influences on Literature and Art from the Middle Ages to the Twentieth Century*. N.Y.: Cambridge University Press, 1988. P. 71–81; Harbert B. *Lessons from the Great Clerk: Ovid and John Gower* // *Ibid.* P. 83–97; Burrow C. *Original Fictions: Metamorphoses in “The Faerie Queene”* // *Ibid.* P. 99–119; Nuttall A. D. *Ovid's Narcissus and Shakespeare's Richard II: The Reflected Self* // *Ibid.* P. 137–150.

Alighieri, given the fundamental nature and complexity of his figure, would require us to conduct a separate serious study that goes beyond the scope of this work.

The isolation of a separate mythographic tradition within the medieval reception of antiquity has an important methodological significance. It is in monasteries and cathedral schools that the initial assimilation and processing of ancient material takes place. Later, in a revised form, this material becomes the property of secular literature. J. Chance emphasizes that poets such as Guillaume de Lorris, Jean de Meun, Guillaume de Machaut, Jean Froissart and others, being educated people, were familiar with both grammatical commentaries on the great works of Virgil and Ovid, and with Christian moral allegoresis.²⁴ Accordingly, the study of the medieval reception of ancient mythology should begin with a systematic consideration of the medieval mythographic tradition, which is the first element of this reception. In a 1990 article, J. Chance noted with regret the lack of complete and systematic research concerning the medieval mythographic tradition (calling the fundamental work of E. R. Curtius the best work on medieval allegoresis).²⁵ At the same time, J. Chance states the presence of a certain amount of research on individual comments or the reception of individual mythological plots.²⁶ From 1994 to 2015, the fundamental work of J. Chance — “Medieval Mythography” was published in three volumes.²⁷ At the moment, this is the most complete generalizing study

²⁴ Chance J. The Medieval “Apology for Poetry”: Fabulous Narrative and Stories of the Gods. P. 3–5. For the use of ancient images in the poetry of the late Middle Ages, see also: Lukasik V. Yu. Myths Before the Renaissance: Classical Mythology in the French Poetry of the Late Middle Ages. (*In Russian*).

²⁵ Chance J. The Medieval “Apology for Poetry”: Fabulous Narrative and Stories of the Gods. P. 6–7.

²⁶ The myth about Narcissus is especially popular, see: Vinge L. The Narcissus Theme in Western Literature up to the Early 19th Century. Lund: Gleerups, 1967. — 448 p.; Knoespel K. J. Narcissus and the Invention of Personal History. N.Y., London: Garland Publishing, 1985. — 160 p.; Nightingale J. A. From Mirror to Metamorphosis: Echoes of Ovid’s Narcissus in Chrétien’s *Erec et Enide* // J. Chance (ed.). *The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of the Vernacular in Early France and England*. P. 47–82; Kislin K. B. Interpretation of the Myth of Narcissus and Echo in a Treatise “*Ovidius Moralizatus*” by Petrus Berchorius in the Context of Reception of the Antique Mythology in France of the 12th – 14th Centuries // *Religiovedenie [Study of Religion]*. 2020. No 2. P. 91–98. (*In Russian*); see also about the reception of the myth of Daedalus and Icarus (in 2 parts): Rudd N. Daedalus and Icarus (i): From Rome to the end of the Middle Ages // C. Martindale (ed.). *Ovid Renewed: Ovidian Influences on Literature and Art from the Middle Ages to the Twentieth Century*. N.Y.: Cambridge University Press, 1988. P. 21–35; Rudd N. Daedalus and Icarus (ii): From the Renaissance to the Present Day // *Ibid*. P. 37–53; reception of the myth of the Judgement of Paris: Ehrhart M. J. *The Judgement of the Trojan Prince Paris in Medieval Literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987. — 290 p.; Kislin K. B. *The Ancient Ideal of Contemplative Life in the Medieval Christian Reception of the Plot of the Judgement of Paris / Science of Religion in Russia: From the Past to the Future: Collection of articles (St. Petersburg, November 20–21, 2020) / ed. M. M. Shakhnovich, E. A. Teryukova*. SPb.: Publishing house of St. Petersburg. University, 2020. P. 117–123. (*In Russian*).

²⁷ Chance J. *Medieval Mythography*, Vol. 1: From Roman North Africa to the School of Chartres, A. D. 433–1177. Gainesville: University Press of Florida, 1994. — 761 p.; Chance J. *Medieval Mythography*, Vol. 2: From the School of Chartres to the Court at Avignon, 1177–1350; Chance J. *Medieval Mythography*, Vol. 3: The Emergence of Italian Humanism, 1321–1475. Gainesville: University Press of Florida, 2015. — 667 p.

of the medieval commentary tradition: the well-known information about the biographies of the main mythographers, the specific features of their writings, and information of a source study are given. The work has an encyclopedic character and is indispensable for the first acquaintance with the subject.

The main difficulty of exploring the medieval commentary tradition lies in the inaccessibility or insufficient study of manuscripts, and is also associated with the lack of critical editions of the original texts. The list of published works is quite short and is mainly represented by works from the pre-war period. A great contribution to the study of the mythographic tradition was made by the Italian philologist and medievalist F. Ghisalberti, who prepared editions of the texts of some of the greatest mythographers of the Middle Ages: Arnulf of Orléans,²⁸ John of Garland,²⁹ Giovanni del Virgilio.³⁰ The publication of the poem “Ovide moralisé” by C. de Boer in five parts deserves special mention.³¹ The treatise of interest to us by Petrus Berchorius “Moralized Ovid” was published by J. Engels in two parts in 1962 (the main part) and 1966 (the first chapter of the treatise, often considered as a separate work).³² Currently, the American researcher F. T. Coulson is actively engaged in source studies in the field of medieval reception of ancient mythology. An important work in this area is the catalog of manuscripts of medieval texts related to the reception of Ovid published by him in 2000 (together with B. Roy) (the title of the treatise is given indicating its presence in the libraries of

²⁸ Arnolfo d’Orléans: Un cultore di Ovidio nel secolo XII / ed. F. Ghisalberti // *Memorie del Reale istituto lombardo di scienze e lettere. Classe di lettere, scienze morali e storiche.* 1932. Vol. 24, № 4. P. 157–234.

²⁹ John of Garland [Giovanni di Garlandia]. *Integumenta Ovidii* // *Integumenta Ovidii: Poemetto inedito del secolo XIII* / ed. F. Ghisalberti. Messina, Milano: Casa Editrice Guiseppe Principato, 1933. — 79 P.

³⁰ Giovanni del Virgilio: *Espositore delle Metamorfosi* / ed. F. Ghisalberti // *Giornale dantesco.* 1933. 34. N.S. 4. P. 3–110.

³¹ *Ovide moralisé: Poème du commencement du quatorzième siècle* / ed. C. de Boer // *Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen te Amsterdam.* 5 vols. 1915–1938.

³² Bersuire Pierre. *Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus* / ed. J. Engels. Utrecht: Instituut voor Laat Latijn der Rijksuniversiteit, 1962. — 189 p.; Bersuire Pierre. *De formis figurisque deorum. Reductorium morale, liber XV, cap. i: Ovidius moralizatus* / ed. J. Engels. Utrecht: Instituut voor Laat Latijn der Rijksuniversiteit, 1966. Some separate excerpts from the treatise are also published: Van Der Bijl M. S. *Petrus Berchorius, Reductorium morale, liber XV: Ovidius moralizatus, cap. ii* // *Vivarium* 9. 1971. P. 25–48. For a more detailed list of editions of texts of medieval mythographers, see: Barkan L. *The Gods Made Flesh: Metamorphosis and the Pursuit of Paganism.* P. 308; Chance J. *Medieval Mythography, vol. 2: From the School of Chartres to the Court at Avignon, 1177–1350.* P. 451–462.

Europe).³³ In the articles of 2007³⁴ and 2011,³⁵ F. T. Coulson, presenting the results of his many years of work in European archives, mentions the most significant grammatical comments on the poet's works. In 2015, the researcher published a translation of the so-called “Vulgate Commentary on Ovid’s *Metamorphoses*” — an anonymous school commentary on “*Metamorphoses*”, compiled around 1250, presumably in the vicinity of Orléans.³⁶ As well as J. Chance, F. T. Coulson points out the almost complete absence of works devoted to the tradition of medieval commentary on the works of Ovid.³⁷

Despite the significant contribution made by these authors to the study of the medieval mythographic tradition, it is difficult not to agree with J. C. Fumo that at the moment our understanding of this tradition “remains rudimentary”.³⁸ The bibliography on the topic is mainly represented by source studies of a descriptive nature. Attempts to analyze the content of a particular work are extremely rare, and when they are made, they relate to specific issues and topics, without taking into account the internal logic of the work as a whole and without its inclusion in a broader context. There are no generalizing studies demonstrating the connection of mythographic works of the Middle Ages with Christian theology. At the same time, however, thanks to the work of colleagues, we have a fairly complete description of the history of the medieval reception of ancient mythology and the medieval mythographic tradition that makes up its core. The main stages of this tradition are highlighted, taking into account the influence on their formation of certain cultural and historical processes. Separate studies contain important information regarding ideas, commonplaces or toposes characteristic of the writings of mythographers.³⁹

³³ Coulson F. T., Roy B. *Incipitarius Ovidianum: A Finding Guide for Texts Related to the Study of Ovid in the Middle Ages and Renaissance* // Publications of The Journal of Medieval Latin. № 3. / M. W. Herren, C. J. McDonough (eds.). Turnhout, Belgium: Brepols publishers, 2000. — 208 p.

³⁴ Coulson F. T. *Ovid’s Transformations in Medieval France (ca. 1100–ca. 1350)* // A. Keith, S. Rupp (eds.). *Metamorphosis: The Changing Face of Ovid in Medieval and Early Modern Europe*. P. 33–60.

³⁵ Coulson F. T. *Ovid’s “Metamorphoses” in the School Tradition of France, 1180–1400: Texts, Manuscript Traditions, Manuscript Settings* // J. G. Clark, F. T. Coulson, K. L. McKinley (eds.). *Ovid in the Middle Ages*. P. 48–82.

³⁶ *The Vulgate Commentary on Ovid’s “Metamorphoses” Book 1* / transl., ed. by F. T. Coulson. Kalamazoo: Medieval Institute Publications, 2015. — 209 p.

³⁷ Coulson F. T. *Ovid’s Transformations in Medieval France (ca. 1100–ca. 1350)*. P. 33.

³⁸ Fumo J. C. *Commentary and Collaboration in the Medieval Allegorical Tradition*. P. 116.

³⁹ We consider the best of such works to be the study of K. L. McKinley, who traced the topic of misogyny in the works of the main mythographers, see: McKinley K. L. *Reading the Ovidian Heroine: “Metamorphoses” Commentaries 1100–1618*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. — 187 p.; see also a comparative analysis of Chapter 10 of “*Metamorphoses*” in some medieval commentators: McKinley K. L. *The Medieval Commentary Tradition 1100–1500 on “Metamorphoses 10”* // *Viator*.

The treatise “Moralized Ovid” (Lat. “Ovidius Moralizatus”), compiled in the middle of the 14th century by the French monk Petrus Berchorius (French Pierre Bersuire), was introduced into scientific circulation thanks to F. Ghisalberti and his 1933 study on the biography of the author and textology of his works.⁴⁰ Pierre Bersuire (sometimes called Pierre Bercheure or Pierre Berchoire in French, and in Latin Petrus Berchorius or Petrus Bercorius) is believed to have been born around 1290 in the region of Poitiers, in France. Around 1320, he moved to Avignon, where he met his future patron — cardinal Pierre des Prés, — and several times advanced in church service. During the 20s of the 14th century, the transition of Berchorius from the Franciscan to the Benedictine order took place (K. Rivers believes that the reason was the benefices offered by the order).⁴¹ Between 1337 and 1341, Berchorius met the great humanist Francesco Petrarch. By 1350–1351 (possibly in 1342, the exact date remains a matter of discussion) Berchorius moved to Paris, where he was imprisoned on charges of heresy or practicing magic.⁴² By 1355, thanks to the intervention of king John the Good of France and the University of Paris, of which Berchorius had probably become a student by that time, he was acquitted, receiving the post of royal secretary and the position of abbot of the monastery of St. Eloi.⁴³ Berchorius died in Paris in 1362.

A significant contribution to the study of Berchorius’s creative heritage was made by J. Engels, who published a number of articles about him, as well as prepared a preliminary complete edition of the treatise in Latin (based on the text of Badius of

1996. № 27. P. 117–149. A number of interesting discoveries were made in the work of L. Barkan in 1986: starting from the idea of metamorphoses as distortion-degradation (external and internal) of the original sample, he points to the problem of *bestialization*, observing its development (starting with “The Consolation of Philosophy” by Boethius) among mythographers of the Middle Ages. See: Barkan L. The Gods Made Flesh: Metamorphosis and the Pursuit of Paganism. We will return to these issues further below.

⁴⁰ Ghisalberti Fausto. L’Ovidius moralizatus di Pierre de Bersuire // Studi romanzi XXIII. 1933. P. 5–134

⁴¹ Rivers K. Another Look at the Career of Pierre Bersuire, OSB // Revue Bénédictine. 2006. T. 116. P. 95–96.

⁴² J. Chance suggests that the reason for Berchorius’s imprisonment could be the dissatisfaction of representatives of the Parisian church authorities with the criticism of “prelates and superiors” found everywhere in the treatise, see: Chance J. Medieval Mythography, Vol. 2: From the School of Chartres to the Court at Avignon, 1177–1350. P. 323. We tend rather to agree with B. Smalley on this issue: Berchorius’ classical studies were agreed with both secular and ecclesiastical authorities, and since “every moralist was *ipso facto* a satirist”, such a reaction on the part of the authorities to Berchorius’ criticism seems excessive (see: Smalley B. English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century. Oxford: Blackwell, 1960. P. 261.); K. Rivers adheres to a similar point of view (see: Rivers K. Another Look at the Career of Pierre Bersuire. P. 99.).

⁴³ See: Smalley B. English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century. P. 261; Reynolds W. D. Sources, Nature, and Influence of the Ovidius Moralizatus of Pierre Bersuire // J. Chance (ed.). The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of Vernacular in Early France and England. P. 86–87.

1509).⁴⁴ The details of the biography of Petrus Berchorius and the classification of his works are devoted to the articles of C. Samaran and J. Monfrin (1962)⁴⁵ and K. Rivers (2006).⁴⁶ The work of B. Smalley is of great importance for understanding the place of the “Moralized Ovid” within medieval homiletics, including Franciscan.⁴⁷ In the most concise and systematized form, information about Berchorius’s biography and creative heritage is presented in the article by W. D. Reynolds,⁴⁸ who prepared the translation of the treatise into English.⁴⁹

Researches that go beyond solving technical issues related to Berchorius's biography and his legacy are not too numerous. First of all, it is worth paying attention to the article by R. J. Hexter in 1989.⁵⁰ Complaining that many formal issues still remain unresolved (there is no critical edition of the full text of the treatise in Latin; individual dates of Berchorius' biography remain unclear; there is a problem related to the author's editions of the text, which we will not touch here,⁵¹ etc.), the author, nevertheless, makes an attempt to discover the interpretative strategies of Berchorius. R. Hexter emphasizes that his work is only a sketch for further study of the content of the treatise. As a starting point, he states that all medieval commentaries on the ancient classics perform a certain function (for example, teaching grammar to future clergy). This function implies the use of certain interpretative strategies by the author, which, in turn, affect both the structure

⁴⁴ See above.

⁴⁵ Samaran C., Monfrin J. Pierre Bersuire, prietur de Saint-Eloi de Paris // *Histoire littéraire de la France* XXXIX. 1962. P. 259–450.

⁴⁶ Rivers K. Another Look at the Career of Pierre Bersuire.

⁴⁷ Smalley B. English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century.

⁴⁸ Reynolds W. D. Sources, Nature, and Influence of the Ovidius Moralizatus of Pierre Bersuire. P. 83–99.

⁴⁹ Reynolds W. D. *The Ovidius Moralizatus of Petrus Berchorius: An Introduction and Translation.* / Ph. D. diss., University of Illinois: Urbana, 1971. — 435 p.

⁵⁰ Hexter R. J. The Allegari of Pierre Bersuire: Interpretation and the Reductorium morale // *Allegorica*. 1989. T. 10. P. 51–84.

⁵¹ There are three editions of the treatise “Moralized Ovid”: the first two were compiled by Berchorius during his stay in Avignon; the third in Paris, where Berchorius got acquainted with the anonymous poem in Old French “Moralized Ovid” (“Ovide moralisé”) and with the work of John Ridewall “Fulgentius metaforalis”, and made corresponding additions to the text of his work); the text of the Avignon edition (A1) formed the basis of the 1509 edition of Badius. For more details, see: Evdokimova L. V. *Ovidius Moralizatus* by Pierre Bersuire: Target Audience, Exegetical and Ideological Context // *St. Tikhon’s University Review. Series III: Philology*. 2018. Vol. 54. P. 30–31. (*In Russian*); Zhurbina A. V. The fate of Ovid's “Metamorphoses” in France on the threshold of the New Age (early XIV – mid-XVI century): from allegory to literary translation: dis.... cand. sciences: 10.01.03. M.: IMLI, 2010. P. 75–76. (*In Russian*); Reynolds W. D. Sources, Nature, and Influence of the Ovidius Moralizatus of Pierre Bersuire. P. 87. For the fate of the editions of the treatise “Moralized Ovid” in the 16th century, see the excellent study by A. Moss: Moss A. *Ovid in Renaissance France. A Survey of the Latin Editions of Ovid and Commentaries Printed in France Before 1600.* London: Warburg Institute, 1982. — 89 p.

of his work and its content.⁵² Being a manual for preaching, the treatise of Berchorius is organized in such a way that its reader — the alleged priest — has the opportunity to find in it the appropriate interpretations of a particular story. This explains the multiple, often contradictory interpretations of the same plot: “there is no such thing as too much”.⁵³ The significance of R. Hexter's work lies in the desire to explain the specifics of the interpretation of mythological plots in the treatise “Moralized Ovid” based on the general purpose of its writing. However, we have no information about the use of excerpts from the treatise of Berchorius in a real sermon. It is important to emphasize that its intended addressee was an educated (at least, at the initial level proficient in Latin) cleric, and not the “common people”. It is not known whether Berchorius himself counted on a wide audience coverage. It is quite possible that the treatise is a simple result of an intellectual exercise by an author who is passionate about antiquity.

An important article in the context of our research is R. Levine's 1989 article devoted to the comparative analysis of the “Moralized Ovid” and the poem “Ovide moralisé”.⁵⁴ The author emphasizes that Petrus Berchorius throughout the entire treatise speaks particularly sharply about two categories of people: Jews and women.⁵⁵ Since the publication of this article, Berchorius's anti-Judaism has not attracted significant attention from researchers.⁵⁶ As for the misogyny of Berchorius, this topic is actively developed by J. Chance in the second volume of her “Medieval Mythography”, where a separate chapter is devoted to his life and work. The researcher believes that Berchorius's hostile statements towards women are connected with his personal, conditioned monastic life, dislike of them. The “Moralized Ovid”, declares J. Chance, can be considered as a “handbook of masculine or virile Christianity”.⁵⁷

The monograph of J. Chance is remarkable for us in another sense: it raises the question of the socio-historical context of the “Moralized Ovid”, the author's special focus

⁵² Hexter R. J. The Allegari of Pierre Bersuire: Interpretation and the Reductorium morale. P. 51–52; 53–54.

⁵³ Ibid. P. 56; 67.

⁵⁴ Levine R. Exploiting Ovid: Medieval Allegorizations of the “Metamorphoses” // *Medioevo romanzo*. 1989. № 14. P. 197–213.

⁵⁵ Ibid. P. 213.

⁵⁶ Until our 2022 article; see: Kislin K. B. Anti-Judaic Rhetoric of Petrus Berchorius: On the Question of the Socio-Historical Context of “Ovidius Moralizatus” // *Review RHGA*. 2022. Vol. 23, No 2. P. 165–174. (*In Russian*).

⁵⁷ Chance J. *Medieval Mythography, Volume 2: From the School of Chartres to the Court at Avignon, 1177–1350*. P. 363–364.

on the topic of prelates and secular rulers (the so-called “prelatical approach”) is noted. The researcher emphasizes that the “political reading” of the myth is a distinctive feature of Berchorius’s treatise in comparison with other mythographic writings of the Middle Ages. As a hypothesis, the thesis is put forward that Berchorius’s criticism of “prelates and superiors” is close in essence to John Wycliffe’s criticism of the Catholic Church.⁵⁸

Consideration of the problem of the socio-historical context of the “Moralized Ovid” was continued in the article by L. V. Evdokimova. She puts forward the thesis that Berchorius’s sympathy for the position of the Franciscan order (to which he himself once belonged), in particular, to the ideas of William of Ockham, on the issue of the poverty of Christ and the apostles, could serve as a motive for criticizing the church authorities.⁵⁹ Raised by J. Chance and L. V. Evdokimova questions are extremely important for understanding the specifics of the content of the “Moralized Ovid”. However, we are inclined to agree with B. Smalley that the influence of modern historical events on Berchorius’s work can be overestimated.⁶⁰ K. Rivers argues in a similar vein, stating that criticism of the authorities was not Berchorius’ main motivation when writing the treatise.⁶¹

There are a number of works that consider the influence of Berchorius’ treatise on the subsequent reception of ancient mythology; in particular, on such authors as Gower, Chaucer and Spenser. Within the framework of this study, we do not have the opportunity to dwell on this issue in more detail.⁶²

Thus, to date, there is no systematic study of the content of the treatise “Moralized Ovid”. Only the main characteristic features are outlined, such as criticism of “prelates and superiors”, anti-Judaism and Berchorius’s misogyny. The technical problems that

⁵⁸ Ibid. P. 322–325; 333–334.

⁵⁹ Evdokimova L. V. *Ovidius Moralizatus* by Pierre Bersuire: Target Audience, Exegetical and Ideological Context. P. 58–59. (In Russian).

⁶⁰ Smalley B. English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century. P. 261.

⁶¹ Rivers K. Another Look at the Career of Pierre Bersuire. P. 99.

⁶² On Gower, see: Mainzer C. John’s Gower’s Use of the ‘Medieval Ovid’ in the ‘Confessio Amantis’ // *Medium Aevum*. 1972. Vol. 41. № 3. P. 215–229; on Chaucer (the author questions the influence of the “Moralized Ovid” on his work): Steadman J. M. “Venus” Citole in Chaucer’s “Knight’s Tale” and Berchorius // *Speculum*. 1959. Vol. 34. № 4. P. 620–624; on Spenser: Nohrnberg J. *The Analogy of The Faerie Queene*. Princeton: Princeton University Press, 1976. — 870 p. Separately, we mention the problem of borrowing from the first chapter of Berchorius’ treatise descriptions of ancient gods in the treatise “*Libellus de deorum imaginibus*”, which, in turn, influenced the entire subsequent iconographic tradition: Wilkins E. H. Descriptions of Pagan Divinities from Petrarch to Chaucer // *Speculum*. 1957. Vol. 32. № 3. P. 511–522.

researchers claimed back in the 90s remain unresolved to this day, and we have objective doubts that they will someday be removed. Making the direction of further research of the treatise, R. Hexter writes that, although it would not be easy to articulate the system of interpretation of Berchorius, even negative experience in this matter would be useful.⁶³ W. D. Reynolds formulated three main tasks related to the study of the “Moralized Ovid”: 1) A critical edition of different editions of the treatise (preferably parallel); 2) A more precise definition of the nature of Berchorius’s moral interpretations and their connection with contemporary Christian theology; 3) A study of Berchorius’s influence on secular authors, indicating not only the borrowing of some specific passages from the treatise, but also the presence of common ideas.⁶⁴ Our research relates to the solution of the second of these problems, with the caveat that we will not limit ourselves to the influence of fourteenth-century theology on Berchorius’s work, but we will keep in mind the influence on certain ideas expressed in it of theological ideas dating back to an earlier time.

The object of the study is the reception of ancient mythology in the treatise of Petrus Berchorius “Moralized Ovid”.

The subject of the study is the specifics of the interpretations of the plots of ancient mythology in the treatise “Moralized Ovid” in the context of the medieval reception of ancient mythology, by which we primarily understand the medieval mythographic tradition in all its diversity. When exploring particular plots and themes, we sometimes go beyond the mythographic tradition.

The chronological framework of the study corresponds to the period from the beginning of the medieval mythographic tradition in late Antiquity to the first half of the 14th century, when the treatise “Moralized Ovid” was compiled (the influence of the treatise of Petrus Berchorius on the subsequent interpretation of the plots of ancient mythology goes beyond the subject of our study).

The source base of the work. The treatise “Moralized Ovid” (the first edition was completed before 1342 in Avignon) is the fifteenth book of Berchorius’s fundamental work “The Moral Corpus” (Lat. “Reductorium Morale”), which was compiled in order to

⁶³ Hexter R. J. *The Allegari of Pierre Bersuire: Interpretation and the Reductorium morale*. P. 79.

⁶⁴ Reynolds W. D. *Sources, Nature, and Influence of the Ovidius Moralizatus of Pierre Bersuire*. P. 95–96.

explain the phenomena of the surrounding world from the point of view of the hidden “moral” meaning embedded in them, consistent with the teaching of the Catholic Church (from stones and birds in the first thirteen books inspired by the treatise of Bartholomew of England “On the Properties of Things” (Lat. “De proprietatibus rerum”), and discussions about the wonders of nature in the fourteenth book (“De mundi (naturae) mirabilibus”) — to the moralization of biblical subjects in the sixteenth book “De figuris Bibliae”).

The treatise consists of sixteen chapters. In the first chapter — “On the Images and Figures of the Gods” (Lat. “De formis figurisque deorum”), which is often considered as an independent work, the images of individual deities of the pagan pantheon are interpreted. When compiling it, Berchorius relied on the descriptions of the gods from Petrarch's “Africa” (3.128–264), as he himself reports in the introduction.⁶⁵ Chapters two through sixteen follow the text of Ovid's “Metamorphoses”, starting with his description of the origin of the world (sometimes individual stories are omitted or added). In its form, the treatise is a manual for preaching, as pointed out, in particular, by J. Engels: Berchorius often addresses his reader (the alleged preacher) in the second person — “vel dic” (“or say [so]”).⁶⁶

The treatise “Moralized Ovid” is used in the dissertation on the 1962 edition of J. Engels⁶⁷ (quoted in our translation). In addition, the sources of the study are:

- late antique and medieval mythographic works (both in Latin and translated into English and Russian): the works of Servius, Macrobius, Fulgentius, Isidore of Seville, Arnulf of Orléans, John of Garland, Alexander Neckam, Robert Holkot and other authors;
- literature of a theological and philosophical character that influenced the medieval mythographic tradition and the work of Berchorius; in particular, “The Consolation of Philosophy” by Boethius, the writings of John of Salisbury, florilegia and monastic collections of “examples” *exempla* (using the example of the treatise “Deeds of the

⁶⁵ Bersuire Pierre. De formis figurisque deorum. Reductorium morale, liber XV, cap. i: I Ovidius moralizatus. P. 3.

⁶⁶ Engels J. L’Édition critique de L’Ovidius moralizatus de Bersuire // Vivarium 9, 1971. P. 19–24.

⁶⁷ Bersuire Pierre. Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus.

Romans”, the question of the influence of this tradition on the “Moralized Ovid” will be considered), theological literature of the patristic and scholastic periods;

- selected works of medieval writers (for example, the “Romance of the Rose”, courtly poetry);

- other sources of interest to our topic (original works of ancient authors, letters, documents, etc.).

The aim of the research is to make a comprehensive analysis of the content of the treatise “Moralized Ovid”, considering it in the context of the medieval reception of ancient mythology.

In accordance with the aim of the research, the following **tasks** were set:

1. To determine the place of the treatise “Moralized Ovid” within the medieval mythographic tradition; to emphasize its encyclopedic character; to point out the importance of studying the contents of the treatise for better understanding the medieval reception of ancient mythology;
2. To analyze the internal logic of the treatise “Moralized Ovid” in terms of reflecting certain philosophical and theological ideas in it: a) the idea of the constancy of God and the impermanence/variability of the world; b) the idea of distortion/moral degradation of creation as it moves away from God as a prototype; c) to pay special attention to the themes of misogyny and bestialization in the treatise “Moralized Ovid” as parts of a single concept;
3. To consider the specifics of the interpretations of mythological plots in the treatise “Moralized Ovid” in socio-historical and socio-cultural contexts: a) to analyze the theme of anti-Judaism in the treatise of Petrus Berchorius in the context of the Christian anti-Judaic polemics of the Middle Ages; b) to identify the connection of Berchorius’s treatise with the medieval monastic tradition of “examples” *exempla*; to point out the similarity of moralizations in the collection “Deeds of the Romans” with moral interpretations of the plots of ancient mythology in “Moralized Ovid”; c) to analyze the criticism of social vices in the treatise “Moralized Ovid”; d) to raise the question of the nature of Berchorius’s criticism of ecclesiastical and secular power; to draw conclusions

about the influence of the author's contemporary political and social agenda on the ideas expressed in the treatise;

4. To characterize the Berchorius's authorial position, reflected in the treatise: a) to analyze the motive of "abduction/liberation", characteristic of this work; b) to determine the reflection in the treatise of the ancient ideal of contemplative life; c) to pay attention to the figure of a cleric in the work of Petrus Berchorius; to raise the question of the possible purpose of writing the treatise; d) to summarize all previous material, to draw conclusions regarding a specifically Christian view of the interpretation of the plots of ancient mythology in the treatise "Moralized Ovid".

The theoretical and methodological basis of the research. The dominant **method** of the research is the history of ideas, as well as the theoretical approaches of E. Auerbach and the learning of toposes⁶⁸ by E. R. Curtius.

The research is interdisciplinary and borrows methodology from various fields of knowledge:

- general philosophical methodology: analytical, comparative, typological methods;
- philological methods: motivic analysis, biographical method, semiotic method, intertextual analysis, content analysis;
- historical methodology: diachronic, historical-genetic, historical-systemic, historical-comparative, typological, chronological methods.

The combination of these methods allows us to identify certain common places and ideas in the treatise "Moralized Ovid" and, having traced the history of their origin, development and reflection in medieval sources, analyze the work of Petrus Berchorius in the context of the medieval reception of ancient mythology.

⁶⁸ Curtius himself did not give a clear definition of the term "topos". In our study, we are guided by the definition of A. E. Makhov: "Topos in his (Curtius') understanding is a verbal "cliché", general and impersonal "schemes of thought and expression" that have an intertemporal and intercultural character" (see: Makhov A. E. Historical Topic: A Section of Rhetoric or an Area of Comparative Studies? // Problems of Literature. 2011. No 4. P. 276. (*In Russian*)). An important aspect of topos is intertextuality.

The scientific novelty of the research is due to the fact that the treatise “Moralized Ovid” taken as a whole was first considered in the context of the medieval reception of ancient mythology. The study applied new approaches to the study of the medieval reception of ancient mythology, in addition, a number of important conclusions were made regarding the influence of philosophical and theological ideas on the medieval mythographic tradition.

Provisions for the thesis defense are follows:

1. The treatise of Petrus Berchorius “Moralized Ovid” has an encyclopedic character and can be considered as the clearest example of medieval mythography. The work, being the culmination of the medieval moralization of the ancient heritage, incorporates specific features of various traditions of interpretation of mythological plots: natural allegoresis, the origins of which go back to the practices of the Stoics (and in the Middle Ages represented by neoplatonic philosophy); euhemeric interpretations; etymological explanations. The study of the content of the treatise “Moralized Ovid” significantly improves our understanding of the medieval reception of ancient mythology.
2. Important ideas reflected in the treatise of Petrus Berchorius are the ideas of the hierarchy of the creation and the imperfection of the world, within which two oppositions can be distinguished: “God and man” and “God and the world”. The first of them is conditionally connected with the image of the “golden chain” in Homer, which was perceived by the neoplatonic commentary of Macrobius on “The Dream of Scipio”. The idea of the hierarchy of the creation was fixed in medieval Christian theology. The very idea of metamorphoses — a change in appearance, a transition from one state to another is considered in the mythographic tradition in moral categories — as a violation of the world order, leading to the “degradation” of the world and man; movement from the best to the worst. Plots containing the element of transformation from a man into a woman are usually interpreted by mythographers as an example of moral degradation of a person, as his transition from the state of “male virtue” to the state of “female imperfection”. The stories of the transformation of heroes into

animals are treated in a similar way. Thus, the themes of misogyny and bestialization in the works of mythographers are closely related to each other as elements of a single system. Created in the image and likeness of God, man, while his moral decline, loses his original appearance and turns from a man — first into a woman, and then into an animal. The second opposition “God and the world” is represented by the concepts of the “golden age” or “paradise lost”: we are talking about a world moving further away from the ideal state; it is described in the categories of multiplicity, impermanence and futility/finiteness (as opposed to the singularity, immutability, and eternity of God). In Berchorius’s treatise, this opposition is represented by the image of the world as a raging ocean (“mare huius mundi”) and the idea of futility of worldly glory, typical of the Christian worldview.

3. The analysis of the content of the treatise “Moralized Ovid” in the socio-historical and socio-cultural perspective showed that the criticism of the Jews in the treatise is a reflection of the common places of Judeo-Christian polemics known since the time of patristics. The criticism of “prelates and superiors”, that is, the ecclesiastical and secular authorities, is due to the form of Berchorius’ work, which is close to the medieval collections of “examples” *exempla* (as we see from the comparative analysis of the “Moralized Ovid” and the “Deeds of the Romans”). The purpose of Berchorius was to criticize social vices (or in Christian terms, sins, primarily lust, vanity and greed), exposed by examples from the life of representatives of secular and ecclesiastical authorities, as well as the behavior of women. Petrus Berchorius was not a marginal author, was not in opposition to the power, had influential patrons. The text of the treatise “Moralized Ovid”, which was formally a manual for preachers, reflected the stereotypes that existed in modern Berchorius society.
4. The author's positions of Petrus Berchorius, which are not explicitly expressed in the treatise, can be indicated based on the analysis of its content. The treatise “Moralized Ovid” is characterized by the medieval theocentric view of the world. Anthropological problems arise in connection with the idea of salvation

of the soul, primarily in the Christianized interpretation of the myths about the abduction of Io, Orpheus and Eurydice, Theseus and Ariadne, the battle of Hercules and Achelous for Deianira, and others. Of particular importance to Berchorius is the Christian ascetic ideal of contempt for the world, sensual and active types of life are condemned. The real purpose of compiling the treatise remains unclear. The “advice” to a cleric contained in it looks like satire and reflects the anti-church sentiments characteristic of the middle of the 14th century.

The scientific and practical significance of the research. The theoretical significance of the study is connected with the possibility of applying the results obtained for further study of the medieval reception of ancient mythology. The results of the research can be applied in practice to develop curricula for religious studies, cultural studies and the history of philosophy.

Approbation of the research results. As part of the approbation of the results of the dissertation, the author took part in the conferences: “XXIV International Cyril and Methodius readings” (Minsk, The Institute of Theology of BSU, May 29–30, 2018); “Modernity: Man and Culture” (St. Petersburg, RHGA, December 19–20, 2019); “Science of Religion in Russia: From Past to the Future” (St. Petersburg, GMIR, November 20–21, 2020). The main results of the study are reflected in four articles included in the list of the Higher Attestation Commission.

The structure of the dissertation is determined by the general logic of the research and solvable tasks. The work consists of an introduction, four chapters, a conclusion, a list of sources and literature.

1. Petrus Berchorius's Treatise "Moralized Ovid" as an Encyclopedia of the Medieval Reception of Ancient Mythology

1.1. Medieval Reception of Ancient Mythology: The Historical Roots and Diversity of Forms

The term "medieval reception of ancient mythology" is extremely wide. Starting with the educational reform of Charlemagne (late 8th – early 9th centuries), the result of which was the so-called "The Carolingian Renaissance", and especially after the 12th century, when Ovid was included in the list of authors recommended for the study of grammar, ancient plots began to be found everywhere both in the works of secular authors, for example, in the poetry of *trouvères*, and in the treatises of representatives of the church, who declared the presence in the works of the ancient classics expressed in allegorical form a hidden meaning that is consistent with the Christian faith and can be extracted from there by a skilled interpreter. Due to the lack of a generalizing work in Russian historiography concerning the specifics of the medieval reception of ancient mythology plots, we consider it necessary to indicate the history of the issue in the shortest possible way in this chapter.⁶⁹

The principles of medieval perception of mythological plots date back to the 4th century BC, when the allegorical method of interpretation manifested itself explicitly in the reasoning of Theagenes of Rhegium. The Neoplatonic philosopher of the third century A.D. Porphyry reports that Theagenes was the first to defend the works of poets from the attacks of philosophers who considered acquaintance with his writings unworthy of a virtuous man.⁷⁰ The main argument of the opponents of Homer, initially Pythagoreans and Orphics, and then other philosophers was the frivolity with which the Greek gods are described in the works of the poet. Xenophanes expresses himself as follows: "All that people regard as dishonorable and disgraceful has been attributed to the gods by Homer

⁶⁹ See also our article: Kislin K. B. The Medieval Reception of Ancient Mythology: The Experience of Systematization // Research Result. Social Studies and Humanities. 2022. Vol. 8, No 4. P. 35–47. (*in Russian*).

⁷⁰ The Fragments of the Early Greek Philosophers, Part 1: From the Epic Theocosmogonies to the Birth of Atomistics / ed. by I. L. Rozhanskij; prep. by A. V. Lebedev. M.: Nauka [Science], 1989. P. 89–90. (*in Russian*).

and Hesiod: theft, adultery, and mutual deception”.⁷¹ Plato, as is well known, also excludes poets from his ideal state. Epicurus also disliked them.

As a response to the accusation of impiety of the poet, Homer's admirers say that the stories he tells contain some secret meaning, hidden from the eyes of the uninitiated, which can be discovered by the sage with the help of an allegorical interpretation of a particular story. Theagenes of Rhegium interprets the figures of the gods in the so-called “physical” way, that is, he says that the deities of Homer should be understood as elements of the surrounding world. He declares, according to Porphyry, that by the battles of the gods Homer means the confrontation of the elements, understanding Apollo, Helios and Hephaestus as fire, Artemis as the Moon, Hera as air, and so on.⁷²

With the passing of time, the allegorically understood myth begins to be used by Platonists and especially Stoics as propaedeutics of these philosophical movements.⁷³ Already the first generation of Stoics shifted the problem of allegorical interpretation of myth from the edge to the center of philosophical discourse.⁷⁴ A. A. Stolyarov wrote: “Stoicism has given mythological allegory the status of an universal method that allows to interpret physical reality and turn myths into an integral part of a general philosophical construction”.⁷⁵ The picture of the world described in the works of the poets fell well on Stoic cosmology. The only deity in the proper sense for the Stoics is Zeus (understood as the logos or cosmos, as well as a fiery ether), which contains all the other gods, that is, elements of the physical world: Hera — air, Poseidon — water, Hephaestus — earthly fire, and so on. Zeno of Citium identifies Zeus with ether, Poseidon with the sea, Hera with the air, Hephaestus with fire, and so on. For Cleanthes, Zeus is the highest ether either, Apollo is the Sun, and so on. Chrysippus explains the physical nature of the gods, treating them as natural phenomena.⁷⁶

⁷¹ Cit. by: Losev A. F. *Homer*. 2nd ed., corrected / pref. by A. A. Taho-Godi. M.: Molodaya gvardiya, 2006. P. 47. (*In Russian*).

⁷² *The Fragments of the Early Greek Philosophers*. P. 89–90. (*In Russian*).

⁷³ Herren M. *The Anatomy of Myth: The Art of Interpretation from the Presocratics to the Church Fathers*. P. 109; Shcherbakov F. B. *Significance of the Allegorical Exegesis in the Stoic School // Review the Russian Christian Academy for the humanities*. 2018. T. 19, No 2. P. 201. (*In Russian*).

⁷⁴ Glenn W. M. *Hellenistic Allegory and Early Imperial Rhetoric // Copeland R., Struck P. (eds.). The Cambridge Companion to Allegory*. P. 27.

⁷⁵ Stolyarov A. A. *Stoicism / Ancient Philosophy: Encyclopedic Dictionary / ed. by M. A. Solopova, P. P. Gajdenko, S. V. Mesyac, A. V. Seregina, A. A. Stolyarova, YU. A. Shichalina*. M.: Progress-Tradiciya, 2008. P. 707. (*In Russian*).

⁷⁶ Glenn W. M. *Hellenistic Allegory and Early Imperial Rhetoric*. P. 29–30.

The further development of the ancient allegorical tradition is associated with the names of the Stoic philosopher Cornutus and Heraclitus, who sympathized with Stoicism, called the Grammarian. Both authors lived in the 1st century A.D. Heraclitus the Grammarian, about whose life practically nothing is known, is the author of the treatise “Homeric Questions”, in which he again raises the topic of the permissibility of reading Homer, and again, like the Stoics before him, comes to the conclusion that such reading is permissible and even useful, but only with a “true”, allegorical understanding of mythological plots. The treatise begins as follows: “The great and dangerous litigation of heaven was declared to Homer for his attitude towards the divine; for if he has no allegory anywhere, then everything is godless”.⁷⁷ Further, Heraclitus interprets the battle of Homer's gods in a “physical” way: “Zeus is the most powerful substance against which a conspiracy is being prepared by other elements, the Hero-air, Poseidon-moist substance and Athena-earth”.⁷⁸ The question of whether reading poets is a worthy occupation for a virtuous man will be raised more than once throughout the Middle Ages.

Lucius Annaeus Cornutus was born in the African city of Leptis, then moved to Rome and created a circle of intellectuals there, which, among others, included the young poets Persius and Lucan; Cornutus is considered as their teacher.⁷⁹ The main work of Cornutus, “Compendium of Greek Theology”, has been preserved. When writing this treatise, Cornutus set himself the goal of giving the younger generation the samples of philosophical education on the example of myths known to every Roman since childhood. At the very end of the treatise, as a conclusion, Cornutus expressed his opinion on the usefulness of studying mythology, arguing that: “The ancients were not only not simple, but turned out to be able to know the nature of the universe and, moreover, very inclined to express their thoughts about it using allegories and symbols. /.../ In general, about these things and about the service of the gods, about the appropriateness of their veneration in the final word will be only be said that all this calls the young man to piety, and not to

⁷⁷ Cit. by Heraclitus. *Homeric Questions* / transl. by E. A. Marantidi // *Utrique Camenae: Studies and Translations* / ed. by I. S. Smirnova. M.: Publishing House of the Russian State Humanitarian University, 2018. P. 141. (*In Russian*).

⁷⁸ *Ibid.* P. 164.

⁷⁹ Cornutus Annaeus Lucius. *Greek Theology* / transl. by M. M. Pozdnev. SPb.: “Formika” publ., 1998. P. 5. (*In Russian*).

superstition”.⁸⁰ In addition to the interpretations of divine figures as natural phenomena (“Like the human soul governing us, there is a soul in the cosmic world order, binding and holding it. The name of this soul is Zeus”⁸¹) the treatise, as well as the “Homeric Questions” mentioned above, contains numerous etymologies — explanations of the essence of the phenomenon from the interpretation of its name or title. An example is the interpretation of the name of Hercules: “Hercules, apparently, owes his name to the fact that he is related to heroes, contributing to the glorification of noble people. For the ancients called “heroes” men mighty by body and magnificent by spirit, and therefore seemed to participate in the divine”.⁸² Such etymological interpretations were firmly entrenched in the culture of the Middle Ages with its symbolism, where it was believed that any object has an internal connection with its name. The most striking example of such a work is the “Etymologies” of Isidore of Seville (7th century).

Cornutus’s last remark that the ancients considered the so-called heroes “to participate in the divine”, that is, they deified them, is related with another tradition of interpretation of the ancient heritage, which cannot be called allegorical in the full sense of the word — euhemerism. According to Euhemerus, a Greek philosopher from the Cyrenaic school (circa 4th – 3rd centuries BC), the characters described in mythological form represent the great people of the past (priests, rulers, philosophers), “deified” by contemporaries for their merits. Euhemerus did not try, like the Stoics, to find the hidden meaning of a mythological plot, but sought historical grounds to explain a particular cult or the origin of a particular deity. Taking into account the centuries-old tradition of deification of rulers, for example, from the Seleucid and Ptolemaic dynasties, euhemerism became widespread among the citizens of the Roman Empire.⁸³ In the first centuries, “historical” interpretations were readily accepted by Christian apologists, using them as weapons against pagans. Clement of Alexandria wrote: “Those to whom you bow were once men like yourselves”.⁸⁴ Lactantius in the treatise “The Divine Institutes” claimed

⁸⁰ Ibid. P. 67.

⁸¹ Ibid. P. 20.

⁸² Ibid. P. 59.

⁸³ See: Seznec J. *The Survival of the Pagan Gods*. P. 11–12.

⁸⁴ Cit. by: Ibid. P. 12.

that all the gods of the pagans, without exception, were once mortal people who were “raised from earth to heaven” through the idolatry. There are other examples of this kind from the works of Tertullian, Minucius Felix, Arnobius, and other authors.⁸⁵

Later on, the polemical fervor of the first Christian apologists is lost, and euhemerism, in the form of “historical” allegoresis, is transmitted to the Middle Ages, especially through commentators on the works of Virgil, the brightest of which was the Roman grammarian of the second half of the 4th century, Maurus Servius Honoratus — the author of commentaries on “Bucolics”, “Georgics” and “Aeneid”. Servius's works had a greater influence on the medieval reception of ancient mythology: medieval authors willingly borrowed etymological and euhemeric interpretations from his writings. For example, there was a popular notion among medieval mythographers that Zeus was the king of the island of Crete, who was deified by grateful descendants through idolatry.⁸⁶

In the first centuries of the new era, allegoresis began to be applied to the sacred texts of Judaism and Christianity. An exegetic method arises, involving the presence in Scripture of several layers of meaning that require interpretation. The origin of the method is associated with the Jewish religious thinker Philo of Alexandria. According to Philo, sacred texts have two layers of meaning: literal and allegorical. It is important to note that the thinker was well acquainted with both the works of Homer himself and the existing ways of interpreting it. In the treatise “On Providence”, close to the “physical” interpretation of Theagenes of Rhegium, he writes: “If you apply the mythical story of Hephaestus to fire, and the account of Hera to air, and what is said about Hermes to reason /.../, then in fact you will become a praiser of the poets you have just been condemning, so that you will realize that they alone have glorified the divine in a seemly manner”.⁸⁷ At the same time, the same fragment of Scripture can be read in both ways at once. In his “Questions and Answers on Genesis” Philo says that the Garden of Eden can be understood both literally as “a dense place full of all kinds of trees”, and allegorically as “wisdom or knowledge of the divine and human and of their causes”.⁸⁸

⁸⁵ See: *Ibid.* P. 12–13.

⁸⁶ *Ibid.* P. 13.

⁸⁷ Herren M. *The Anatomy of Myth: The Art of Interpretation from the Presocratics to the Church Fathers.* P. 151.

⁸⁸ *Ibid.* P. 152.

The further development of the exegetic method is associated with the names of Christian authors of the 2nd – 3rd centuries who worked within the framework of the Alexandrian Theological School, whose representatives insisted on the importance of an allegorical understanding of Scripture. First of all, Clement of Alexandria and Origen, who headed the school after Clement, are important to us. Both authors were well educated, which gave them the opportunity to polemicize with the pagans. Clement set as his goal the “exposure” of the myth by proving that pagan gods are the result of intellectual errors: the ancients deified natural phenomena (people who collected fruits from the earth called them Demeter, for example), abstract feelings (fear, love, hope and others), great people.⁸⁹ Clement speaks about the spiritual reading of the Holy Scriptures (“Who is the Rich Man that shall be Saved?”): “The Savior does not teach His followers anything humanly, but in His Divine and mysterious wisdom inspires what is said to be accepted not in a sensual sense, but by appropriate research and attention to penetrate into the innermost meaning of words and learn it /.../... due to the boundless completeness of the content hidden in it”.⁹⁰ Another representative of the Alexandrian school, Origen, develops a theory about the threefold meaning of Holy Scripture: “bodily” (literal); “soulful” (moral) and “spiritual” (philosophical-mystical).⁹¹

The Christian Middle Ages received the exegetical method in a somewhat modified state: in the form of the so-called “*quadrige*”, a four-part scheme proposed at the beginning of the 5th century by John Cassian and, almost simultaneously, by Aurelius Augustine.⁹² Around 1330, in his commentary on the Bible, the Franciscan Nicholas of Lyra, probably relying on Cassian's reasoning, says that the text has four layers of meaning (Gregory the Great also adhered to this scheme): literal (or “historical”; Jerusalem as a city); moral (or tropological; Jerusalem as the soul of man); allegorical (Jerusalem is the church of Christ); anagogical (associated with the hope of posthumous

⁸⁹ Ibid. P. 158–159.

⁹⁰ Clement of Alexandria. Exhortation to the Heathen. Who among the rich might be saved? / transl. from anc. Greek, intr., comm., ind. by A. Yu. Bratuhin. SPb.: “Oleg Aby`shko Publishing House”, 2006. P. 242–243. (*In Russian*).

⁹¹ Herren M. The Anatomy of Myth: The Art of Interpretation from the Presocratics to the Church Fathers. P. 156.

⁹² Copeland R., Struck P. T. Introduction // R. Copeland R., P. T. Struck (eds.). The Cambridge Companion to Allegory. P. 4–5.

retribution; Jerusalem as the Heavenly Kingdom).⁹³ This method of interpretation is universal within the framework of medieval Christian exegesis and was familiar to every educated person. In particular, Dante Alighieri knew about it and used it in his writings. The idea of the four-part meaning of the text was also meant by those authors who were engaged in interpreting the plots of ancient mythology in the Middle Ages.

Aurelius Augustine was the author of another important principle of attitude towards antiquity, which was willingly adopted by Christian mythographers (“On Christian Doctrine”): “All the best in the teachings of the pagans is like silver and gold, not created by themselves, but only digged, so to speak, in the mines of Divine all-fulfilling providence /.../, there is a jewel that a Christian /.../ should to wrest from them for the benefit of the Gospel”.⁹⁴ Thus, there is a turn from the rejection of the myth by the first Christian apologists to the call for the “excavation of the gold of the pagans”, the searching for Christian meaning in ancient “fables”. As V. I. Ukolova notes, the ashes of ancient culture “were not scattered to the wind, but turned into a soil layer that nourished a new civilization”.⁹⁵ The need to study the ancient heritage was advocated by such “founders of the Middle Ages” as Boethius, Cassiodorus, Isidore of Seville,⁹⁶ Jerome of Stridon and the aforementioned Augustine, as well as the major leaders of the Greek Christian communities: Basil of Caesarea (who wrote a treatise “Address to Young Men on Greek Literature”⁹⁷), Gregory of Nyssa, Gregory of Nazianzus, John Chrysostom.⁹⁸

The beginning of the actual medieval reception of ancient mythology is associated with the names of the late Roman grammarians Macrobius and Fulgentius. The question of their belonging to the Christian tradition remains debatable, but both authors, as the researchers emphasize, are no longer representatives of the living mythological tradition, but are beginning to look at it distantly, as someone else's heritage.⁹⁹ Macrobius is known

⁹³ Turner D. *Allegory in Christian Late Antiquity* // R. Copeland R., P. T. Struck (eds.). *The Cambridge Companion to Allegory*. P. 71–72.

⁹⁴ Augustine Aurelius. *On Christian Doctrine* / transl. from Lat. SPb.: “Aksion estin” Publ., 2004. P. 154. (*In Russian*).

⁹⁵ Ukolova V. I. *Ancient Heritage and Culture of the Early Middle Ages (Late V – mid. VII century)*. P. 6. (*In Russian*).

⁹⁶ *Ibid.* P. 13; 30; 35.

⁹⁷ Gorfunkel A. H. *Controversy Around Ancient Heritage in the Renaissance // Ancient Heritage in the Culture of the Renaissance* / ed. by L. M. Bragina. M.: Nauka [Science], 1984. P. 13. (*in Russian*).

⁹⁸ Grabar'-Passek M. E. *Antique Plots and Forms in the Western European Literature*. P. 186–187. (*In Russian*).

⁹⁹ Zhurbina A. V. *Vergil of Late Antiquity: An Author or an Authority? Fulgentius' problem*. P. 317. (*in Russian*); Curtius E. R. *European Literature and the Latin Middle Ages*. T. II. 2nd ed. / transl., comm. by D. S. Kolchigin; ed. by F. B. Uspenskij. M.: Izdatel'skij dom YASK, 2021. P. 72. (*In Russian*).

for his neoplatonic commentary on the sixth book of Cicero's treatise "On the Commonwealth", called "The Dream of Scipio". Speaking about ancient mythology, Macrobius uses the word *fabula* (Latin — "fairy tale", "fable"). Macrobius subdivides all "tales" into those that entertain and those that contain morality that encourages virtue.¹⁰⁰ This reference to the virtue will be important for the Middle Ages, which developed its own tradition of moralizing the plots of ancient mythology. The following quote from Macrobius will become popular in the Middle Ages: "Philosophers do not in vain or for fun turn to the fabulous, talking about the lower gods and the Soul. After all, it is known that Nature is disgusted when it is exposed open and naked, it does not allow to know itself, hiding from the feelings of ordinary people behind the veil and cover of various things, and wants the wise to talk about its secrets through the fabulous".¹⁰¹ Macrobius repeats the well-known Stoic allegoresis argument that the wise encrypted some secret meaning in the ancient myth in order to hide it from the uninitiated.

Fabius Placidus Fulgentius is known, in turn, as the author of the "Mythologies" or "Three Books of Mythology", in which he consistently comments on mythological subjects. Fulgentius's influence on medieval authors was colossal, especially in terms of the moralization of ancient "fables". He not only states the usefulness of an allegorical reading of the myth, but also universally offers a moral interpretation of a particular story. For example, Fulgentius proposes to understand Minerva, Juno and Venus from the myth of the Judgement of Paris as a "contemplative", "active" and "full of pleasures" types of life, preferring the first.¹⁰² The treatise often contains everyday arguments about morals, trade, lust (it is personified by Scylla) and similar things. This distinguishes Fulgentius's treatise from everything that we have considered before, although his work is not completely free from natural and etymological interpretations (which will generally be characteristic of the Middle Ages, where different types of interpretation coexist with each other).

¹⁰⁰ Petrova M. S. Macrobius and the Ideas of Soul and Universe in the Late Antiquity / M. S. Petrova; Institute of Universal History of the Russian Academy of Sciences. M.: Krug", 2007. P. 123. (*in Russian*).

¹⁰¹ Cit. by Ibid. P. 189.

¹⁰² Fulgentius Fabius Placidus. Mythologies, Book I. 16, 18–22. Book II / transl. D. V. Mozhelyan; ed. by N. N. Bolgov // Classical and Byzantine tradition. 2014: proceedings of the VIII International Conference / ed. by N. N. Bolgov. Belgorod: LLC "Epicenter", 2014. P. 324–325. (*In Russian*); see also: Kislin K. B. The Ancient Ideal of Contemplative Life in the Medieval Christian Reception of the Plot of the Judgement of Paris. P. 117–123. (*In Russian*).

The heyday of the medieval Christian reception of ancient mythology falls on the 8th – 14th centuries and takes place in two stages: 1) The Carolingian Renaissance of the last quarter of the 8th – beginning of the 9th centuries; 2) The “Ovidian Renaissance” of the 12th century and its consequences. It was during this period of time that most of the most significant mythographic works of the Middle Ages were created (the most striking exception is the discussion about pagan gods from the eleventh chapter of the eighth book of the treatise of Isidore of Seville “Etymologies”, compiled in the 7th century).

The term “Carolingian Renaissance” is associated with the educational reform of Charlemagne in the late 8th – early 9th centuries. This ruler, who extended his power to a significant part of Europe and claimed to be the head of the entire Christian world, was concerned about the insufficient level of education of the clergy. In order to unite the scattered Celto-Romano-Germanic population of the Frankish state under his rule, Charlemagne adopted Latin as the official language of the church and state power. Intellectuals from all over Europe, mainly Britain, Spain and Italy, were invited to study Latin and other disciplines. A great contribution to the reform was made by the Anglo-Saxon Alcuin, who created a school at the royal court. Charlemagne wrote in one of his decrees (compiled between 780 and 800): “Since there are inserted figures of speech in the Bible, then, undoubtedly, any reader will understand it more quickly in the spiritual sense, the sooner he receives a literary education and the more complete it will be”.¹⁰³

Medieval education began with a grammar course, the study of which was impossible without acquaintance with the works of Latin authors. Grammar, along with rhetoric and dialectics, as is known, was a part of the so-called “trivium”, which formed the first stage of medieval education. Along with the “quadrivium” it formed the *artes*, or “the seven liberal arts”, known to the Middle Ages thanks to the allegorical treatise of the Latin encyclopedist of the first half of the fifth century Martianus Capella “On the Marriage of Philology and Mercury”, as well as thanks to the “Etymologies” of Isidore of Seville. Such prominent figures of the Carolingian Renaissance as Rabanus Maurus and Theodulf of Orléans (8th – early 9th centuries) wrote about the importance of studying

¹⁰³ Curtius E. R. *European Literature and the Latin Middle Ages*. T. I. 2nd ed. / transl., comm. by D. S. Kolchigin; ed. by F. B. Uspenskij. M.: Izdatel'skij dom YASK [YASK Publishing House], 2021. P. 130–131. (*In Russian*).

grammar, and, accordingly, Latin authors. The latter, in particular, stated: “Poets provide false stories; philosophers often turn these falsehood into truth”.¹⁰⁴

In the XII century, Ovid was included in the circle of authors suitable for studying grammar, which had a tremendous impact on all further medieval literature. According to the apt expression of E. R. Curtius (since the reform of Charlemagne): “the education system has become a carrier of the literary tradition”.¹⁰⁵ The 12th-century lists of authors recommended for the study of grammar include Seneca, Cato, Horace, Ovid, and others.¹⁰⁶ John of Salisbury, Bishop of Chartres, one of the greatest educational reformers of the 12th century, writes in his work “Policraticus” that “the fictions of the poets serve the truth”.¹⁰⁷ The term *integumentum* (Latin — “cover”) becomes commonly used. John of Garland, who taught at the University of Paris, writes the poem “Integumenta Ovidii” (“Ovid's Veils”), in which he sets himself the goal of explaining the “hidden meaning” of “Metamorphoses”.¹⁰⁸

School comments are becoming widespread (in the 12th – 13th centuries they were especially popular), making it easier for students to get acquainted with the works of classics. These could be both notes on the margins — marginalia — and special “prologues”, which formed an independent genre of the so-called *accessus ad auctores* — “approaches to the authorities”. Servius proposed a model for such prologues in his comments on Virgil.¹⁰⁹ The classic author of *accessus* was the Benedictine Conrad of Hirsau, one of the most prominent educational theorists of the 12th century. Conrad himself did not consider himself as the initiator of some new principle, but thought of himself as a successor of a certain tradition. His manual “Dialogus super auctores sive didascalon”, compiled in the first half of the 12th century, is a model for an introduction to any literary monument, Christian or pagan. The treatise is written in the form of a dialogue between the master and the disciple, which explains the principles of proper

¹⁰⁴ Cit. by Seznec J. The Survival of the Pagan Gods. P. 90.

¹⁰⁵ Curtius E. R. European Literature and the Latin Middle Ages. T. I. 2nd ed. P. 116. (*In Russian*).

¹⁰⁶ Ibid. P. 132–133.

¹⁰⁷ Cit. by Ibid. P. 324.

¹⁰⁸ Chance J. Medieval Mythography, vol. 2: From the School of Chartres to the Court at Avignon, 1177–1350. P. 234–235.

¹⁰⁹ Gillespie V. From the Twelfth Century to c. 1450. P. 150; Quain E. A. The Medieval *Accessus ad Auctores* // *Traditio*. 1945. № 3. P. 226.

attitude towards the so-called “authorities”.¹¹⁰ Conrad writes that the “introductions” should answer a number of questions about each author: what material he works on; what is his intention; what is his goal; what part of philosophy his work belongs to.¹¹¹ Alternative *accessus* models were also developed.

According to the dictionary of the Latin Language by O. A. Petruchenko: *auctor*, -*oris*, — the one from whom something receives a beginning or development; instigator, bail, authority; reliable writer.¹¹² “Authority” had the property of *auctoritas*, -*atis*, — example, sample, influence; legitimate opinion.¹¹³ The attitude to such *auctores* in the Middle Ages was specific: they were quoted, but their words were always interpreted as it pleased the compiler of the “approaches” — the medieval author confirmed his own thoughts with reference to authority. The canon of “authorities” did not include modern medieval writers, who were modestly designated as *lectores*.¹¹⁴

As an *intentio*, or the intention of “authority”, his desire to teach the reader a moral lesson was often indicated. So, in the first known commentary on Ovid's “Metamorphoses”, written by the 12th-century grammar Arnulf of Orléans,¹¹⁵ the author speaks of Ovid's intention to report on transformations — not only external, bodily, but also internal transformations of the soul; he writes: “[His] intention is to tell about the transformation so that we know not only about the transformation that takes place outside in bodily things, good or bad, but also about the transformation that takes place inside, as if in the soul, in order to guide us from delusion to the knowledge of the true Creator”.¹¹⁶ Arnulf of Orléans is considered the initiator of the tradition of moralization of the “Metamorphoses”. It is worth noting that no commentaries on Ovid's works of ancient times have survived; therefore, the tradition of interpreting the texts of his works was actually begun in the Middle Ages.¹¹⁷ As E. A. Quain notes, it is difficult to imagine that

¹¹⁰ Quain E. A. The Medieval *Accessus ad Auctores*. P. 217.

¹¹¹ Curtius E. R. European Literature and the Latin Middle Ages. T. II. 2nd ed. P. 102. (*In Russian*).

¹¹² Petruchenko O. A. Latin-Russian dictionary. Reprint of the 9th edition 1914. M.: Eksmo, 2017. P. 62. (*In Russian*).

¹¹³ *Ibid.* P. 62–63.

¹¹⁴ Quain E. A. The Medieval *Accessus ad Auctores*. P. 225.

¹¹⁵ McKinley K. L. The Medieval Commentary Tradition 1100–1500 on “Metamorphoses 10”. P. 119.

¹¹⁶ Arnolfo d’Orléans. Un cultore di Ovidio nel secolo XII. P. 181. “Intetnio est de mutacione dicere, ut non intelligamus de mutacione que fit extrinsecus tantum in rebus corporeis bonis vel malis sed etiam de mutacione que fit intrinsecus ut in anima, ut reducat nos ab errore ad cognitionem veri creatoris”. Translation is ours, unless otherwise specified.

¹¹⁷ Knox P. E. Commenting on Ovid. P. 328.

a medieval commentator really believed in Ovid's high moral aspirations when writing “Metamorphoses” (and especially “The Art of Love” and “The Cure for Love”): most likely, such a question was simply not raised.¹¹⁸ The utilitarian attitude towards the texts of the “authorities” was characteristic of the medieval mythographic tradition as a whole.

Let us emphasize that grammatical commentaries, in addition to etymological explanations, often quite bizarre, have absorbed the entire spectrum of allegorical interpretations known since antiquity. As an example, let us give the so-called “Vulgate Commentary on Ovid’s *Metamorphoses*” — a commentary with an introduction by an anonymous author from Orléans, dating back to the second half of the 13th century. The “Vulgate Commentary” presents two interpretations of the story of Lycaon: 1) He is a man who despised the gods, and was punished for his ignorance (moral interpretation); a reference to Deut., 6:16 is characteristic: “Do not tempt the Lord your God”; 2) An interpretation that the author calls “historical” — the generally accepted idea that Zeus was the king of the island of Crete who plundered the kingdom of Lycaon, that is, as it were, turned him into a wolf hiding in the bushes.¹¹⁹ The very name of Ovid receives in the treatise an etymological explanation, which was well known: from “Ovidius” — “ovum dividens” (“dividing the egg”), that is, telling us about things hidden from our understanding; the egg means the universe: the shell is the outer layer, the membrane under the shell is air, the protein is water, the yolk is the earth; as a chicken hatches from the yolk, so all living things come from the earth.¹²⁰ There are also “physical” interpretations of the gods as elements of the surrounding world.

Since the time of the 4th Lateran Council of 1215, serious changes have been taking place in the history of the medieval reception of ancient mythology, associated with the appearance of mendicant orders and the declaration of new imperatives in teaching clergy the skills of preaching. Since the second half of the 13th century, there has been a certain “turn” from grammatical commentary (not free, however, from moralization, as has been shown) to the search in the works of the classics (mainly Ovid is meant) for moral

¹¹⁸ Quain E. A. *The Medieval Accessus ad Auctores*. P. 225.

¹¹⁹ *The Vulgate Commentary on Ovid’s Metamorphoses, Book 1* / ed., transl. from Latin by F. T. Coulson. P. 70–71. F. T. Coulson is one of the leading modern experts on *accessus ad auctores*.

¹²⁰ *Ibid.* P. 23–24.

*examples*¹²¹ that could be useful to the cleric in his further missionary activity.¹²² J. Chance emphasizes that the role of a transitional link between grammatical commentary and moral allegoresis was played by the poem of John of Garland of the first half of the 13th century “Ovid's Veils”.¹²³ As V. Gillespie notes, unlike earlier comments, the moralizations of the 14th century were not the result of processes that took place in the field of education.¹²⁴ In a similar way, J. Fumo states that the literary reception of Ovid preceded the allegorical one.¹²⁵ A notable example of the moralization of Ovid's “Metamorphoses” is the allegorical treatise by Giovanni del Virgilio “Allegorie librorum Ovidii Metamorphoseos”.¹²⁶

In the 14th century, the final “mutation” of the allegorical commentary on Ovid's “Metamorphoses” took place: from the moralization of this literary monument to a specifically Christian commentary on it (to its *Christianization*).¹²⁷ The culmination of this approach was the anonymous allegorical poem in Old French “Ovide moralisé” and the “Moralized Ovid” by Petrus Berchorius. Both authors already treat the text of “Metamorphoses” as a material for moralization, without attaching importance to the artistic features of the poem.¹²⁸ The central theme of “Ovide moralisé” is the themes of Incarnation, Redemption, Salvation. Berchorius's treatise, organized according to the principle of an encyclopedia, presents all the variety of approaches to the interpretation of the plots of ancient mythology. Like other mythographers (in particular, Arnulf of Orléans¹²⁹), Berchorius declares that there are several layers of meaning in the text: literal, moral and allegorical. By the “literal” meaning of “fables” he understands “historical” interpretations in the spirit of euhemerism (a Christian, for obvious reasons, cannot imply the presence of any direct meaning in ancient plots at all). In addition, the author reveals his familiarity with the tradition of “natural” interpretation, coming from

¹²¹ We will discuss the problem of the influence of the monastic tradition of “examples” *exempla* on the medieval moralization of Ovid in more detail in the third chapter of this work.

¹²² Clark J. G. Introduction. P. 14–15.

¹²³ Chance J. The Medieval “Apology for Poetry”: Fabulous Narrative and Stories of the Gods. P. 11.

¹²⁴ Gillespie V. From the Twelfth Century to c. 1450. P. 200.

¹²⁵ Fumo J. C. Commentary and Collaboration in the Medieval Allegorical Tradition. P. 116.

¹²⁶ Barkan L. The Gods Made Flesh: Metamorphosis and the Pursuit of Paganism. P. 104.

¹²⁷ Ibid.; Gillespie V. From the Twelfth Century to c. 1450. P. 200.

¹²⁸ See: Zeeman N. Medieval Religious Allegory: French and English // Copeland R., Struck P. (eds.). The Cambridge Companion to Allegory. P. 152; Gillespie V. From the Twelfth Century to c. 1450. P. 202.

¹²⁹ McKinley K. L. The Medieval Commentary Tradition 1100–1500 on “Metamorphoses 10”. P. 119.

the Stoics Zeno, Cleanthes and Chrysippus. Berchorius intends to omit the “literal” meaning in his work, dealing only with moral and allegorical interpretations (but he does not always succeed: both euhemeristic and “natural” interpretations and etymological explanations are presented in a minimal amount in the treatise).¹³⁰ Thus, bearing in mind the exegetical method of the four-part meaning of the text, medieval mythographers in their research also bear in mind the allegorical practices, the origins of which go back to antiquity.

The topic of the correlation of church and secular reception of ancient mythology after the 12th century deserves special attention. As the researchers note, medieval poets, as well as clerics, were taught literacy in Christian schools.¹³¹ Often, the texts of the classics on which they studied and on which they subsequently relied, were available to them in a Christian arrangement — in a moralized form or with comments by pious teachers. Thus, ancient subjects penetrated into the emerging European poetry. In the absence of an opportunity to consider this issue in more detail, we refer those interested to the study of V. Yu. Lukasik “Myths Before the Renaissance”.¹³² In the most simplified form, it can be said that, on the one hand, the tradition of moralizing the ancient heritage has had an influence on secular literature. This is evident in the two parts of the “Romance of the Rose”, which are essentially separate works, and it is also clearly visible in the works of Christina of Pisa (“The Epistle of Othea to Hector”, etc.).¹³³ According to the apt expression of V. Yu. Lukasik: “The conflict of feeling is resolved in virtue”.¹³⁴ On the other hand, as J. Dimmick notes, poets of the 14th century, such as Guillaume de Machaut, John Gower and Geoffrey Chaucer considered the poem “Ovide moralisé” as a repository of ancient plots, not particularly interested in the allegorical interpretations presented in it.¹³⁵

¹³⁰ Reynolds W. D. *The Ovidius Moralizatus of Petrus Berchorius: An Introduction and Translation*. P. 33–34.

¹³¹ Curtius E. R. *European Literature and the Latin Middle Ages*. T. I. 2nd ed. P. 539–540. (*In Russian*).

¹³² Lukasik V. Yu. *Myths Before the Renaissance: Classical Mythology in the French Poetry of the Late Middle Ages*. (*In Russian*).

¹³³ See: Ehrhart M. J. *Christine de Pizan and the Judgement of Paris: A Court Poet’s Use of Mythographic Tradition*. P. 125–126; Evdokimova L. V. *Reexamining Two Mythological Ballads from Christine de Pizan’s Cent Balades*. P. 83. (*In Russian*).

¹³⁴ Lukasik V. Yu. *Myths Before the Renaissance: Classical Mythology in the French Poetry of the Late Middle Ages*. P. 136–137. (*In Russian*).

¹³⁵ Dimmick J. *Ovid in the Middle Ages: Authority and Poetry*. P. 280.

Unfortunately, due to the lack of generalizing works concerning the problems of reception of ancient mythology in the mythographic works of the 15th – 16th centuries, it is difficult to make a complete picture of this reception.¹³⁶ Printed editions of the “Metamorphoses” of the 16th century usually included comments designed to explain to the reader the most difficult passages of the poem. This was necessary in connection with the development in the Renaissance period of the so-called *litterae humaniores* (“humanities”), that is, the minimum knowledge necessary for every educated person. Ovid’s “Metamorphoses”, which have not lost their significance as a compendium of ancient mythology plots, were rightfully included in this necessary minimum. Commentators of this period, such as Raphael Regius, Johannes Sprengius, Georg Sabinus and others considered the poem not as a resource for interpretation, but as a source of knowledge about the world. Ovid turns from an “authority” to an “author” — *his own* positions become interesting.¹³⁷ The problem of hidden moral meaning in ancient plots is radically rethought: the stories and characters of “Metamorphoses”, instead of attempting their allegorical interpretation, are beginning to be considered as instructive examples and images that correspond or do not correspond to Christian morality, which is increasingly secularizing. So the figures of Deucalion and Daphne for Raphael Regius no longer *mean* anything, but are examples of God’s protection of pious people, and the figure of Lycaon is an example of God’s punishment.¹³⁸ If for Petrus Berchorius Deucalion is the Christ who turns stones into people, that is, returning sinners to the path of Salvation, then for Johannes Sprengius this character is a simple example of moral perfection.¹³⁹

Allegorical and moral interpretations of the plots of ancient mythology were directly prohibited by the Council of Trent (1545–1563). The Catholic Church was no more going to intend to tolerate the publication of erotic stories under the plausible pretext of their interpretations. Nor to admit that the “Truths of Scripture” could be inside the

¹³⁶ The best research remains the review of the commented printed editions of “Metamorphoses” by A. Moss: Moss A. Ovid in Renaissance France.

¹³⁷ Ibid. P. 49–50.

¹³⁸ Ibid. P. 30.

¹³⁹ Ibid. P. 46.

pagan gods love affairs.¹⁴⁰ In particular, in 1559, Berchorius's work was included in the "List of Prohibited Books".¹⁴¹ However, despite the official prohibition by the church, pagan motifs continue to appear in the visual arts and literature, and moral comments of pagan "fables" will necessarily be present in the library of an educated person of the 16th – 17th centuries. As J. Seznec notes, it was impossible with the help of a formal ban to ensure that the church clergy, who studied on the moralized works of the classics, once and for all renounced the use of ancient images.¹⁴²

From our point of view, the study of the mythographic tradition is extremely important for understanding the specifics of the medieval reception of ancient mythology as a whole. This tradition was represented by works that differed from each other both in their form and content. The allegorical practices of antiquity and the principles of Christian exegesis had a great influence on its development. Since the end of the 8th century, the school commentary on the works of the classics has been of particular importance. In the 12th century, the tradition of medieval prologues *accessus ad auctores* clearly manifested itself. Since the second half of the 13th century, grammatical commentary has gradually given way to allegorical and moral interpretations. Of great importance was moralization¹⁴³ and, especially in the 14th century, the *Christianization* of ancient heritage. Works formally provided for the needs of preaching (for example, "Fulgentius metaforalis" ("Metaphorized Fulgentius") by John Ridewall and comments by Robert Holkot) are distributed; the culmination of this tradition is Berchorius's "Moralized Ovid". In the Renaissance period, in connection with the development of the system of "humanities", school comments on the text of "Metamorphoses" became popular again. A remarkable feature of this period is the decrease in the role of allegorization of ancient plots.

We believe that the Petrus Berchorius's treatise "Moralized Ovid" is the best available source for studying the medieval mythographic tradition. First of all, because it

¹⁴⁰ Seznec J. The Survival of the Pagan Gods. P. 274–275.

¹⁴¹ Moss A. Ovid in Renaissance France. P. 27.

¹⁴² Seznec J. The Survival of the Pagan Gods. P. 264–266.

¹⁴³ Among the most significant authors are Alexander Neckam, John of Garland with his "Ovid's Veils", Giovanni del Virgilio (the first half of the 14th century).

is made in the form of an encyclopedia: the treatise presents all the variety of approaches to the interpretation of ancient plots (with a predominance of “moral” and “allegorical”); all fifteen books of Ovid's “Metamorphoses” are consistently commented on; various interpretations of the same story are given, not competing with each other.

1.2. Treatise “Moralized Ovid” as the Culmination of the Encyclopedic Tradition of Interpretation of Ancient Mythological Plots

The desire of medieval authors to compile various kinds of sums and compendiums is well known and does not need a detailed comment. A similar approach is clearly visible in the mythographic writings of the Middle Ages. J. Seznec in his research, emphasizing the “encyclopedic character of medieval culture”, says that, along with the historical, physical and moral tradition of interpretation of ancient mythological plots, there are the fourth — encyclopedic tradition, that is he states that the three named types of interpretation are often presented within the framework of one work, without competing with each other.¹⁴⁴

The first and one of the most significant encyclopedists of the Middle Ages was Isidore of Seville (d. 636), who “in his diverse work sought to solve the problem of preserving the ancient heritage and systematizing knowledge in order to create a certain type of culture”,¹⁴⁵ to carry out “synthesis of the ancient heritage and Christian tradition”.¹⁴⁶ The “Etymologies” of Isidore are often considered as the sum of all the knowledge known to the Middle Ages up to that time. The eleventh chapter of the eighth book (out of twenty) is called “On the Gods of the Heathens” (“De diis gentium”) — it offers mainly etymological interpretations of the names of ancient deities (Jupiter, Mars, Venus and others). To confirm his positions, the author periodically refers to the Holy Scripture.

R. Hexter, in addition to the aforementioned Isidore of Seville, names two other outstanding encyclopedists of the Middle Ages, emphasizing the continuity of tradition: Rabanus Maurus (d. 856; one of the greatest figures of the Carolingian Renaissance,

¹⁴⁴ Seznec J. *The Survival of the Pagan Gods*. P. 122–123.

¹⁴⁵ Ukolova V. I. *Ancient Heritage and Culture of the Early Middle Ages (Late V – mid. VII century)*. P. 227. (*In Russian*).

¹⁴⁶ *Ibid.* P. 199.

author of the encyclopedia “On the Universe” (“De universo”) and other works) and Vincent of Beauvais (d. c. 1264).¹⁴⁷ The latter is related to the tradition of the so-called *florilegia* — collections of quotations from authoritative authors, which were usually compiled for the needs of theological polemics. This practice has been especially common in the monastic schools of Orléans since the end of the 12th century. Among the most significant of the surviving early *florilegia* are “Florilegium angelicum” and “Florilegium gallicum”.¹⁴⁸ V. Gillespie emphasizes that *florilegia* played a role in the transformation of individual places from classics into some elements of generally accepted knowledge.¹⁴⁹

In the 13th century, the literary material of the early *florilegia* of Orléans was included in the manuals for preaching, such as the Cistercian collection “Flores paradysii” (especially characteristic are the late editions of the monument, in which the “truths of Scripture” coexisted with pagan wisdom)¹⁵⁰ and “Speculum maius” by Vincent of Beauvais (c. 1194–1264; early member of the Dominican Order). The fourth book of this comprehensive work, “Speculum morale”, raises moral questions. Like his Cistercian predecessors, Vincent sees his encyclopedia as a tool for preachers. He condemns those who read pagan authors for their own pleasure and says that the works of poets should be viewed through the prism of Scripture.¹⁵¹ In the prologue to his work, Vincent immediately identifies his method: he does not add practically anything new to the authorities presented, but only compiles their statements in his work.¹⁵²

Such a lack of originality of medieval texts should not confuse the researcher.¹⁵³ As V. I. Ukolova notes, the views of Isidore of Seville deserve attention precisely because they are *typical* of a huge historical period.¹⁵⁴ The Middle Ages creates, if this word is appropriate here, in the form corresponding to the worldview foundations of the epoch,

¹⁴⁷ Hexter R. Ovid in the Middle Ages: Exile, Mythographer, and Lover. P. 425.

¹⁴⁸ Gillespie V. From the Twelfth Century to c. 1450. P. 179–180.

¹⁴⁹ Ibid. P. 180–181.

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Ibid. P. 185.

¹⁵² Ibid. P. 183–184.

¹⁵³ The study of medieval compendiums does not always find understanding among researchers. E. R. Curtius, for example, calls the encyclopedist Rabanus Maurus a “dull compiler”, see: Curtius E. R. European Literature and the Latin Middle Ages. T. I. 2nd ed. P. 176. (*In Russian*). V. I. Ukolova speaks of the insufficient degree of study of the worldview positions of Isidore of Seville, see: Ukolova V. I. Ancient Heritage and Culture of the Early Middle Ages (Late V – mid. VII century). P. 227. (*In Russian*).

¹⁵⁴ Ibid.

where the main goal of the work is not the creation of a new one, but the “continuation and reinforcement of tradition”, and “authority” prevails over “creativity”.¹⁵⁵ V. I. Ukolova writes: “Isidore does not comprehend the picture of the world, as a philosopher, does not recreates by artistic means, like an artist, but puts it together, like a diligent craftsman, from ready-made judgments — blocks drawn from ancient and Christian authors, from school textbooks and *scholias*”.¹⁵⁶

In this regard, the harsh tone of criticism with which E. Gilson attacks Petrus Berchorius and his method does not seem quite fair: “Of course, there was a place for ancient poets in this encyclopedia, but only in order to “moralize” them too, including Ovid, to the greater glory of the Lord and for the sake of salvation of souls. /.../ This collection, compiled as an alphabetical dictionary, contains a number of arguments on moral topics or, rather, sermons on all conceivable and imaginary themes, where the tripod of Apollo, the trident of Neptune, the three Parks and the three infernal Judges are equally symbols of the Trinity. If Bersuire attracted the attention of historians, it was undoubtedly with his French translation of Titus Livius... /.../ No matter how important this fact is in itself, it first of all proves that John the Good did not know Latin”.¹⁵⁷ We agree with E. Gilson that Berchorius, unlike Petrarch, with whom they were personally acquainted, is a purely medieval author in his spirit.¹⁵⁸ However, what V. I. Ukolova said in relation to Isidore of Seville can also be applied to him (with the caveat that Berchorius declares himself not only and not so much as a compiler, but as an interpreter of the ancient heritage). The “Moralized Ovid” deserves attention because it is the culmination of a long tradition of allegorical interpretation of the plots of ancient mythology, absorbing all its diversity.

Berchorius's utilitarian approach to mythological plots has been repeatedly emphasized by researchers. Like the anonymous author of the poem “Ovide moralisé”, he, in fact, does not comment on the original text at all, but rather uses it as a resource for

¹⁵⁵ Ibid. P. 262.

¹⁵⁶ Ibid. P. 225.

¹⁵⁷ Gilson E. Philosophy in the Middle Ages: Patristic Origins at the End of the 14th Century. Trans. from Fr., 2nd ed. / general ed., afterword and notes by S S Neretina. M.: Cultural Revolution, Republic, 2010. P. 563. (*In Russian*).

¹⁵⁸ Ibid. P. 562–563.

creating a new work.¹⁵⁹ R. Hexter notes that Ovid himself was the greatest Latin mythographer, therefore the wide popularity of the poem “Metamorphoses”, which in the High Middle Ages was called the “Bible of the Pagans”,¹⁶⁰ is not surprising.¹⁶¹ L. Barkan also emphasizes that one of the reasons for the demand for the poem among medieval commentators was the fact that the idea of metamorphoses, changes is its very essence.¹⁶²

The choice of the treatise “Moralized Ovid” as an object for studying the medieval reception of ancient mythology is successful for a number of reasons. First of all, because of the encyclopedic character of his work: all fifteen books of “Metamorphoses” are consistently commented on; multiple interpretations of the same story are given that do not conflict with each other (the addressee is free to choose the one that seems most appropriate in a particular situation). An important circumstance is the author's desire for clarity in the presentation of the material: Berchorius (unlike, for example, the anonymous author of the poem of the same name or John of Garland) does not care about style — he seeks to convey certain information to his reader without overestimating the degree of his literacy and erudition. The treatise offers concise and in its own way precise formulations, which can be reduced to certain ideas or common places (toposes). The text of the treatise is written in Latin (unlike the poem “Ovide moralisé”), that is, it is organically inscribed in the supranational Latin-language tradition of interpreting the ancient heritage. As K. McKinley emphasizes, the medieval reception of ancient plots has the property of *intertextuality*.¹⁶³ Certain interpretations pass from work to work, turn into “samples of generally accepted knowledge”. Therefore, the establishment of specific sources of Berchorius does not always seem justified. Anyway, he was well acquainted with the mythographic tradition in general — from Fulgentius to Petrarch's “Africa”.¹⁶⁴

¹⁵⁹ Gillespie V. From the Twelfth Century to c. 1450. P. 202.

¹⁶⁰ Apparently, this phrase was first mentioned in the treatise “General History” (“General estoria”), written at the initiative of King Alfonso X of Castile in the 13th century, see: Hexter R. Ovid in the Middle Ages: Exile, Mythographer, and Lover. P. 424.

¹⁶¹ Ibid. P. 430.

¹⁶² Barkan L. The Gods Made Flesh: Metamorphosis and the Pursuit of Paganism. P. 114.

¹⁶³ McKinley K. L. The Medieval Commentary Tradition 1100–1500 on “Metamorphoses 10”. P. 124; See also: Fumo J. C. Commentary and Collaboration in the Medieval Allegorical Tradition. P. 119.

¹⁶⁴ Berchorius names as his direct sources Fulgentius, Alexander Neckam, Rabanus Maurus, Isidore of Seville, Petrarch's “Africa”, and, for the Paris edition, “Fulgentius metaforalis” by John Ridewall and “Ovide moralisé”. Obviously, he was also familiar with the commentaries of Arnulf of Orléans, the poem of John of Garland and other works of the mythological sense, in the original or through third hands.

As far as possible, we will briefly focus on each type of interpretation of mythological plots in the “Moralized Ovid”: “natural” or physical; historical (euhemerism); moral or *tropological*¹⁶⁵; allegorical.¹⁶⁶

Berchorius's “natural” interpretation of the figure of Tiresias goes back to the Fulgentius’s “Mythologies” (2.5). Tiresias, who struck two copulating snakes with a staff, after which he became a woman, and later, after hitting them again, returned to his former state, is interpreted as a change of seasons: “Tiresias is understood as the summer season,¹⁶⁷ therefore it is designated as Time. So, Time, [which], during the winter months, bound by the cold does not give birth to anything on earth, denotes, in a sense, the male sex. When spring returns, and Time sees the frolicking animals, it strikes with that staff, that is, the heat of passion, and thus passes into the female state, that is, into the [state of] summer fertility”.¹⁶⁸

Explanations in the spirit of euhemerism are often found in the treatise in connection with the name of Hercules. For example, Atlas is called “the great astrologer”.¹⁶⁹ Geryon, who had three bodies, is the king of Spain, who had “three kingdoms”.¹⁷⁰ Berchorius offers the following interpretation of the history of Antaeus: “I read this literally about a certain king of Libya, who was often defeated by Hercules on his land. And yet, after [he] raised an army again, he again opposed Hercules, stronger than before. When Hercules saw this, he [lifted] him into the air, that is, lured him out of his own land. And thus, when the reinforcements stopped fighting, he finally defeated

¹⁶⁵ The terms “moral” and “tropological” (from the Greek. *τρόπος* — “behavior” (one of the meanings)) are synonymous within the framework of medieval exegesis. This is one of the four ways of interpreting the Holy Scripture, which is directly related to the problems of morality. John Cassian declared the tropological meaning of Scripture as “the moral teaching which has to do with the emendation of life” (cit. by: Turner D. *Allegory in Christian Late Antiquity*. P. 72.). In historiography, the terms are used as synonyms (see, for example: Moss A. *Ovid in Renaissance France*. P. 24–25; Turner D. *Allegory in Christian Late Antiquity*. P. 71; Chance J. *Medieval Mythography, Volume 2: From the School of Chartres to the Court at Avignon, 1177–1350*. P. 335.).

¹⁶⁶ See: Moss A. *Ovid in Renaissance France*. P. 24.

¹⁶⁷ Berchorius is referring to the etymological interpretation of the Tiresias’s name given by Fulgentius; from the Greek. *θέρος* (*théros*) — “summer”, “warm season”.

¹⁶⁸ Bersuire Pierre. *Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus*. P. 69. “Tyresias aestiva perennitas interpetatur. Unde in figura temporis ponitur. Tempus igitur hyemalibus mensibus dum in terris frigore stricto: nulla producit: masculinum quodammodo sexum significat. Vere igitur iam regresso animalia lasciviam exercentia videns percutit ea virga id est aestu feruoris sicque in sexum foemineum id est in aestivam transit foecunditatem...”.

¹⁶⁹ *Ibid.* P. 139.

¹⁷⁰ *Ibid.* P. 140.

[Antaeus]”.¹⁷¹ Let us pay attention to the fact that Berchorius refers this interpretation to the “literal” type. “Literal” or “historical” interpretations (these terms are synonymous) occur not only when describing quasi-historical events, but also when Berchorius does not declare the *hidden meaning* of a certain mythological plot, but uses it as an *example*, like the mythographers of the 16th century mentioned above. Thus, the example of Byblis and Caunus in the “historical” interpretation of Berchorius is a warning against incest, which “everyone should avoid”.¹⁷²

Moral or tropological interpretations, as A. Moss rightly points out, are usually correlated in the treatise with “easily recognizable moral types”,¹⁷³ that is, they refer to everyday reality. The story of Midas, who received a well-known gift from Bacchus, and later got rid of it by bathing in the River Pactolus, is reasonable interpreted against “greedy people”: “Or say against greedy people who are not able to ask God for anything but gold. And therefore it often happens that God gives a greedy person such a fate that he succeeds in everything he does. And it is said, that everything he touches turns into gold. Because he extracts gold, that is, [receives] benefits from every business or occupation in which he participates. It even happens that he turns his own food into gold: he does not dare to eat to saturation, but instead sells his food. And it happens that the hunger of greed grows [in him]. And therefore he is not at all saturated with the acquisition of gold. The Wisdom of Jesus, the son of Sirach, 31:6: “Many have fallen for the sake of gold”.¹⁷⁴ Therefore, when such a person sees that these [benefits] do not restore [him], but further inflame greed, he, of course, tends to covet the opposite gift — poverty or contempt for riches. That God sometimes gives; in such a way that he ceases to find pleasure in riches. So, he bathes several times in the river of Scripture or piety and comes out devoid of love for gold. And since then, they have already been existing in the world without riches, having become poor in Christ, saying this (Matthew, 19:27): “Behold, we

¹⁷¹ Ibid. P. 141. “Istud inveni litteraliter de quodam rege libyae qui in patria sua saepe ab hercule victus fuerat: & tamen recollecto exercitu iterum contra herculem fortior veniebat. Quod videns hercules ipsum in aerem id est extra terram propriam vocavit: & sic recollectione cessante ipsum penitus superavit”.

¹⁷² Ibid. P. 145.

¹⁷³ Moss A. Ovid in Renaissance France. P. 24.

¹⁷⁴ Berchorius's references to the Old and New Testaments are checked with the biblical text and are given by us according to the edition: The Bible. M.: ZAO “OLMA Media Grupp”, 2010. — 1008 p. (*In Russian*).

have forsaken everything...”¹⁷⁵ We have allowed ourselves to give this interpretation in its entirety, since it is typical of Berchorius: the sins of greed, vanity and lust are the most frequently criticized in the treatise “Moralized Ovid”. Often, as we will show later, the object of criticism is not just “greedy” (“vain”, “lustful”) people, but representatives of certain social groups: “greedy superiors”, “lustful women”, “vain prelates” and so on, in various combinations.

Allegorical interpretations, as important for Berchorius as moral ones, can, as A. Moss does, be divided into those that describe the earthly life of Christ, and those that deal with spiritual life (or, more precisely, the “life of the Christian soul”; the soul often appears here as a subject).¹⁷⁶ As an example of the first category, we will give an interpretation of the story of Pyramus and Thisbe: “Or say that this girl is the Virgin Mary, to whom the Son of God descended through the Incarnation. He wished to die on the tree of the cross. [And] indeed, through compassion for him, she pierced herself with a sword. Luke 2:35: “And a lance will pass through into your soul...”¹⁷⁷ The story of Clytie, who turned into a sunflower because of her love for Phoebus, the Sun, symbolizes the suffering of the Christian soul for God: “Or say that Clytie means a sinful soul, which, indeed, the Sun of justice — Christ — does not deign [his] attention, but despises her. Jesus, the son of Sirach, 12:6: “For the Most High hates sinners...”. So, this [soul] must turn to the Sun-Christ through piety and prayer; and through imitation of him to follow him; and incline herself with her mind to all the virtues to which he himself turned while he was alive; and, finally, turn herself into a flower of righteous life, and through love and the desire for God to devote herself [to him]”.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Bersuire Pierre. *Reductorium morale*, liber XV, cap. ii–xv: *Ovidius moralizatus*. P. 157–158. “Vel dic contra avaros qui nihil sciunt a deo petere nisi aurum. Et ideo plaerunque fit quod deus talem fortunam dat avaro quod in omnibus quae facit lucratur: & quicquid tangit in aurum mutari dicitur: quia de quocunque se intromittit negotio vel artificio advenit ipsi aurum: id est lucrum. immo fit quod proprios cibos in aurum convertit: in quantum ad saturitatem non audet comedere: sed potius cibos vendit & fit quod fames avaritiae augetur: & propter auri acquisitionem nullatenus satiatur Eccl. Multi dati sunt in auri casus. Igitur tallis videns quod ista non reficiunt: sed avaritiis plus inflammant solet donum contrarium scilicet paupertatem vel divitiarum contemptum appetere. Quod quandoque deus dat: ita quod cessat in divitiis delectari. Isti igitur in flumine scripturae vel religionis aliquotiens abluuntur & ibi amore auri perditu exuuntur. Et extunc iam pauperes christi effecti in mundo sine divitiis conversantur dicentes illud Mat. XIX. Ecce nos reliquimus omnia...”

¹⁷⁶ Moss A. *Ovid in Renaissance France*. P. 24.

¹⁷⁷ Bersuire Pierre. *Reductorium morale*, liber XV, cap. ii–xv: *Ovidius moralizatus*. P. 75. “Vel dic quod ista puella est virgo maria ad quam dei filius per incarnationem venit. & sub crucis arbori e mori voluit Ipsa vero per compassionem eius gladio se transfodit. Lu. II. Tuam ipsius animam pertransibit gladius”.

¹⁷⁸ *Ibid.* P. 79. “Vel dic quod clycie significat animam peccatricem quam procerto sol iustitiae christus non dignatur respicere immo ipsam vilipendit. Eccle. XII. Altissimus odio habet peccatores. Debet igitur ista ad Christum solem per devotionem &

Chapter conclusions. The distinction between moral and allegorical interpretations in Berchorius's treatise has important methodological significance. When analyzing the interpretation of a particular plot, the researcher must necessarily pay attention to which of these types of interpretation it refers to. It should be borne in mind that moral interpretations refer to everyday reality, while allegorical ones, which deal with the life of Christ or the "life" of the Christian soul, are timeless and devoid of such relevance. Accordingly, Berchorius's everyday misogynistic interpretations should be understood differently than his attacks on Jews: in the first case (moralization) there is a reference to medieval stereotypical ideas about women, and in the second (allegorical interpretation) — the Jewish people fit into biblical history, exists as an element of the Christian narrative.¹⁷⁹

Analyzing the "Etymologies" of Isidore of Seville — the first encyclopedia of the Middle Ages — V. I. Ukolova notes the "inner integrity" of this work.¹⁸⁰ A careful study of Isidore's work makes it possible to identify the worldview positions of its author, which expressed in the relation "God—the world— man".¹⁸¹ Similarly, Petrus Berchorius's treatise "Moralized Ovid" is not just an encyclopedia of interpretations of ancient mythological plots of various kinds, but in a sense — an encyclopedia of ideas, an encyclopedia of medieval worldview. Relying on the entire previous tradition of reception of ancient mythology, Berchorius creates a work that has its own rather strict organization and internal logic. Like Isidore,¹⁸² Berchorius views the world in terms of multiplicity, impermanence and corruption, as opposed to the uniqueness, immutability and eternity of God.

orationem se convertere & per ipsius imitationem ipsum sequi & ad omnia puncta virtutum ad quae ipse dum viveret se convertit sese mentaliter inclinare: & in florem honestae conversationis finaliter se mutare & per affectum & desiderium se ad deum transportare".

¹⁷⁹ We will consider this issue in the third chapter of the dissertation.

¹⁸⁰ Ukolova V. I. *Ancient Heritage and Culture of the Early Middle Ages (Late V – mid. VII century)*. P. 271. (*In Russian*).

¹⁸¹ *Ibid.* P. 227.

¹⁸² *Ibid.* P. 232–233.

2. Treatise “Moralized Ovid” in Philosophical and Theological Contexts

2.1. Ideas of the Hierarchy of Creation and the Imperfection of the World in the Christian Worldview and their Ancient Roots

The ideas of the hierarchy of creation and the imperfection of the world in European culture are associated with the metaphors of gold as the best of metals and go back to two literary prototypes — the image of the “golden chain” and the image of the “golden age”. The first of these ideas is expressed in the concept of the degradation of creation as it moves away from the Creator (the opposition “God and man”), the second refers to the deterioration of the world order as it falls away from the original ideal state (the opposition “God and the world”). In this chapter we will show how these ideas were perceived by Christian culture and received a second life in the mythographic works of the Middle Ages.

The image of the “golden chain” was first presented in Homer's “Iliad” (VIII, 19–27): the supreme God Jupiter dropped a golden chain from heaven and invited all the other Olympians to measure strength with him.¹⁸³ This idea, as L. Brisson emphasizes, was close to Aristotle with his teaching about the Prime Mover that sets everything in motion, and at the same time remains stationary.¹⁸⁴ The idea of the world as a hierarchically structured chain penetrates medieval culture thanks to Plato's “Timaeus”.¹⁸⁵ From the following passage, we see how Plato arranges these steps: depending on the “degree of perfection”, the creation is arranged in a row: man—woman—animal (42b–c): “The one who will live the time measured to him properly, will return to the abode of the co-named star and will lead a blissful life usual for him, and the one who fails to do this, in the second birth will change his nature to a female one. If he does not stop doing evil even then, he will have to be reborn each time into such an animal nature that will correspond to his vicious disposition, and the end of his torment will come only when, having decided to follow the rotation of identity and similarity in himself, he will

¹⁸³ See: Homer. *Iliad* / transl. from Ant. Greek by N. Gnedich; pref. by V. Yarkho; notes by S. Osherov. M.: “Khudozhestvennaya literatura” [“Fiction”], 1978. P. 153. (*In Russian*).

¹⁸⁴ Brisson L. *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. P. 39.

¹⁸⁵ See: Curtius E. R. *European Literature and the Latin Middle Ages*. T. II. 2nd ed. P. 215. (*In Russian*): “As it is known, in the Middle Ages, only “Timaeus” was known from Plato's writings”.

overcome with reason the manifold turmoil of fire and water, air and earth, which have to join his nature, he will overcome their unreasonable rampage and will come back to the idea of the former and better state”.¹⁸⁶ Note that the idea of distorting an image that is “identical in itself” is considered in this passage in moral terms as a *perversion*. The theme of the degradation of creation as it moves away from the original pattern was continued by Macrobius in the commentary on “The Dream of Scipio” (I, 14, 15): “... as the Mind arises from the supreme God, the Soul arises from the Mind, and the Soul creates and fills with life everything that follows, and once one brilliance illuminates everything and manifests everywhere like one face in many mirrors placed in a row; and since everything follows each other in a continuous sequence, *degenerating as it moves downwards (italics mine. — K. K.)*, it will be revealed to the attentive observer that from the supreme God to the last sediment of things [stretches], woven together by mutual ties, the connection, which is not destroyed anywhere. This is the golden chain of Homer, which, as the Poet reminds, God ordered to hang from heaven to earth”.¹⁸⁷

In early Christian theology, which was familiar with the “Timaeus” thanks to the writings of Philo of Alexandria,¹⁸⁸ the thesis of metamorphosis of any kind as a moral degradation is further developed. The specificity of Aurelius Augustine's attitude to paganism, as L. Barkan emphasizes in his research, is that he paints a picture of a “heavenly bureaucracy”, where the multiplicity of gods, their constant connection with the earthly world and the ability to change their own appearance to commit immoral acts are proofs of the imperfection of the pagan model.¹⁸⁹ The God, accordingly, is singular, identical to himself and is outside the world (although he continues to support it). Thus, any change in a man's own nature — metamorphosis — becomes an unacceptable distortion of the image of God. Similar ideas were shared by other figures of the church during the patristic period. Ambrose of Milan wrote that “those made after the likeness

¹⁸⁶ Plato. Collected Works in Four Volumes. Vol. 3 / transl. from Ant. Greek, gen. ed. by A. F. Losev, V. F. Asmus, A. A. Takho-Godi; intr. art. and art. in note. by A. F. Losev; notes by A. A. Takho-Godi. M.: Mysl' [Thought], 1994. P. 444–445. (*In Russian*).

¹⁸⁷ Cit. by Petrova M. S. Macrobius and the Ideas of Soul and Universe in the Late Antiquity. P. 247. (*In Russian*).

¹⁸⁸ See: Herren M. The Anatomy of Myth: The Art of Interpretation from the Presocratics to the Church Fathers. P. 153.

¹⁸⁹ Barkan L. The Gods Made Flesh: Metamorphosis and the Pursuit of Paganism. P. 96–97.

and image of God cannot be changed into the forms of beasts”.¹⁹⁰ Thus, in Christian theology, another element is added to the former chain: God—man—woman—animal.

The comments on “Metamorphoses” are the best source for studying the reflection of the idea of the hierarchy of creation in the medieval worldview. The opposition “God and man” (or “God and the creature of God”) we have considered is expressed in the mythographic tradition in two popular toposes: “female imperfection” (or “degradation” from a man into a woman) and bestialization, that is, the fatal loss of human nature by a person, turning him into an animal.

The second opposition — “God and the world” — is connected with the idea of the “golden age” as a sequential change of epochs, from the ideal “golden” state to the current “iron”, as imperfect as possible. The image of the “golden age” goes back to Hesiod's poem “Works and Days” (90–92; 109), where the author speaks about the successive change of *genera*. The term is found in Virgil's “Aeneid” (VI, 792–794) and, of course, in Ovid's “Metamorphoses” (I, 89–90). Christianity, as it is known, has proposed its own concept of time. However, the very principle of “paradise lost” remains. The world is not the same as it was before, and it is as far from God as possible. First of all, the world is unstable (restless) and subject to decay. M. Herren notes the influence of Neoplatonism, with its idea of the material world — unstable and constantly changing, and the world of forms — eternal and unchangeable.¹⁹¹ This opposition is represented in the writings of the Middle Ages (including mythographic ones) in the form of toposes of the instability of earthly existence and the futility of earthly glory. The first theme within the mythographic tradition is nowhere more clearly expressed than in Berchorius's treatise “Moralized Ovid” and is associated with the image of the world as a raging ocean; the theme of the illusory glory of this world in the medieval reception of ancient mythology is most consistently reflected in the tradition of interpreting the plot of Narcissus and Echo.

¹⁹⁰ Cit. by Ibid.; see also Origen and Gregory of Nyssa on this issue: Ibid. P. 307.

¹⁹¹ Herren M. The Anatomy of Myth: The Art of Interpretation from the Presocratics to the Church Fathers. P. 110; Ibid. P. 148: “Timaeon Platonism gave Christians a god/God who created the world”.

Let us trace the development of these ideas in medieval Christian thought and their reflection in the treatise of Berchorius in order to understand its inner logic.

2.2. Idea of Moral Degradation of Man as a Distortion of the Image of God in Medieval Mythography and in the Treatise “Moralized Ovid”

The problem of attitudes towards women in medieval society currently enjoys the well-deserved interest of researchers related to the relevance of the gender agenda.¹⁹² It is usually recognized that there is a discrepancy between the moral requirements imposed by Christian ethics and the image of a woman that is formed in the same environment of the educated Catholic clergy. A. V. Toporova calls the conflict between “courtly” feeling and “Christian” love the root of the problem. The first — carnal love — is dictated by blind passion, the second — spiritual love — leads to the knowledge of God. Of particular importance in this context is Andreas Capellanus's treatise “On Love”. A. V. Toporova writes: “Antifeminism gets its theoretical justification in the third part of Andreas Capellanus's treatise, called “The Condemnation of Love”, where the author advises to beware of sensual love-voluptuousness, which prevents a person from loving God, and attacks a woman, considering her as the source and mainstay of such love. He argues that a woman cannot love in the same way as a man, because she is primarily looking for enrichment. A woman is endowed in the treatise with a wide variety of vices — she is stingy, envious, jealous, malicious, talkative, gluttonous, deceitful, prone to greed, unfaithful, disobedient, fussy, vain, proud, promiscuous, open to all evil. She inherited all these sins from Eve, having programmed the feminine nature beforehand”.¹⁹³ A similar point of view was held by Boethius, who separated spiritual mystical love from sensual passion.¹⁹⁴

¹⁹² Let's mention some general works: MacHaffie B. *Her Story: Women in Christian Tradition*. Philadelphia: Fortress Press, 1986. — 183 p.; Schmitt P. P. (ed.). *A History of Women in the West: I. From Ancient Goddesses to Christian Saints*, 4th ed. Cambridge, Massachusetts; London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1994. — 572 p.; Minnis A., Voaden R. (eds.). *Medieval Holy Women in the Christian Tradition c. 1100–c. 1500*. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers n.v., 2010. — 748 p.; Bennett J., Karras R. (eds.). *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2013. — 640 p.

¹⁹³ Toporova A. V. *Early Italian Poetry*. M.: Nasledie [Heritage], 2001. P. 115–116. (*In Russian*); we also recommend on the topic: Lukasik V. Yu. *Myths Before the Renaissance: Classical Mythology in the French Poetry of the Late Middle Ages*. (*In Russian*).

¹⁹⁴ See: Saprykin Yu. M. *Chaucer and Boethius // Ancient Heritage in the Culture of the Renaissance* / ed. by L. M. Bragina. M.: Nauka [Science], 1984. P. 184. (*In Russian*).

Of course, the existence of a conflict between courtly ethics and Christian morality cannot be denied: this topic will be developed in medieval literature — in numerous *fabliaux*, in the works of Jean de Meun, Christine of Pisa and other authors. Berchorius's "Moralized Ovid" also contains a considerable number of examples of criticism of the image of a woman in the context of everyday life (we will return to them in the third chapter). From our point of view, however, the problem of medieval misogyny has deeper philosophical and theological roots and can be explained through the prism of the idea of the hierarchy of creation. In this regard, in this section we will focus our attention not just on examples of misogyny in the works of medieval mythographers (including Petrus Berchorius), but on the cases of *comparison* of male and female "natures" in these works. First of all, we will be interested in the specifics of the interpretation by the authors under consideration of those mythological plots that contain elements of transformation from a man into a woman.

The analysis of the image of a woman in the medieval mythographic tradition is devoted to a special study by K. McKinley and her 1996 article (which compares the interpretations of the tenth chapter of the *Metamorphosis*).¹⁹⁵ Berchorius's views on the subject are touched upon in the works of K. Rivers and J. Chance,¹⁹⁶ who makes an original conclusion in a Freudian way regarding the misogyny in the treatise under consideration: according to the researcher, the plot itself in Berchorius has a feminine nature, it is hidden and seductive like the vulva, and therefore requires to be opened by a wise man and presented to the public.¹⁹⁷ In our opinion, Berchorius rather develops the idea existing in the mythographic tradition that female nature is less perfect than male.

An example of such an attitude is found in the treatise-encyclopedia "On the Natures of Things" ("De naturis rerum") by the Augustinian monk of English origin, who later moved to France and taught at the University of Paris, Alexander Neckam (the second half of the 12th century). Commenting on Tiresias' ability to change his gender,

¹⁹⁵ McKinley K. L. Reading the Ovidian Heroine: "Metamorphoses" Commentaries 1100–1618; McKinley K. L. The Medieval Commentary Tradition 1100–1500 on "Metamorphoses 10".

¹⁹⁶ Rivers K. Another Look at the Career of Pierre Bersuire; Chance J. Medieval Mythography, Volume 2: From the School of Chartres to the Court at Avignon, 1177–1350. P. 320–376.

¹⁹⁷ Ibid. P. 376. "... in Bersuire, *fabula* itself is a female, integumental, a covering like the *vulva*, and therefore deceptive, seductive, and meant to be revealed or exposed by and to wise men".

the author categorically declares: “What a shame! Having forgotten the dignity of his sex, Tiresias is still full of lust. After all, the male is more preferable by nature, but he shamefully chose to degenerate into a woman”.¹⁹⁸ Note that Neckam does not talk here about women and men as such, but states the superiority of the masculine *nature*.

Arnulf of Orléans interprets the story of Orpheus in a similar way. After this hero failed to bring his beloved out of Hades, he withdrew from female love by climbing a high hill. Ovid hints at his homosexuality: “... Orpheus steadily avoided female love. /.../ He became the fault that the Thracian peoples also followed him, // Transferring the love feeling to the immature youngsters, // The short spring of life, the first flowers are cut off”.¹⁹⁹ Arnulf writes: “He despised women, that is, those who live like women and are vicious, but directed his love to men, that is, those who act virtuously. Therefore, the intemperate women killed him by throwing stones; because they were not in agreement with him. For women are more prone to lust and vice than men”.²⁰⁰ Let us pay attention to the fact that women are treated in the first part of this passage as “living like women [men]”; that is, such men who, in some way, “forgot about the dignity of their sex”.

In the treatise “Moralized Ovid”, the distinction between male and female natures reaches its culmination within the mythographic tradition. J. Chance points this out, commenting, for example, on the interpretation of the myth of the birth of Pallas from the head of Jupiter. If Jupiter-reason gives birth to Pallas-wisdom, then Juno-will gives birth to Vulcan-passion. Thus, Chance emphasizes, Berchorius’s views are consistent with Aristotle’s ideas that the female sex is lower than the male.²⁰¹ His acquaintance with the works of Aristotle has not been proven, but, as we have shown above, Berchorius could have drawn this idea from other sources.

One of the most revealing examples is Berchorius’s interpretation of the history of Iphis. Her father, King Ligdus, who did not want to have daughters, ordered, that if a girl

¹⁹⁸ Neckam Alexander. *De Naturis Rerum et De Laudibus Divine Sapientiae* / ed. T. Wright. London: Longman, Roberts, and Green, 1863. P. 67. “Pro dolor! sexus sui dignitatis immemor, Tiresiare desideravit. Mas erat beneficio naturae, sed in foeminam optavit turpiter degenerare”.

¹⁹⁹ Cit by Ovid. *Metamorphoses* / transl. from Lat. by S. V. Shervinskij; notes by F. A. Petrovskij. SPb.: AZBUKA Publ., 2019. P. 220. (*In Russian*).

²⁰⁰ Arnolfo d’Orléans. *Un cultore di Ovidio nel secolo XII*. P. 222. “... mulieres i. muliebriter viventes et viciosos vilipendit, sed amorem suum ad mares i. viriliter agentes transtulit. Unde mulieres eum quia de suo non errant consortio lapidantes occiderunt s. luxuriose. Mulieres siquidem pronoiores sunt in libidinem et vicia quam viri”.

²⁰¹ Chance J. *Medieval Mythography, Volume 2: From the School of Chartres to the Court at Avignon, 1177–1350*. P. 369.

was born, she should be sacrificed. Telethusa, Ligdus's wife, disobeyed her husband, hid the real sex of the child and raised Iphis as a son. When the time came, Iphis fell in love with the girl Ianthe. After that, Telethusa and Iphis prayed to the gods, and they really turned the latter into a young man. The story ended with a happy marriage. Berchorius argues as follows: “Say that this king who does not want to have daughters, that is, imperfect people, is Christ. And his wife is a pious prelate, connected with him by a spiritual bond, and united with him, as if by marriage, by the guidance of the church. Therefore, the devil prescribes to preserve women, not men: that is, vicious, not virtuous [people], following the example of Pharaoh from Exodus, 1:22. Indeed, Christ desires that women, that is, the wicked, should be destroyed by the prelate, and that they should be deprived of the opportunity to inherit the kingdom of God. /.../ What should a prelate do who has a daughter and not a son? He must invoke mercy on the altar of the goddess Isis, that is, the Blessed Virgin, through piety, and perform sacrifices through prayer. And [finally] it will happen that she will turn into a son”.²⁰²

The myth of Caenis, who was raped by Neptune, after which she was turned into a young Caeneus, who could not be harmed by any weapon, is interpreted in a similar way: “Apply this to many [people] who are originally women, that is, tender and weak. But the god of the sea, Neptune, that is, God the Father or the Holy Spirit, unites with them through mercy, and turns them into men, that is, into brave and firm people, who cannot be pierced by any weapon, that is, no sorrow arising from intemperance. As was evident in the case of the apostles and numerous martyrs through the descent of the Holy Spirit. After all, before the descent [of the Holy Spirit], they were weaker than women, and after it they became stronger than the most persistent”.²⁰³ Note again that Berchorius, just like Alexander Neckam and Arnulf of Orléans, speaks not about women and men, but about

²⁰² Bersuire Pierre. *Reductorium morale*, liber XV, cap. ii–xv: *Ovidius moralizatus*. P. 146. “Dic quod talis rex qui non vult habere filias id est personas imperfectas est Christus. Uxor autem eius est bonus praelatus ipsi spiritualiter copulatus: & in eodem regimine ecclesiae cum eo quasi matrimonialiter coniugatus. Quia diabolus praecipit servari foeminas & non viros id est malos & non bonos exemplo pharaonis. Exo. I. Christus vero vult quod foeminae id est mali interficiantur: & de successione regni ecclesiae per praelatum tollantur. /.../ Quid igitur debet facere praelatus filiam habens & non filium? Debet in ara deae Isis id est beate virginis per devotionem supplicare: & oratione sacrificia offerre: & sic continget quod in filium commutabitur”.

²⁰³ *Ibid.* P. 166. “Istud applica de multis: qui primo sunt foeminae id est molles & foeminei. Sed Neptunus deus maris id est deus pater vel spiritussanctus cum ipsis per gratiam cohabitatur: & in viros id est in personas fortes & stabiles eos mutat quos nullum ferrum id est nulla tribulatio per impatientiam penetrat: sicut de apostolis & multis martyribus apparuit per adventum spiritussancti: quia ante adventum fuerunt foeminis debiliores: & post quibuscunque constantibus fortiores”.

masculine nature, “corrupted” by certain feminine qualities, later “restored”. In his allegorical interpretations of female mythological images, he acts in the logic of the preceding mythographic tradition, expressing, in turn, the general worldview of the epoch about the subordinate position of female nature in relation to male nature (the origins of which can be found already in the works of ancient philosophers).

Interpretation of the myth about the transformation of Callisto seduced by Jupiter into a bear by the angry Juno gives an idea of the further “degradation” of the already distorted human nature — to the complete loss of one's own identity: “This really happens when a person somehow fornicates with the devil through sin. /.../ Without a doubt, he turns from a woman into a bear, because he loses his rational way of thinking and acting, borrowing from the bear animal and carnal”.²⁰⁴ This plot is associated with the topos of bestialization — that is, the loss of humanity due to moral decline, the maximum distortion of the image of God, expressed in a physical change. The “imperfect” female nature occupies, in this sense, an intermediate position between male and animal natures.

The topos of bestialization — that is, the description of a morally degraded person in the form of an animal — originates, as H. D. Brumble emphasizes in a special section of his dictionary of interpretations of ancient mythological plots, long before the Christian era. The researcher mentions the description of the Erinyes in Aeschylus's “Eumenides”; the image of Esau from Genesis, 25:25 (and the statement of the fundamental difference between man and animal in Genesis, 1:26–27). Of course, numerous episodes of this kind are contained in Ovid's “Metamorphoses”. Early Christian authors, starting from Paul (2 Corinthians, 3:17–18; Colossians, 3:9–10) develop the idea of man as a reflection of the image of God.²⁰⁵ Lactantius, for example, writes about the dignity of a man and puts forward the idea of a spiritual struggle with the “inner beast” (commenting on the Labours of Hercules, I, 9, 5): “I would prefer that Hercules turned from lust, dissoluteness, greed

²⁰⁴ Ibid. P. 52. “Sic vere accidit quod quando aliqua persona cum Diabolo fornicatur per peccatum /.../: ipsa pro certo de foemina in ursam mutatur: quia humanam figuram. id est rationabiles motus & conditiones amittit: & ursinos. id est bestiales & carnales induit”.

²⁰⁵ See: Brumble H. D. *Classical Myths and Legends in the Middle Ages and Renaissance: A Dictionary of Allegorical Meanings*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1998. P. 363–365. In addition, the chapter in: Barkan L. *The Gods Made Flesh: Metamorphosis and the Pursuit of Paganism*. P. 94–136; see some bibliography on the subject: Ibid. P. 310. A special case of bestialization is described in Curtius, about the “metaphor of monkey”: Curtius E. R. *European Literature and the Latin Middle Ages*. T. II. 2nd ed. P. 207–210.

and arrogance, achieved that valor that likens to God. After all, the one who overcame the unbridled, wild rage contained in himself should be considered more glorious than the one who defeated the lion”.²⁰⁶

Implicitly contained in the works of some Christian authors of patristic times, the idea that sin turns humans into animals was first expressed directly in Boethius's “The Consolation of Philosophy” in connection with the myth of Circe turning Ulysses's companions into pigs (III, 4): “It is true that the vicious, although they retain the appearance of a person, are however likened to animals by their spiritual qualities”.²⁰⁷ Boethius explains (III, 3): “That evades the good cease to exist, therefore evil people cease to be what they were before. The fact that they were human is evidenced only by their preserved appearance of the human body. But because they are mired in vice, their human nature is lost. If it is true that only good morals can elevate someone above people, then it necessarily follows that those who reject the condition of human existence will, in justice, be pushed below the human race by depravity. Therefore, as you can see, a person disfigured by vices cannot be considered a human. Is the greedy robber thirsty for someone else's wealth? — You will say that he is like a wolf in his anger and insatiability. Brazenly looking for a quarrel? — Compare it with a dog. Plotting evil in secret, gloating unnoticed by others? — Like a fox. /.../ So, all of them, having lost their good morals, lose their human essence, as a result of which they cannot join God and turn into beasts”.²⁰⁸

The theme is developed by Isidore of Seville in the last chapter of the eleventh book of “Etymologies” — “On transformations” (“De transformatis”, 11, 4): the victims of Circe and some other mythological plots containing an element of bestialization are mentioned. The author concludes that due to the commission of numerous atrocities, the appearance of criminals changes, and they completely turn into wild beasts.²⁰⁹ Bishop of Chartres and a prominent educational theorist of the 12th century, John of Salisbury, says

²⁰⁶ Lactantius. *The Divine Institutes*. Books I–VII / transl. from Lat., intro. art., comment. and the index by V. M. Tyulenev. SPb.: “Oleg Aby'shko Publishing House”, 2007. P. 56–57. (*In Russian*).

²⁰⁷ Boethius. *The Consolation of Philosophy* / transl. by V. I. Ukolova, M. Cejtin; intro art. by A. V. Markov; notes by V. I. Ukolova. M.: RIPOL classic, 2020. P. 167. (*In Russian*).

²⁰⁸ *Ibid.* P. 164–165.

²⁰⁹ Isidore of Seville. *The Etymologies* / transl., introduction, notes by S. A. Barney, W. J. Lewis, J. A. Beach, O. Berghof. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 246.

that since man is the image of God, his moral degradation leads to a distortion of this image: “Just as intelligent creation becomes bestial, so the image of the Creator, in some similar way, is transformed into an animal. This is how a person loses his [human] dignity”.²¹⁰ Such an approach imposes even greater responsibility on a person for his moral state.

The topos of bestialization, of course, was adopted by all major mythographers, especially those who studied Ovid's “*Metamorphoses*”. Arnulf of Orléans repeats Boethius's interpretation of the myth of the transformation of Ulysses's companions: “Circe, called the daughter of the Sun because she was very beautiful, turned Ulysses's companions into animals with the help of her spells. /.../ The angry become lions, the unclean become pigs, the envious become deer”.²¹¹ John of Garland, in his “*Ovid's Veils*” (“*Integumenta Ovidii*”), commenting on the history of Lycaon, notes: “If Arcas²¹² is a wolf, he is a wolf because of [his] wolfish ferocity. After all, you can be a wolf if you have the qualities of a wolf”.²¹³ The bestial nature of Lycaon is also emphasized in the interpretation presented in the anonymous poem “*Ovide moralisé*”.²¹⁴

Alexander Neckam's encyclopedia “*On the Natures of Things*” (“*De naturis rerum*”) deserves special attention. Things for Neckam, close to Neoplatonism, are only a reflection, an imprint of transcendent reality. Therefore, metamorphosis of every kind is described in terms of corruption: arguments about the variability and illusory nature of this world turn into moralizations on the topic of human spiritual life.²¹⁵ For example, speaking about the chameleon: “It has a mottled color and is different at different times. So that no matter what thing he gets close to, he becomes the same color with it. It cannot take on [only] two colors — red and white. Accepts the rest with ease. /.../ A chameleon

²¹⁰ Ioannis Saresberiensis. *Policratici*, Tom. I / ed. C. I. Clemens, A. M. Webb. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1909. P. 19. “Sic rationalis creatura brutescit, sic imago Creatoris quadam morum similitudine deformatur in bestiam, sic a conditionis suae dignitate degenerat homo”.

²¹¹ Arnolfo d'Orléans. *Un cultore di Ovidio nel secolo XII*. P. 227. “Circe filia solis dicta quia pulchra fuit, incantationibus suis socios Ulixis in feras mutavit /.../ faciendo leones i. iracundos, quosdam sues i. immundos, quosdam cervos i. invidos”.

²¹² Lycaon himself is named Arcas. Probably because he was considered the king of Arcadia.

²¹³ John of Garland [*Giovanni di Garlandia*]. *Integumenta Ovidii*. P. 42. “Si lupus est Arcas, lupus est feritate lupina // Nam lupus esse potes proprietate lupi”.

²¹⁴ See: Pairet A. *Recasting the “Metamorphoses” in Fourteenth-Century France: The Challenges of the “Ovide moralisé”* // J. G. Clark, F. T. Coulson, K. L. McKinley (eds.). *Ovid in the Middle Ages*. P. 98–99.

²¹⁵ See: Barkan L. *The Gods Made Flesh: Metamorphosis and the Pursuit of Paganism*. P. 124–125.

may remind you of a flatterer who is able to conform himself to many people, but not to the innocent and just. White means innocence, red means the flame of mercy”.²¹⁶

The idea of the need for the identity of the image was shared by Jean de Meun, the author of the second part of the allegorical poem “Romance of the Rose” (17495–17504): “There is one law on Earth: // It was, and it will be forever. // There is no way to change the reasons. // And their consequences cannot be canceled. // And that's why all beings // Live on the basis of affinity, // And all will give birth to their own kind // Followers of nature: // They will live next to them, // To complete all their deeds”.²¹⁷

In the treatise “Moralized Ovid”, the theme of changing appearance as moral degradation occupies a special place. Commenting on the teaching of Pythagoras, presented in the XV chapter of “Metamorphoses”, which talks about the various transformations taking place in nature, Berchorius gives the key to understanding his position: “Ovid gives many other [examples] with which Pythagoras wants to demonstrate the diversity and impermanence of things, listing the creations of nature. And all these [examples] prove in the best way that every thing is subject to decay and that there is nothing permanent in this world: because we see that all things naturally change infinitely. Therefore, about God, who alone is not subject to change, it is said in Psalms 101:27–28: “... You will change them, and they will change; but You are the same ...””.²¹⁸ Let us compare it with Boethius (“The Consolation of Philosophy”, III, IX): “O, Architect of world an a wise motivator of movement // An inspired builder who rules the eternal order, // You remain motionless in your own greatness!”.²¹⁹

If God is the only unchangeable, and “there is nothing permanent in this world” (“nihil est stabile in hoc mundo”), then the devil, being the “prince of this world”, necessarily has the property of variability. Thus, the god of nature and fruits, Vertumnus,

²¹⁶ Neckam Alexander. *De Naturis Rerum et De Laudibus Divine Sapientiae*. P. 69. “Color varius et in momenta mutabilis, ita ut cuicumque rei se conjunxerit, concolor ei fiat. Colores duo sunt quos fingere non valet, rubeus et candidus; caeteros facile mentitur. /.../ Chamaeleon tibi designat adulatorem, qui cum pluribus se conformet, innocentibus tamen et justis se non conformat. Albedo innocentiam, rubor ignem caritatis designat”.

²¹⁷ Guillaume de Lorris, Jean de Meun. *Romance of the Rose. Medieval Allegorical Poem / transl. and comm. by I. B. Smirnova*. M.: GIS, 2007. P. 516. (*In Russian*).

²¹⁸ Bersuire Pierre. *Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus*. P. 184. “Et alia plura ponit Ovidius ex quibus Pythagoras varietatem & mutabilitatem rerum vult ostendere: naturae opera recitando. Ex istis omnibus optime probatur quod omnia subsunt vanitati & quod nihil est stabile in hoc mundo: quia naturaliter omnia videmus continue variari Ideo de Deo qui solus est immutabilis dicitur in Psal. Mutabis eos & mutabuntur tu autem idem ipse es”.

²¹⁹ Boethius. *The Consolation of Philosophy*. P. 122. (*In Russian*).

who changed his appearance to seduce the nymph Pomona, personifies the devil: “Or say this about the devil, who knows how to take various forms and how to change himself through various temptations and omissions to deceive people”.²²⁰ Berchorius argues in the logic of Isidore of Seville, who wrote (VIII, 19): “Satan in Latin means “adversary” (“adversarias”) or “traitor” (“transgressor”). After all, he is an opponent who is hostile to the truth, and always rebels against the virtues of the saints. He is a traitor, because, being a complete hypocrite, he did not stand in the truth in which he was created. He is also a tempter, because he demands that the innocence of the righteous be tested, as it is written in the Book of Job”.²²¹ The idea of the devil as the “father of lies” is thus connected with the thesis of his impermanence.

Berchorius expresses his general disapproval of the idea of transformation in connection with three characters capable of changing their appearance (Proteus, Achelous and Dryope): “Apparently, there are three types of people who stay in the same state only for a short time, but constantly moving from image to image, from nature to nature. They are false friends, duplicitous flatterers and traitors who are essentially fickle and despise stability. Indeed, at one time such [people] seem to be men because of [their] fortitude, at another — women because of weakness; sometimes — bulls because of pride, sometimes lambs through humility; sometimes snakes because of prudence, at other times — sheep through simplicity. In short, these people have a changeable nature”.²²² In this passage, we rather have examples of personification (endowing objects of the surrounding reality with personal qualities) than bestialization (allegorical interpretation of animal images, by which one or another type of human behavior or personality is meant). However, here we are talking about the loss of a person's own identity due to sin. Thus, a person who does not have the quality of “constancy” risks turning into an animal.

²²⁰ Bersuire Pierre. *Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus*. P. 181. “Vel dic de Diabolo qui scit diversas formas induere & sub diversis temptationibus & dissimulationibus se mutare: ut homines decipiat”.

²²¹ Isidorus Hispalensis. *Opera Omnia, T. III, Etymologiarum Libri X, priores / (ed.) F. Arevalo. Romae: Typis Antonii Fvlgonii, 1798. P. 378–379*. “Satanas in latinum sonat adversarius, sive transgressor: ipse enim est adversarius, qui est veritatis inimicus: et semper Sanctorum virtutibus contraire nititur: ipse et transgressor, quia praevaricator effectus in veritate, qua conditus est, non stetit: idem et tentator, quia tentandam iustorum innocentiam postulat: sicut in Iob scribitur”.

²²² Bersuire Pierre. *Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus*. P. 134. “Sic videntur esse tria genera personarum quae in eodem statu minime perseverant. Immo de figura in figuram: conditione in conditionem mutantur. Et isti sunt falsi amici: & adulescentes duplices et proditores. qui sunt inconstantes: & perseverantiae contemptores. Tales enim nunc videntur esse viri per fortitudinem nunc foeminae per debilitatem. nunc tauri per superbiam: nunc agni per humilitatem: nunc serpentes per prudentiam: nun oves per simplicitatem. Et breviter tales sciunt conditiones variae transformare”.

Examples of bestialization in the treatise “Moralized Ovid” are numerous. Let us mention just a few of them. Agreeing with John of Garland that having a wolf nature becomes a wolf himself, Berchorius writes about people like Lycaon: “Such people eventually turn into wolves, because they have wolf qualities due to the fact that they become great and famous robbers”.²²³ The interpretation of the myth of the companions of Ulysses, dating back to Boethius, is close to the interpretation of Arnulf of Orléans (from where, probably, it was borrowed in the retelling), but has a number of characteristic features: the events of the myth are obviously described in Christian terms (the Christianization of the ancient myth is being carried out). A favorite image of Berchorius arises — the world as a raging ocean. He writes: “Circe, who is called the daughter of the Sun, can denote worldly prosperity; because all prosperity arises from the favor of the Sun, that is, by the grace of God. It is also known that she rules an island in the sea, since she [really] occupies a certain place in the sea of this world. So, she is the one who changes the appearance, properties and qualities of people, turning them from people into pigs, that is, from [people] reasonable [making] voluptuaries”.²²⁴

Similarly are interpreted the myths about the transformation of Pierides into magpies (these are talkative people who are not afraid to defend their own opinion in front of the wiser ones);²²⁵ about Ocyrrhoe, who became a horse (symbolizes lustful people);²²⁶ about Midas, who received donkey ears from Apollo after he unreasonably judged his dispute with Marcius (personifies fools who trust more simpletons, rather than experts in theology).²²⁷ As a special case of bestialization, we can consider the stories of the transformation of heroes into elements of inanimate nature. For example, Gorgons that turn people into stones (symbolize the devil, who makes sinners stone through their lack of piety).²²⁸ In fairness, it should be noted that in the treatise there are also cases of

²²³ Ibid. P. 38. “Isti finaliter in lupos mutantur quia conditiones habent lupinas in quantum raptores magni & notorii efficiuntur”.

²²⁴ Ibid. P. 174. “Circe potest significare mundi prosperitatem quae filia solis dicitur: quia omnis prosperitas a sole est a Deo dispensative nascitur. In maris etiam insula dicitur regnare: quia ista in mari huius mundi solet tantummodo locum habere. Ista igitur est quae hominum facies figuras & conditiones mutat ipsoque de hominibus in porcos id est rationalibus in voluptuosos transformat”.

²²⁵ Ibid. P. 90

²²⁶ Ibid. P. 58.

²²⁷ Ibid. P. 158.

²²⁸ Ibid. P. 85.

“positive bestialization”: Coronis, turned into a crow, is described as a person who took monastic vows and literally dressed in black.²²⁹ In this example, we are not talking about the distortion of human nature, but about its qualitative change, the transition to a new state of “death for the world”. Such cases, however, are few and do not affect the general concept in any way: acquiring bestial qualities due to sin, a person ceases to be an image and likeness of the Creator, and turns into an animal.

Taking into account the above, the specifics of the medieval attitude to the phenomenon of ugliness becomes more understandable. As D. Brumble notes, the Christian tradition presents morally perfect heroes as outwardly flawless, whereas villains are always depicted as ugly and bestial: physical attractiveness is a reflection of the degree of moral perfection.²³⁰ U. Eco argues in the same vein in his “History of Ugliness”: a person judges the beautiful and ugly relative to a certain sample, which is himself.²³¹ We prefer not to talk about a special aesthetic feeling inherent in the Middle Ages, but to look for the basis of this feeling in the previous philosophical and theological tradition. A man is bad not because he is ugly; he is ugly because he is bad; “a man disfigured by vices”, as Boethius writes, “cannot be considered a man”. The theme of physical ugliness, although Petrus Berchorius does not feel much interest in it, is reflected in the interpretation of the image of the Vulcan: “In short, the ugliness of the Vulcan, that is, [ugliness] of lust, is so great that he was cast down from heaven along with fallen angels, and was accepted on earth, that is, [among] sinful and mortal people”.²³²

The idea of moral degradation of man as a distortion of the image of God, which runs through the entire tradition of medieval mythography, finds expression in the treatise “Moralized Ovid” and is presented in it in the toposes of “female imperfection” and bestialization. Both themes are united by the idea of the hierarchy of creation, which goes back to the image of Homer's “golden chain”, Plato's “Timaeus” and medieval

²²⁹ Ibid. P. 55.

²³⁰ Brumble H. D. *Classical Myths and Legends in the Middle Ages and Renaissance: A Dictionary of Allegorical Meanings*. P. 364.

²³¹ See: Eco U. *History of Ugliness* / transl. from Ital. by A. A. Sabashnikova, I. V. Makarov, E. L. Kassirova, M. M. Sokol'skaya. M.: Slovo [Word], 2007. P. 15. (*In Russian*).

²³² Bersuire Pierre. *Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus*. P. 75. “Et breviter: tanta est turpitudine Vulcani id est concupiscentiae quod de coelo cum malis angelis est electa & in terra id est inter peccatores & terrenos est recepta”.

Neoplatonic commentaries. A person created in the image and likeness of the Creator, depending on the degree of his moral decline, “degenerating as he moves down”, loses his original appearance, and becomes at first effeminate, and then bestial.

2.3. God and the World in the Treatise “Moralized Ovid”

In addition to the opposition “God and man”, Berchorius’s treatise, as a kind of encyclopedia of medieval worldview, reflects the opposition “God and the world”. God is conceived within the framework of the medieval mythographic tradition, strongly influenced by Neoplatonism, in the categories of singularity, eternity and permanence, while the world is in the categories of multiplicity, impermanence and vanity. Already Boethius, who took part in solving the problem of preserving and adapting the achievements of ancient thought to the Christian worldview,²³³ in “The Consolation of Philosophy”, according to V. I. Ukolova, “sought to express all the instability of earthly existence, the state structure, earthly goods, human relations, and finally, of life itself”.²³⁴ The “*Variae*” by Flavius Cassiodorus, as the researcher notes, could be an attempt to find some kind of stability among the “raging sea of adversity” (in his own words).²³⁵

This spirit of disappointment in earthly life, caused, perhaps, by the difficult socio-cultural situation of late Antiquity, was subsequently communicated to the Middle Ages. Already in the 12th century, Hugh of Saint Victor, quite in the spirit of Augustine with his division into “Earthly City” and the “City of God”,²³⁶ compared earthly life with a place of exile,²³⁷ and Pope Innocent III was known as the author of the treatise “On Contempt for the World, or On the Misery of the Human Condition”.²³⁸

In the treatise “Moralized Ovid”, the criticism of earthly existence is presented in the image of the world as a raging ocean. As in the case of the topos of “female imperfection” and bestialization, Berchorius’s interpretations concerning this topic can be generalized and systematized. The allegorical interpretation of the story of Danae is a

²³³ Ukolova V. I. Ancient Heritage and Culture of the Early Middle Ages (Late V – mid. VII century). P. 30. (*In Russian*).

²³⁴ *Ibid.* P. 4–5.

²³⁵ *Ibid.* P. 5.

²³⁶ *Ibid.* P. 64.

²³⁷ Hexter R. Ovid in the Middle Ages: Exile, Mythographer, and Lover. P. 420–421.

²³⁸ Saprykin Yu. M. Chaucer and Boethius. P. 184. (*In Russian*).

typical example of this kind. Berchorius retells the events of the myth in more detail than they are presented in Ovid's "Metamorphoses": an episode of Danae's rescue by the "king of Italy" (according to Berchorius; according to the general view — by King Polydectes, who ruled the island of Cerf in Greece) is added: "Or say that Jupiter is a world that, with the help of gold, that is, transitory goods, corrupts Danae, that is, a sinful soul. So that her father — the devil — locks her in a box of sinful behavior and sends her to wander through the raging sea of life. But fishermen, that is, preachers, find her and entrust her, converted through repentance, to their king, that is, Christ, who loves her and takes care of her as if she were his own [daughter]".²³⁹

In the interpretation of the myth of Daedalus and Icarus, the marine metaphoric is supplemented by the image of the world as a labyrinth: "Say that Daedalus is a sinner whom Minos, that is, the devil, locked in the labyrinth of sins and benefits of this world, and imposed on him so many vices that he could not find a way to escape by land. /.../ So, what will such a [person] do? If anyone wants to get out, he must take the wings of contemplation, rise and soar through [this] contemplation to the heavenly realms, and [then] cross over and pass the raging sea of the world through contempt [for him]. Verily, in this way he will be able to get out of the labyrinth of the world or sin and free himself from the power of the devil".²⁴⁰

In any case, the earthly world is seen by Berchorius as a restless and dangerous place, full of transitory benefits and temptations. This attitude is reinforced by the image of a shipwreck. The interpretation of the episode of Aeneas's war with Turnus is indicative. Turnus wanted to burn Aeneas's fleet, but Cybele turned the latter's ships into sea nymphs; since then they have been helping ships that are wrecked, except for the Greek ones: "If you want, say that these ships mean sinners who are shipwrecked in the

²³⁹ Bersuire Pierre. *Reductorium morale*, liber XV, cap. ii–xv: *Ovidius moralizatus*. P. 83. "Vel dic quod Iupiter est mundus qui mediante auro id est divitiis temporalibus Danaen id est animam peccatricem corrumpit: ita quod pater eius Diabolus ipsam in cista malae consuetudinis includit & per mare fluxibilis vitae ipsam vagabundam dimittit. Piscatores tamen id est praedicatorum reperiunt ipsam & regi suo id est Christo ipsam per poenitentiam conversam praesentant qui ipsam tanquam propriam diligit & custodit".

²⁴⁰ *Ibid.* P. 127–128. "Dic quod Daedalus est peccator quem Minos idem Diabolus in labyrintho viciorum et bonorum huius mundi inclusit: & ipsum tot criminibus circumuolluit: quod viam in terram exeundi non invenit. /.../ Quid igitur faciet talis? Si vult exire necesse est quod alas contemplationis accipiat & quod sursum ad coelestia regna per contemplationem avolet et ascendat: & per contemptum mare fluctuosi saeculi transeat & transcendat. Sic enim poterit quis a labyrintho saeculi vel peccati exire: & a dominio Diaboli transilire".

sea of this world because of [their] sins. Turnus, that is, the devil, intends to eventually burn them in the flame of lust in the present and the fire of Hell in the future. But sometimes it happens that, through the love of God, resurrected by the mercy of God, they become nymphs, that is, good and virtuous [people]. Since in their former sinful state [these people] have endured many hardships of condemnation, [now] they are inclined to compassion for other people who are shipwrecked and perish from sins. /.../ However, it is fair that they should not help the Greeks, that is, the demons, and mourn the doomed”.²⁴¹ In a similar way, Berchorius interprets an episode when the Greeks, during a campaign on Troy, killed a deer in Diana's grove and the goddess did not give their fleet a fair wind: “Say that the goddess, angry with the Greeks, is Divine nature, despising the human race, since the deer that belonged to her, that is, human nature, was killed by the first parents through an unauthorized bite. Therefore, we are all stuck in the middle of the sea of this world, unable to obtain the citizenship of paradise”.²⁴²

The impermanence of the world is associated in the treatise with the idea of the vanity of earthly existence, the futility of earthly glory. These topics are not always clearly delineated. They are both connected with the idea of the imperfection of the universe and the opposition “God and the world”. The medieval mythographic tradition, through the writings of the Neoplatonists, from Boethius to Alexander Neckam, inherited a such pessimistic view of the world. Berchorius himself can hardly be attributed to the Neoplatonists or to any philosophical school, his horizons are quite limited. His work reflects the stereotypes characteristic of the middle of the 14th century, and he himself does not even try to be original and have his own special point of view.

The idea of the futility of earthly existence was typical for the Middle Ages, writes M. E. Grabar'-Passek. The French author of the “Song of Alexander” Lamprecht (12th century), about whose life practically nothing is known, on the occasion of the death of

²⁴¹ Ibid. P. 180. “Dic si vis quod naves istae significant peccatores quos in mundi huius pelago per vitia naufragantes: Turnus id est Diabolus finaliter igne concupiscentiae in praesenti: & igne Gehennae in futuro nititur concremare. Sed quandoque fit quod per Dei misericordiam fiunt nympae id est bonae & virtuosae per gratiam vivificatae: quae quia in primo statu peccati multa damnationis pericula passae fuerant: aliis naufragantibus & per peccata pereuntibus moventur ad compassionem. /.../ Verum tamen graecos id est daemones non debent iuvare: nec deflare damnatos”.

²⁴² Ibid. P. 164. “Dic quod Dea irata contra graecos est divinitas contra genus humanum indignata: pro eo quod cerva eius id est humana natura a primis parentibus fuerat per morsum vetitum interfecta. Quapropter in mari huius mundi omnes arrestati eramus: nec ad occupandam civitatem Paradisi procedere poteramus”.

the great commander writes about him these words (7120–7128): “Not more than twelve years he ruled. // Then he was given poison // And he has nothing left // Of all that he has conquered, // Except seven spans of land; — // And any poor person // Who was born gets this”.²⁴³ The epigraph to the novel is the maxim of King Solomon “Vanity of vanities!”.²⁴⁴ Walter of Chatillon expresses himself in a similar vein: “... The world was too small for him, // Now a tomb dug into the ground is enough for him. // A house was built five spans long; a noble body // Now rests in it, covered with scanty earth”.²⁴⁵

In the medieval mythographic tradition, the idea of the illusory nature of the material world and the futility of earthly glory, as stated by L. Vinge in her 1967 monograph, is associated with the myth of Narcissus and Echo.²⁴⁶ The story of the interpretation of the plot begins with Clement of Alexandria. Arguing in his treatise “Paedagogus” about the “art of beauty guidance”, he, with reference to 2 Corinthians, 4:18, condemns women who use cosmetics, emphasizing that they care more about “visible” things, whereas the Logos commands to strive not for the visible, but for the invisible: since the visible is temporary and the invisible is eternal. So Narcissus, it goes on to say, did not bring happiness to the contemplation of his own reflection.²⁴⁷

A great influence on the Christian reception of the myth was made by Plotinus, who sees in the image of Narcissus a soul deceived by the splendor of this transitory world. In “The First Ennead”, Narcissus is described as one who “grasps at an image, wanting to master it as if it were something that really exists”. What follows is the moralization of Plotinus: “In the same way, he who holds on to beautiful bodies, no longer with his body, but with his soul, will plunge into a dark abyss, where his mind will be joyless, and there he will remain blind in Hades”.²⁴⁸

In the 12th century, the history of the interpretation of the image was continued in the works of John of Salisbury and Alexander Neckam. Both of these authors were

²⁴³ Cit. by Grabar'-Passek M. E. *Antique Plots and Forms in the Western European Literature*. P. 223–224. (*In Russian*).

²⁴⁴ *Ibid.* P. 224.

²⁴⁵ Cit by *Ibid.* P. 227.

²⁴⁶ Vinge L. *The Narcissus Theme in Western Literature up to the Early 19th Century.*; see also: Nightingale J. A. *From Mirror to Metamorphosis: Echoes of Ovid's Narcissus in Chrétien's Erec et Enide*. P. 47–82.

²⁴⁷ See: Vinge L. *The Narcissus Theme in Western Literature up to the Early 19th Century*. P. 36.

²⁴⁸ Plotinus. *The First Ennead* / transl. from Lat., intr. art., comm. by T. G. Sidash, R. V. Svetlov. SPb.: Oleg Abyshko Publ., 2004. P. 238. (*In Russian*).

strongly influenced by Neoplatonism. In the treatise “Policraticus” John of Salisbury condemns those who, indulging their own vanity, refuse to understand the “true nature of things”, comparing such people with Narcissus: “So Narcissus in fables, while he was fascinated by his empty reflection, turns into a flower, and while he unwisely looks at himself, [his] blooming state disappears childishly fruitlessly”.²⁴⁹ Alexander Neckam, anticipating the winged “Sic transit gloria mundi” (a slightly altered quote from a 15th-century German mystic Thomas a Kempis), writes in his encyclopedia “On the Natures of Things”: “Indeed, Narcissus means empty glory, which is misled by its own shadow. After all, while vanity admires itself beyond measure and praises [itself] in excess, it is deceived by its own sterility (vanitate). /.../ Finally, he turned into a flower; because earthly glory is passing. And only one name remains. Where is the glory of the Caesars [now]?”.²⁵⁰

In the allegorical commentary of Arnulf of Orléans, Narcissus symbolizes an arrogant man who is excessively carried away by his own shadow (by which is meant the “empty glory” of this world): “Indeed, it is said that Narcissus loved his shadow; because he preferred his own superiority to all [other] things”.²⁵¹ The same plot is found in the poem by John of Garland “Ovid's Veils”: “Narcissus is a young man misled by the glory of this world”.²⁵² The theme of the illusory nature of earthly glory is also raised in the poem “Ovide moralisé” in Old French.²⁵³

Berchorius strictly adheres to the traditional line when interpreting the plot under consideration: “I will say with confidence [that] these [people like Narcissus] are [people] who see in the fountain the shadow of earthly well-being and the superiority of their position: all [these things] that pass like a shadow. The Book of Wisdom of Solomon,

²⁴⁹ Ioannis Saresberiensis. *Policratici*, Tom. II / ed. C. I. Clemens, A. M. Webb. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1909. P. 247. “Sic Narcissus in fabulis, dum vana sua imagine capitur, abit in florem et, dum seipsum imprudenter aspicit, flos sine fructu pueriliter evanescit”.

²⁵⁰ Neckam Alexander. *De Naturis Rerum et De Laudibus Divine Sapientiae*. P. 67. “Per Narcissum enim inanis designatur gloria, quae umbra sui ipsius fallitur. Vanitate enim sui ipsius decipitur inanis gloria, dum se ipsam nimis miratur et nimis commendat. /.../ Tandem in florem mutatur, quia evanescit mundana gloria, et ipsum nomen solum superest. Ubi est gloria Caesarum?”.

²⁵¹ Arnolfo d’Orléans. *Un cultore di Ovidio nel secolo XII*. P. 209. “Narcissus vero umbram suam dicitur amavisse quia excellenciam suam cunctis rebus pretulit”.

²⁵² John of Garland [Giovanni di Garlandia]. *Integumenta Ovidii*. P. 49. “Narcissus puer est quem mundi gloria fallit”.

²⁵³ See: Knoespel K. J. *Narcissus and the Invention of Personal History*. P. 52.

5.²⁵⁴ They love [this shadow] so dearly, and so glorify themselves in this [shadow], that they irrevocably lose the life of the soul”.²⁵⁵ The idea of the illusory and perishable nature of earthly existence (as well as the previously considered idea of the impermanence of the world) is expressed quite clearly in the treatise “Moralized Ovid”, which allows us to talk about a certain attitude of its author.

If the marine metaphors of Berchorius creates the image of a man abandoned, thrown into the world with its temptations and pleasures, stirred by a ferocious element capable of absorbing him, destroying his soul, then the theme of the corruptibility of earthly existence, on the contrary, is presented in the metaphors of a flower or flower meadow, as something fragile, illusory, an elusive shadow, something that it is impossible to possess. These two aspects — active and passive — create a single image of an imperfect world that has fallen away from its ideal state of the “golden age” and is as far from God as possible. The image of a flower meadow is found, for example, in the interpretation of the myth of Orpheus. When Eurydice, his beloved, was picking flowers in a meadow, she was stung by a snake, which is why she died, having fallen into Hades. The benefits of this world no longer absorb a person in the presented interpretation of Berchorius, but he himself strives for them: “Or say that Orpheus is a sinner who, of course, loses his wife, that is, his soul, because of a snake bite, that is, through the temptation of the devil. [This happens] while she is carelessly striving to collect flowers, that is, to collect impermanent [and] transitory goods. And yet, he brings it back again in a spiritual sense when he descends to hell through meditation and through the sweet song of prayer”.²⁵⁶

Most likely, Berchorius bases his interpretation on the reasoning of Arnulf of Orléans, who allegorizes the very fact of Orpheus's descent into Hades: “... when he considered the transitory and false goods of this world reliable and true, he descended

²⁵⁴ The Book of Wisdom of Solomon 5:8–9: “What hath pride profited us? or what good hath riches with our vaunting brought us? All those things are passed away like a shadow”.

²⁵⁵ Bersuire Pierre. *Reductorium morale*, liber XV, cap. ii–xv: *Ovidius moralizatus*. P. 71. “Pro certo isti in fonte mundanae prosperitatis videntes umbram & eminentiam status sui quae omnia transeunt sicut umbra. Sapientiae V. Ita feruenter ipsam diligunt: & se in ea ita glorificant: quod animae vitam perdunt”.

²⁵⁶ *Ibid.* P. 147. “Vel dic quod Orpheus est peccator: qui scilicet morsu serpentis id est Diaboli temptatione uxorem suam id est animam perdit dum indiscrete ad colligendum flores id est ad congreganda fluxibilia temporalia intendit sed tamen ipsam spiritualiter recuperat quando ad inferos per considerationem descendit & per orationem dulciter modulatur”.

into the underworld and [descended] to [human] vices, that is, [himself] turned to sin. Not only in thought, but also in deeds, he has corrupted himself”.²⁵⁷

When Dryope was picking flowers, she plucked a lotus leaf, which was the Lotus nymph herself. As a punishment, she was turned into a tree. Berchorius writes: “Say this against young people who are used to picking flowers and delighting themselves with the riches and pleasures of [this] world, often visiting lakes full of water, that is, pleasures. Sometimes they lose [their] human appearance, that is, reason and mercy”.²⁵⁸

In the interpretation of the myth of Ixion and Juno, Berchorius emphasizes the insignificance of worldly prosperity, comparing it with a cloud. To save herself from the persistent harassment of Ixion, the goddess Juno created a cloud similar to herself. After Ixion lay down with this cloud, centaurs were born from this union. The following moralization is proposed: “The goddess of wealth Juno can mean a favorable fate, which manages material well-being. By Juno's admirer Ixion, I mean an ambitious rich man who is trying to connect with Juno, because he passionately desires high position and fame, and brazenly seeks it. By the cloud I mean earthly prosperity, which clouds the minds of people and deprives them of the light of wisdom and truth. By centaurs I mean unholy subordinates and officials who are said to have been born out of thin air, as they come from the wind and empty passion. They are said to have a dual nature: equine, because they seem loose, and human, because they are fickle and spoiled”.²⁵⁹

Chapter conclusions. Berchorius's treatise “Moralized Ovid” reflects the general ideas of the Middle Ages about the hierarchy of creation and the imperfection of the world. In relation to man as a divine creation, God is thought of as a model, and the distortion of his image is evaluated in moral terms. In the work of Berchorius, just as in the works of other Christian mythographers, this is associated with the ideas of “female

²⁵⁷ Arnolfo d'Orléans. Un cultore di Ovidio nel secolo XII. P. 222. “... cum bona huius seculi transitoria et falsa, durabilia et vera esse diiudicat, ad inferos et ad vicia descendit i. ad vicia declinat non tantum cogitatione sed etiam opere divertit”.

²⁵⁸ Bersuire Pierre. Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus. P. 144. “Dic istud contra personas iuenculas: quae dum flores volunt colligere: & se mundi divitiis: & deliciis delectare: & stagna aquarum id est deliciarum frequentare: solent quando que faciem humanam id est rationem & gratiam perdere”.

²⁵⁹ Ibid. P. 138. “Iuno dea divitiarum potest figurare prosperam fortunam quae divitias administrat per Ixionem secretarium Iunonis intelligo divitem ambitiosum: qui Iunoni copulari desiderat: in quantum fortunam & gloriam summe optat & ad hoc Importune laborat: per nubem intelligo mundi prosperitatem quae mentes hominum obnubilat: & luce sapientiae & veritatis eos privat: per centauros intelligo malos subditos & officiales qui ex aura geniti dicuntur. In quantum ex vento & vana affectione generantur. Geminae dicuntur esse naturae: scilicet equinae in quantum videntur esse luxuriosi & humanae in quantum sunt inconstantes & perversi”.

imperfection”, that is, with the “degradation” of masculine nature to a “feminine” state, and bestialization, that is, the complete loss of human appearance due to sin. In relation to the world, God appears to be a transcendent ideal being, and the world, as its opposition and pale copy, is described in the categories of impermanence and corruption, therefore, in Berchorius treatise arise the images of “the raging ocean of the world”, “the labyrinth of the world”, “the flower meadow of the world”, earthly prosperity is compared to fog. These ideas find their most consistent expression in the writings of medieval Neoplatonists, who had a great influence on the mythographic tradition as a whole. However, adhering to the methodology of our research, we prefer not to talk about the influence of Neoplatonism on Christian culture (which cannot be denied), but about the history of reflection in the writings of medieval authors of certain common places or toposes. The treatise “Moralized Ovid” reflects certain ideological attitudes peculiar to European culture as a whole, going far beyond the limits of specific philosophical or theological systems.

Berchorius does not express any personal preferences in his work. It can be said that there is no creative element in his work. But the interpretations of individual mythological plots presented in the treatise lend themselves to generalization and systematization. The alleged use of material from the “Moralized Ovid” in sermons suggests that these interpretations could have been accepted by the audience and easily understood, at least they would not have met with significant objection, since they reflected existing stereotypes. Therefore, in a sense, Berchorius's treatise can be considered as a kind of encyclopedia of medieval worldview.

3. Petrus Berchorius's Treatise “Moralized Ovid” in the Socio-Historical and Socio-Cultural Contexts

3.1. Anti-Judaism in the Treatise “Moralized Ovid” in the Context of Medieval Christian Anti-Judaic Polemics

The treatise “Moralized Ovid”, as we have already noted in the Introduction, has a pronounced social specific, manifested in criticism of certain groups of the population: Jews, women, representatives of secular and church authorities. R. Levine first drew attention to this, emphasizing in his 1989 study that Petrus Berchorius, in comparison with the anonymous author of the poem “Ovide moralisé” in Old French, speaks in a much sharper tone about Jews and women.²⁶⁰ The question of the socio-historical context of Berchorius’s work is raised by J. Chance, saying that the “political reading of myth” distinguishes the treatise against the general background of medieval mythography; the criticism of those in power and women contained in the treatise is explained by the circumstances of life and the personality of the author.²⁶¹ L. V. Evdokimova hypothesizes about Berchorius’s possible sympathy for the Franciscan order in their dispute with the pope on the issue of the poverty of Christ and the apostles.²⁶² We tend to agree with B. Smalley's assessment: Petrus Berchorius is more of a “satirist” than an autobiographer.²⁶³ From our point of view, in his work he does not express his own positions, but presents a stereotypical, devoid of individual features, a generally accepted picture of social reality.

However, the anti-Judaism of the treatise “Moralized Ovid” has its own specifics. An important methodological aspect of its consideration is the separation of allegorical interpretations from moral ones. The former refer to the events of the biblical history and to the “life of the Christian soul”, the latter mean criticism of the stereotypes of everyday life. Petrus Berchorius mentions the Jews exclusively in the first — allegorical — context. For him, the Jewish people are not an element of everyday life, but a collective character

²⁶⁰ Levine R. Exploiting Ovid: Medieval Allegorizations of the “Metamorphoses”. P. 197–213.

²⁶¹ Chance J. Medieval Mythography, Volume 2: From the School of Chartres to the Court at Avignon, 1177–1350. P. 365–366; 322–325; 333–334.

²⁶² Evdokimova L. V. *Ovidius Moralizatus* by Pierre Bersuire: Target Audience, Exegetical and Ideological Context. P. 58–59. (*In Russian*).

²⁶³ Smalley B. English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century. P. 261.

of the New Testament events: the Jews did not recognize, did not accept, crucified Christ, and were punished for this by scattering. In the treatise of Berchorius there are no hints of popular medieval accusations against Jews: the desecration of hosties, the ritual murder of Christian children, and so on.

Nevertheless, Berchorius's *interest* in this topic is due, in our opinion, to the socio-cultural situation contemporary to him. Having returned in 1315, with the permission of Louis X, from exile in 1306, the Jewish population of France experienced constant pressure, which resulted in concrete actions against them from the Christian society and the authorities: the blood libels and executions; the “Shepherds’s Crusade” of 1320; the accusation of poisoning wells in 1321.²⁶⁴ As J. Cohen notes, by 1334 there were practically no people professing Judaism in France.²⁶⁵ But the memory of them, of course, was alive and formed an element of cultural life.

The “Jewish people” is mentioned by Berchorius already in one of his interpretations of the plot about Lycaon from the first chapter of “Metamorphoses”: “It seems that Lycaon is rightly understood as the Jewish people. After all, it is known that the highest Jupiter — the Son of God — descended to earth, taking human form through the Incarnation of God. /.../ He wished to personally visit the house of Lycaon, that is, the Jewish people. But since the said people had prepared a deathbed for him (no doubt, this is the cross where they wanted to give him death), he was turned into a wolf. For the Jews, of course, became like wolves, running and wandering [from place to place], because they tried to put the Son of God to death”.²⁶⁶ The motif of the wandering of the Jews was embodied in medieval literature and art in the figure of Ahasuerus, doomed to eternal exile because, according to the legend, he refused to help Jesus on his way to Golgotha.

²⁶⁴ Dubnov S. M. The History of Jews in Europe: From the Beginning of Their Settlement to the End of the 18th Century: in 4 Volumes. Vol. 2. M.: Bridges of Culture, 2003. P. 207–211. (*In Russian*).

²⁶⁵ Cohen J. The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism. Ithaca, London: Cornell University Press, 1982. P. 186.

²⁶⁶ Bersuire Pierre. Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus. P. 38. “Recte Lychaon videtur fuisse populus iudaeorum. Constat enim quod summus Iuppiter dei filius assumpta humana imagine per incarnationem ad terram noscitur descendisse. /.../ Domum Lychaonis id est populum iudaeorum voluit personaliter visitare. sed quia dictus populus eidem praeparavit lectum mortis scilicet crucem ubi eum voluit morte ferire: ideo mutatus est in lupum: quia scilicet facti sunt iudaei fugaces & vagabundi ad modum lupi propter mortem quam dei filio attemptaverunt”.

The theme of the rejection of the incarnate Christ by the Jewish people is found quite often in the treatise of Berchorius. The interpretation of the story of Actaeon, turned into a deer by Diana and torn to pieces by his own dogs, is as follows: “This Actaeon denotes the Son of God, who, together with his fellow travelers, that is, the patriarchs and prophets, ruled over many dogs, that is, the Jewish people, which may initially be called dogs because of [their] violent cruelty. /.../ But having changed in this way, he was not recognized by his dogs, that is, by the Jewish people, and by his companions, that is, by the high priests. /.../ On the contrary, his comrades, that is, the high priests, stirred up the people against him and eventually killed him”.²⁶⁷

It is important to note that we do not find such an interest in the Jews either in the “Allegories” of Arnulf of Orléans, nor in the “Ovid's Veils” by John of Garland, nor in other mythographies of the 12th – early 13th centuries (such as the “Third Vatican Mythographer”, for example), nor in earlier mythographic writings of the Middle Ages. Arnulf of Orléans, for example, offers the following interpretation of the above-mentioned story of Actaeon: “It is obvious that the hunter Actaeon, in the middle of the day, that is, in the middle of his own life, saw naked Diana, that is, realized that hunting is naked, that is, destructive [occupation]. /.../ But although he escaped the danger of hunting, he still did not stop loving dogs, for feeding which he spent almost all his money in vain. So, for this reason, he was torn apart by his own dogs”.²⁶⁸

This interpretation, which goes back to the “Mythologies” of Fulgentius (III, 3), was drawn by Arnulf, probably from the “Third Vatican Mythographer” (7.3).

Berchorius's interpretation of the myths about Lycaon and Actaeon is united by a common explanation: myths are interpreted as an allegory that the Jews did not recognize or did not accept Jesus Christ. The Christian faith, rejected by the “chosen” people, was passed on to the pagans, who “gratefully” accepted and preserved it. These motives are

²⁶⁷ Ibid. P. 66. “Iste Acteon significat dei filium: qui una cum comitibus suis id est patriarchis & prophetis canes plurimos id est iudaeorum populum gubernavit qui propter rabiem crudelitatis dicti canes a principio potuerunt. /.../ Sed sic mutatus a canibus suis id est a populo iudaeorum: & a suis comitibus id est principibus sacerdotum: non fuit cognitus: /.../ immo comites eius. id est principes sacerdotum populum contra eum excitaverunt: & ipsum finaliter occiderunt”.

²⁶⁸ Arnolfo d’Orléans. Un cultore di Ovidio nel secolo XII. P. 208. “Re vera Acteon venator de media die id est de medio sue etatis vidit Dianam nudam id est consideravit venationem nudam esse id est inutilem. /.../ Sed cum periculum venandi fugeret affectum tamen canum non dimisit. Quos inaniter pascendo fere omnem substantiam perdidit. Ob hanc ergo causam a canibus suis fuit dilaceratus”.

repeated more than once in the work. Interpreting the myth of the birth of Bacchus, which was taken by Jupiter from the deceased Semele and handed over to the education of the Nysean nymphs, Berchorius writes: “This Bacchus, that is, the virtue of faith, was taken away from [Semele] and given to the Nysean nymphs, that is, pagans. And indeed, God the Father took away the Catholic faith from the Jewish people, and entrusted it to the pagan people, who willingly accepted it, covered it and decorated it with evergreen ivy, that is, with the philosophy and knowledge of the pagans. Therefore, the pagans have since devoted ivy, that is, their philosophical studies, to Bacchus, that is, faith. Matthew, 21:43”.²⁶⁹

The story of Philemon and Baucis is understood in a similar way in the treatise: they represent the pagans, who were the only ones who accepted Jupiter and Mercury, that is, God the Father and God the Son, while everyone else in the city, that is, the Jews, rejected them.²⁷⁰ Berchorius not only comments here on the history of the Incarnation of God, but also indirectly justifies his own interest in ancient mythology.

The theme of the Jewish people who did not accept Christ is touched upon in another important work for the mythographic tradition, written, like Berchorius’s work, in the first half of the 14th century in France — the anonymous poem “Moralized Ovid” (“Ovide moralisé”) in Old French. The central theme of the interpretations presented in the poem is the theme of the Incarnation of God.²⁷¹ Accordingly, references to the Jewish people who crucified Christ are quite common in this work. Actaeon, torn to pieces by his own dogs, for example, is interpreted as Christ, killed by the Jews (3604–3669).²⁷² Berchorius, as we have mentioned above, had this poem in mind when working on one of the editions of his work. At the same time, we can not speak about the complete identity of the interpretations of this topic in both works: Berchorius’s interpretations are more

²⁶⁹ Bersuire Pierre. *Reductorium morale*, liber XV, cap. ii–xv: *Ovidius moralizatus*. P. 68. “Bacchus autem iste id est virtus fidei ab ipsa est sublatus: & nymphis nyseidibus id est populis gentilibus est traditus: et commissus Constat enim quod deus pater fidem catholicam a populo iudaeorum abstulit: ipsamque gentili populo commisit: qui ipsam gratanter recepit & hedera semper virenti id est philosophia & gentiliū scientia ipsam vestivit & ornavit. Ita quod ex tunc ipsa gentilitas ipsi Baccho id est fidei: suam ederam id est suas philosophicas scientias dedicavit. Mathei.XXI”.

²⁷⁰ *Ibid.* P. 132.

²⁷¹ Levine R. *Exploiting Ovid: Medieval Allegorizations of the “Metamorphoses”*. P. 198–199.

²⁷² *Ovide moralisé: Poème du commencement du quatorzième siècle*, Vol. 1 / ed. C. de Boer. Amsterdam: Johannes Muller, 1915. P. 295.

extensive, diverse and (as R. Levine notes) much less lenient towards the Jewish people than those presented in the poem.

The significant interest of the anonymous author of the poem “Ovide moralisé” and Petrus Berchorius in the Jews, in comparison with the mythographic works of their predecessors, is explained, in our opinion, by the relevance of this topic for France in the middle of the 14th century, associated with the gradual deterioration of attitudes towards Jews in medieval Europe after the 4th Lateran Council of 1215. As G. Grets notes, it is the pontificate of Innocent III, who convened this council, that is the starting point and ideological basis for the full-scale and systematic persecution of Jews in medieval Europe.²⁷³ According to S. M. Dubnov, “unorganized Judophobia of the 12th century /.../ was replaced in the 13th century by organized Judophobia”.²⁷⁴ The strong Catholic Church of the first half of the 13th century sought to unite the territories under its control under its authority, creating an ideological basis for all-Christian unity, in which the Jewish population no longer has a place.²⁷⁵ In addition to the approval of a special Jewish sign at the 4th Lateran Council, the first half of the 13th century was marked by the emergence of two monastic orders — Dominicans and Franciscans — which were directly involved in the activities of the Inquisition.²⁷⁶ According to J. Cohen, the radicalization of church policy towards Jews since the 13th century has been associated precisely with the activities of mendicant orders.²⁷⁷ The latter fact is especially important for us, given Berchorius's Franciscan past, which undoubtedly influenced his views.

In general, in relation to the Jews of the theologians of the Middle Ages, two main points can be distinguished: the Jews, who are in a subordinate position in relation to Christians, were thereby supposed to demonstrate the truth of the Catholic faith (for example, one of the symbols of the victory of Christianity over Judaism should be the

²⁷³ Grets G. History of the Jews from the Earliest Times to the Present Day in 12 Volumes. Vol. 8 / ed. by V. Shervinskij. M.: V. Sekachev Publ., 2010. P. 21. (*In Russian*).

²⁷⁴ Dubnov S. M. The History of Jews in Europe: From the Beginning of Their Settlement to the End of the 18th Century. P. 8. (*In Russian*).

²⁷⁵ Grayzel S. The Church and the Jews in the XIII Century: A Study of their Relations During the Years 1198–1254, Based on the Papal Letters and the Conciliar Decrees of the Period. N.Y.: Hermon Press, 1966. P. 83.

²⁷⁶ Grets G. History of the Jews from the Earliest Times to the Present Day. P. 26–27. (*In Russian*).

²⁷⁷ Cohen J. The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism. P. 32.

“Cain sign”²⁷⁸). At the same time, the church did not give up the hope for “repentance and conversion” of the Jews. Aurelius Augustine, as J. Cohen emphasizes, did not remove Jews from the Christian world, assigning them a certain role — to be the keepers of the Old Testament tradition, which in itself guaranteed their survival among Christians.²⁷⁹ Thomas Aquinas wrote: “... from the observance by the Jews of their rites, in which our faith is figuratively represented, the good happens that we receive evidence of our faith from enemies and, as if in images, what we believe appears before us. And therefore the Jews, as far as their rites are concerned, should be tolerated”.²⁸⁰

Thus, it was recognized that it was necessary to “tolerate” the existence of Jews alongside Christians until the “end of time”, when a “miracle” of their conversion to the Christian faith occurred, which would be a harbinger of the second coming of Christ.²⁸¹ Paul also wrote about this in Romans, 11:25–26: “... the bitterness has occurred in Israel partly, until the full number of Gentiles has entered; and so all Israel will be saved...”.

The theological hope for the adoption of Christianity by the Jews at the end of time was reflected in the treatise “Moralized Ovid” in an allegorical interpretation of the plot about Tiresias, who was alternately both a man and a woman. Ovid tells us that Tiresias struck the copulating snakes with a staff, after which he assumed a female form. Seven years later, he struck the same snakes again, regaining his former appearance. Petrus Berchorius interprets this story as follows: Tiresias symbolizes the “Jewish people” who “did not want to recognize the copulating snakes”, that is, the God-human nature of Christ, and turned into a “woman” for this, that is, fell into an “imperfect state”. In the context of the topic under consideration, the following passage of the “Moralized Ovid” is especially important: “Therefore, I affirm that this Tiresias, that is, the Jewish people, fell away from the male state, that is, from the virtue of faith and [from] perfection, and was changed into a female state, that is, into an imperfect and inconstant race. Thus, it is necessary that they remain in the feminine, that is, in an imperfect state for seven years,

²⁷⁸ Dubnov S. M. The History of Jews in Europe: From the Beginning of Their Settlement to the End of the 18th Century. P. 6. (*In Russian*).

²⁷⁹ Cohen J. The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism. P. 21.

²⁸⁰ Thomas Aquinas. The Sum of Theology. Vol. 5: The First Part of the Second Chapter. Questions 1–46. Russian-Latin Bilingual Edition / transl. from Latin, ed. by N. Lobkovicz, A. V. Appolonov. M.: KRASAND, 2015. P. 135. (*In Russian*).

²⁸¹ Baron S. W. A Social and Religious History of the Jews in 18 Volumes. Vol. 9 / transl. from Eng. By L. Chernina. M.: Knizhniki [The Scribes], 2021. P. 19. (*In Russian*).

that is, until the end of time. And yet it is said that this people will see the serpents and believe in the double nature of Christ and will strike and cause [Christ] himself to worry with tears and penitent prayer. And it will happen that this people will turn into a man again, that is, they will become virtuous and faithful, and will return from [the state of] female imperfection (*ex malicia foeminea*)”.²⁸²

Since the 13th century, the church's attitude towards Jews has become less tolerant. This was due to a campaign to discredit the Talmud, initiated by Pope Gregory IX and his successor Innocent IV.²⁸³ The religious practices of Rabbinic Judaism are beginning to be criticized, which has called into question the very right of Jews to be inside the Christian world.²⁸⁴ From the point of view of the church, Jews cease to be carriers of the authentic Old Testament tradition and perform their functions, and therefore can no longer be considered as members of the “Body of Christ”.²⁸⁵ A special place in the dissemination of this approach was occupied by mendicant orders, which are beginning to actively interfere in the internal life of Jewish communities, insisting on censorship of the Talmud and attempting violent sermons in synagogues.

J. Cohen reports in his research on the existence of a special tradition of Christian thought, which saw its main goal in the “liberation” of Christian society from representatives of Talmudic Judaism: either by converting them to Christianity, or by exile. One of the most prominent representatives of this trend were Dominicans Raymond de Peñaforte, Raymond Martini and Pablo Christiani, who proposed a mission program among Jews, which included attempts to refute rabbinic texts.²⁸⁶

Unlike Augustine, who guaranteed Jews security within the Christian world, representatives of this “school” and their followers, such as the Franciscan Nicholas of Lyra, believed that since Jews allegedly ceased to adhere to the Old Testament tradition,

²⁸² Bersuire Pierre. *Reductorium morale*, liber XV, cap. ii–xv: *Ovidius moralizatus*. P. 68–69. “Ideo dico quod iste Tyresias id est populus iudaeorum a virili conditione id est a fidei virtute & perfectione cecidit & in naturam foemineam id est in gentem imperfectam & instabilem mutatus fuit: ita quod per septennium id est per universitatem temporum: ipsos in foemineo statu id est imperfecto persistere oportebit. Veruntamen iste populus praedictos serpentes videbit & duplicem Christi naturam credet ipsumque lachrymis & oratione poenitendo percutiet & movebit. Et sic fiet quod populus iste in virum iterum convertetur id est virtuosus & fidelis efficietur & ex malicia foeminea revertetur”.

²⁸³ Chazan R. *Reassessing Jewish Life in Medieval Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 151–152.

²⁸⁴ Cohen J. *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*. P. 96–97.

²⁸⁵ *Ibid.* P. 256.

²⁸⁶ *Ibid.* P. 168–169.

having developed some “new” teachings, they could no longer enjoy the favor of the Christian authorities and the church.²⁸⁷ Raymond Martini's position was that the Jews rejected their own Law and the Prophets who pointed to Christ; that is, they were not just “blind”, but “malicious in their stubbornness”.²⁸⁸ Raymond de Peñaforte also argued that since Talmudic Judaism has “perverted” the Old Testament tradition, it has no place in modern Christian society.²⁸⁹

The second pope of the Avignon period, John XXII, adhered to an ambivalent policy towards Jews: not allowing direct violence against them, he insisted that they should be in a subordinate position and in isolation; it is also known that he initiated the burning of the Talmud in 1321.²⁹⁰

Given the increased interest of the church of the 13th – 14th centuries in Jews, especially among monastics, it is not surprising that plots on such a topic are found everywhere in the documents of this period. Berchorius's “Moralized Ovid” was no exception. However, despite the frequent mentions of the Jewish people in the text of the treatise, Berchorius did not set out to criticize contemporary Judaism, although, of course, any manifestations of anti-Semitism were directed against contemporary Jews, since they were projected on them. Unlike such authors as Raymond de Peñaforte, Raymond Martini, Nicholas of Lyra and others, Petrus Berchorius does not remove Jews from the Christian world. Following the logic of Augustine, he still hopes for their “conversion” at the “end of time”, thereby confirming their right to be members of the mystical “Body of Christ”.

3.2. Specifics of Moral Interpretations in Berchorius's Treatise: Social Criticism of Everyday Reality

Pope Gregory I the Great, who set himself the task of propagating Christianity among yesterday's representatives of barbaric paganism, wrote about the need for a differentiated attitude towards the flock: high theology was intended for the top clergy

²⁸⁷ Ibid. P. 170.

²⁸⁸ Ibid. P. 145.

²⁸⁹ Ibid. P. 164.

²⁹⁰ Stow K. Popes, Church, and Jews in the Middle Ages: Confrontation and Response. Burlington, VT: Ashgate, 2007. P. 290–291.

and educated people, and for the broad masses “a sermon is necessary, which should have been as simple and intelligible as possible”.²⁹¹ The work of Gregory the Great “Dialogues” had a noticeable influence on medieval hagiographic literature and formed the basis of many works of this kind, in particular, the “Golden Legend”.²⁹² The lives of saints that gave people an example of a righteous life and satisfied the thirst for a miracle are becoming widespread.²⁹³ V. I. Ukolova notes that, unlike representatives of antiquity, the creators of European Christian culture addressed in their writings not to representatives of the intellectual elite, but to the “common people”, thereby demonstrating a completely new type of world outlook and worldview.²⁹⁴ E. Auerbach connects this with the reassessment of the rhetorical “low” style in Christian culture (the phenomenon of “sermo humilis”): in the light of Christ's sacrifice on the cross, the most seemingly insignificant events, episodes of everyday reality (*such as the girding of Christ with a towel; our example. — K. K.*) rise to a universal scale, acquire a universal character. Simply put, it becomes possible to talk about great things in simple language, which the Romans did not know about. Hence the similarity of the style of preaching to everyday speech.²⁹⁵

In the 11th century, the phenomenon of *exempla*²⁹⁶ emerged within the Cistercian order, which had a certain influence on Christian homiletics. J. L. Goff characterized “*exemplum*” as “a short story presented as true and intended to be included in any speech (usually a sermon) in order to convince the audience with the help of a saving lesson”.²⁹⁷ Initially, the recording of “examples” was not conducted for the purpose of preaching among the masses of believers. In the period from the 11th to the 12th centuries, *exempla* were collections of anecdotes describing not quite ordinary (with the intervention of the miraculous) episodes from the lives of monks and ordinary people. These stories were

²⁹¹ Ukolova V. I. Ancient Heritage and Culture of the Early Middle Ages (Late V – mid. VII century). P. 186. (*In Russian*).

²⁹² Ibid. P. 194.

²⁹³ Ibid. P. 186–187.

²⁹⁴ Ibid. P. 195.

²⁹⁵ See: Auerbach E. Historical Topology / transl., pref. by D. S. Kolchigin; ed. by F. B. Uspenskij. M.: YaSK Publ., 2022. P. 249. (*In Russian*); and the chapter “sermo humilis” as a whole.

²⁹⁶ See: Kislin K. B. Specificity of Interpreting Ancient Stories in Medieval Exempla // Manuscript. 2019. Vol. 12, No 11. P. 215–219. (*In Russian*).

²⁹⁷ Mula S. Medieval Cistercian Exempla Between Literature and History // St. Tikhon’s University Review. Series III: Philology. 2013. No 3 (33). P. 115. (*In Russian*).

mostly distributed in the monastic environment (especially among Cistercian monks) and were intended to provide brothers in the order with positive examples of service and behavior within the order.

The first known collection of Cistercian *exempla* is considered to be the “Collection of Examples and Miracles of Clairvaux”, written between 1165 and 1174 by Prior John.²⁹⁸ The Cistercian Adam of Perseigne wrote, around 1187, that a conversation with the monks of the order for their instruction “should be conducted about spiritual things, that is, about the mysteries of Scripture or about examples from the lives of saints. /.../ And he should preach this only by borrowing examples from the Holy Scriptures, or by his own examples, showing the narrow and difficult road leading to life”.²⁹⁹

The further development of the “examples” is connected, firstly, with their reinterpretation by members of the Cistercian order, and, secondly, with the reception of *exempla* by mendicant orders (Franciscans and Dominicans) and their inclusion in the preaching to the laity since the end of the 13th – beginning of the 14th centuries. The opening of the Cistercian College of St. Bernard in Paris in 1237 played an important role in the transition from the instruction of monks within one order to mass preaching. As V. V. Smirnova points out, this college, “to which monks of different abbeys were sent to study theology, can be considered a symbol of that new spirituality, which brings to the fore the type of a learned monk. /.../ At the same time, since the 13th century Cistercians have been taking an increasingly active part in pastoral ministry, including preaching to the laity”.³⁰⁰

One of the most studied collections of *exempla* at the moment is the “Dialogue on Miracles” (“Dialogus miraculorum”), written at the beginning of the 13th century by Caesarius of Heisterbach. His work was intended to instruct brothers in the order, but the plots contained in the treatise are further reinterpreted by Franciscan and Dominican monks and introduced by them into their own collections of “examples” intended for preaching. It is important to emphasize that such a reception did not raise the question of

²⁹⁸ Ibid. P. 117.

²⁹⁹ Ibid. P. 115–116.

³⁰⁰ Smirnova V. V. Cistercian Exempla of the Late Middle Ages: From History to Rhetoric // St. Tikhon’s University Review. Series III: Philology. 2013. No 3 (33). P. 107. (In Russian).

the truth of such stories: “A novice who heard /.../ a story from his mentor, a monk reading a collection, or Caesarius of Heisterbach did not ask the question “whether this story is true”, but “what does it mean for me and for my order””.³⁰¹ Thus, it is precisely those moral lessons that can be learned from these examples-anecdotes that become the main purpose of their dissemination.

At the end of the 13th – beginning of the 14th century, we can already talk about the penetration of ancient material into the *exempla*. In particular, mythological plots are used in the treatise “Deeds of the Romans” (“Gesta romanorum”; the author, year and place of writing are unknown, probably the end of the 13th century, England or France). The essay is a collection of short example stories followed by an allegorical interpretation of the plot or the persons acting in it. In the one hundred and fifty-sixth “example”, the author tells a well-known legendary story of how Achilles hid during the Trojan War, at the instigation of his mother, in the palace of King Lycomedes among his daughters, pretending to be a woman, since it was predicted that while he was alive, Troy would not fall. Having discovered the deception, Ulysses equipped a ship loaded with gifts towards the kingdom of Lycomedes, among which was a magnificent set of weapons. Achilles, seeing the sparkling sword, could not stand it, took it in his hand and made several elegant pas. Having exposed himself in this way, he was captured. An allegorical interpretation of the story is proposed, where Ulysses symbolizes Christ, Achilles — the Holy Spirit, Troy — hell, and so on.³⁰²

Allegorical and moral interpretations of the ancient mythological plots are found in a large number of other collections of “examples” of the 13th – 14th centuries, such as the Cistercian collection of the 13th century “Milky Moisture”, the treatise of the Italian preacher of the 14th century Jacopo Passavanti “The Mirror of True Penitence”, in the works of the English preacher of the 14th century John Bromyard and other works of this kind.

Since the second half of the 13th century, after the 4th Lateran Council and the establishment of mendicant orders, preaching activity has intensified among the

³⁰¹ Mula S. Medieval Cistercian Exempla Between Literature and History. P. 121. (*In Russian*).

³⁰² Gesta romanorum / ed. H. Oesterley. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1872. P. 537.

uneducated segments of the population of medieval Europe. At the same time, the *exempla* collections were often used to prepare for the sermon or directly during it.³⁰³ The brightness of the images offered to the audience was of great importance. There is a new type of sermon — “sermo modernus” — a sermon for the “common people”, “popular sermon”.

M.-A. Polo de Beaulieu writes: “Like a big screen, the sermon became the “mass media”, especially since the 13th century, when the papacy decided to fight superstitions and heresies with the help of a “new word” entrusted to specialized orders: mendicant brothers, mainly Dominicans and Franciscans”.³⁰⁴ We have received evidence of preachers’s complaints about their flock, that preferred the brightness of the narrative to serious monotony. The preacher Gerard of Lunel wrote: “They prefer to listen about Roland or Olivier rather than about God, and this is unfair, because the death of Christ is as dramatic as the death of Roland. And yet, many sympathize with Roland, not with Christ”.³⁰⁵ Legends about King Arthur were also widely popular. Apparently, the preachers generally handled their material quite boldly: everything that could be useful was used in the sermon. For example, the 14th-century Dominican preacher Jacopo Passavanti in his main work “Mirror of the True Repentance” actively referred to both Christian (Augustine, Jerome, John Chrysostom, Isidore and others) and ancient authors (Plato, Cicero, Seneca, Terentius, Ovid, Apuleius and others).³⁰⁶

The practical purpose of compiling *exempla* was stated, for example, by Humbert of Romans (13th century), who “more than once pointed out that the preacher should be guided by considerations of usefulness and effectiveness when choosing “examples””.³⁰⁷ The fourteenth-century English preacher John Bromyard also wrote that “*exemplum* is needed not by itself, but for its meaning”.³⁰⁸ Thus, the compilers of the collections for

³⁰³ Polo de Beaulieu M.-A. Visual Images of the Medieval Sermon // St. Tikhon’s University Review. Series III: Philology. 2014. No 3 (38). P. 152. (*In Russian*).

³⁰⁴ Polo de Beaulieu M.-A. Visual Images of the Medieval Sermon. P. 151. (*In Russian*).

³⁰⁵ Gurevich A. Ya. Culture and Society of Medieval Europe through the Eyes of Contemporaries. M.: Iskusstvo [The Art], 1989. P. 70. (*In Russian*).

³⁰⁶ Toporova A. V. Lo Specchio Della Vera Penitenza (Mirror of the True Repentance) by Jacopo Passavanti: On the Boundaries of the Medieval Sermon as a Genre // Bulletin of the Russian academy of Sciences: Studies in language and literature. 2011. Vol. 70, No 3. P. 39. (*In Russian*).

³⁰⁷ Polo de Beaulieu M.-A. Exempla Collections in Vernacular Languages: New Audience? New Functions? // St. Tikhon’s University Review. Series III: Philology. 2013. No 3 (33). P. 76. (*In Russian*).

³⁰⁸ Cit. by Gurevich A. Ya. Culture and Society of Medieval Europe through the Eyes of Contemporaries. P. 23. (*In Russian*).

preaching focused on the needs of an ordinary representative of the medieval society of his time. This explains the brightness and imagery of the “anecdotes” given in these works. As M.-A. Polo de Beaulieu notes, the demand for the genre of “examples” in medieval preaching “was due to the ideological simplicity of the content, and rather social than religious morality, useful for all laypeople”.³⁰⁹

The most significant moment for us in the context of the history of medieval *exempla* is that their authors appeal to everyday reality, turning everyday situations from people's lives into a narrative that requires interpretation, using these situations as a pretext for moralization. The existence of this tradition in the analysis of moral interpretations in the treatise of Petrus Berchorius must inevitably be taken into account. Unfortunately, at the moment there are no studies on this issue. However, Berchorius's interest in everyday images and situations obviously corresponded to the course of the Catholic Church to appeal to the broad masses of ordinary believers, taken back in the time of Gregory the Great. Within the framework of this study, it is impossible to consecrate in any detail the question of the influence of medieval *exempla* on the “Moralized Ovid”, just as it is impossible to ignore this topic. Let us confine ourselves to a small analysis of one of the most significant collections of “examples” — the “Deeds of the Romans”, — noting some common features with the work of Berchorius. The coincidence of many themes and motives in both works can be explained by the similarity of the ideological attitudes of their authors, since they were both in a single socio-cultural space.

In historiography, there is an erroneous assumption that the author of the treatise “Deeds of the Romans” was Petrus Berchorius. For the first time, the editor of the treatise F. Madden tried to substantiate it in detail back in 1838 (before that, some other researchers held a similar opinion).³¹⁰ The similarity of style, subject and method, as well as the general range of sources were indicated as the grounds for such a conclusion. Currently, this opinion is considered to be refuted. Firstly, as E. A. Baker rightly notes,

³⁰⁹ Polo de Beaulieu M.-A. *Exempla Collections in Vernacular Languages: New Audience? New Functions?* P. 85. (*In Russian*).

³¹⁰ *Gesta Romanorum: Entertaining Moral Stories* / transl. from Latin by C. Swan; a pref. by E. A. Baker. London: George Routledge & Sons; N.Y.: E. P. Dutton & co. 1905. P. viii.

the use of the same sources, in view of their general prevalence, is not a strong argument in favor of sole authorship;³¹¹ but rather, we add from ourselves, speaks in favor of the existence of some tradition. Secondly, the indicated “similarity of style” of both works is questioned. In our opinion, the form is more similar, but not the style. Both works offer a certain story with its subsequent interpretation, but Berchorius offers various ways of reading the same plot, which the author of the “Deeds of the Romans” never does. The anonymous author has allegorical interpretations much more often than Berchorius, compared with moral ones, it seems that the stories themselves told by the author, and not their interpretation, are of greater interest to the researcher, and Berchorius has the opposite. In addition, the grammatical organization of the works differs. This can be seen at least on the example of the use of introductory words and stable phrases. Thus, Berchorius says: “vel dic” (“or say”); “sic vere accidit quod” (“it really happens that...”); “istud patet in ...” (“this is obvious in the case of...”) and so on, but the characteristic of an anonymous author is that he begins almost every moralization with “carissimi” (“most gracious!”). In general, the “Deeds of the Romans” are written in a more literary and complex language, compared with the schematic, formulaic style of Berchorius.

H. Oesterley, rejecting the theory of Berchorius’s authorship, believes that the treatise was rather written in England at the very end of the 13th century and later penetrated to the continent.³¹² Boccaccio used some stories from the “Deeds of the Romans” for his “Decameron”, which makes it possible to establish as the upper date of writing 1348–1358.³¹³ The researchers note that initially the text served the tasks of moralization, but soon an entertainment function came to the fore.³¹⁴

M. E. Grabar’-Passek devoted a separate chapter of her monograph “Antique Plots and Forms in the Western European Literature” to the “Deeds of the Romans”.³¹⁵ The researcher calls the treatise “the last result of the authentic Middle Ages, which has not

³¹¹ Ibid.

³¹² Ibid. P. x.

³¹³ Ibid. P. vii.

³¹⁴ Ibid. P. vi.

³¹⁵ See: Grabar'-Passek M. E. *Antique Plots and Forms in the Western European Literature*. P. 229–240. (*In Russian*).

yet been touched by the critical trends of humanism, the Reformation and the Italian Renaissance”.³¹⁶

The stories told by the anonymous author of the “Deeds of the Romans” are often anecdotes in the classical sense of the word. Thus, in the ninety-first story, it is said about the emperor Pliny, who, dying, decided to transfer the kingdom to one of his three sons, namely, to the one of them who would be the laziest. The first boasted to his father that he was so lazy that one day, sitting by the fire, he set fire to his toe, but did not even move. The second told that once his throat was tied with a rope. He had a sword in his hand, but he didn't want to cut it. The argument, as it usually happens, was won by the third son, who not without pride reported that one day he was lying on his back and water dripped directly into his eyes from above; although he could have gone blind, he did not change the position of his body. The interpretation of the story is quite simple: the father symbolizes the devil, and the sons represent the sinners of different kinds.³¹⁷

The story fifty-nine says that Emperor Jovinianus was so proud that he provoked the wrath of heaven. One day, while hunting, he left his companions to swim in a cool spring. While he was away, an evil doppelganger stole his clothes and took his place. Eventually, after long misadventures, not recognized by anyone, even his own wife, Jovinianus repented of his sin and was restored to royal dignity. Because his double was an angel specially sent to earth to carry out this mission.³¹⁸

Sometimes the plots given are very close to the genre of *fabliaux*, as in the one hundred and twenty-sixth story, in which a young Roman Papirius was present at the meeting where the question was decided: which is better, for a woman to have several husbands, or vice versa. He had the temerity to tell his mother about it, who did not hesitate to come to the next meeting herself, surprising everyone with her tactlessness, demanding to approve the first option.³¹⁹

³¹⁶ Ibid. P. 240.

³¹⁷ See: *Gesta Romanorum: Entertaining Moral Stories*. P. 216.

³¹⁸ See: Ibid. P. 159–165.

³¹⁹ See: Ibid. P. 271–272; for more examples see: Grabar'-Passek M. E. *Antique Plots and Forms in the Western European Literature. (In Russian)*.

Thus, the reduced, humorous tone of the narrative was by no means alien to the church authors. Sometimes the stories being told are on the edge of decency, if do not cross it. As in the one hundred and eighty-first story, where adultery is discussed: “It is known that a certain king had a lion, a lioness and a leopard, whom he loved very much. But when the lion was absent, the lioness used to commit adultery with the leopard. And so that the lion would not feel the bad smell of treason [emanating] from her, she always bathed in a spring not far from the royal castle. The king often saw this, and after another betrayal on the part of the lioness ordered to close the spring. And the lion, who came and smelled the stink of betrayal, as if the judge, having considered all the circumstances of the case, personally killed her, as if she was brought by the court verdict”.³²⁰

However, this desire to speak with the world in the same “language” did not mean his full approval. In the treatise “Deeds of the Romans” we can notice a kind of dialectical process: the author's subtle understanding of everyday reality is adjacent to the condemnation of the world and its denial. Both tendencies persist in the treatise “Moralized Ovid”.

In the twenty-fourth story, the world appears in the image of a garden full of delights. Its creator, a certain magician, let in only “enemies and fools”, and then killed them, lulling their vigilance. The author offers the following interpretation: “Most gracious! This magician, with his creation, is the world, with its benefits and glory. He is called a magician because with his spells he leads many away [from the true path]. /.../ As soon as an insignificant person [enters this garden], he [begins] to passionately desire and covet those [benefits] that are contrary to the salvation of his soul. And much is given to him; and he sees that he has become rich and that he is in the best condition. But in the end, if he opens his palms, he won't find anything in them”.³²¹

³²⁰ *Gesta romanorum* / ed. H. Oesterley. P. 586. “Legitur, quod quidam rex habuit leonem, leenam et leopardum, quos multum dilexit. Leo vero cum absens esset, leena cum leopardo adulterium commisit. Ut vero leo fetorem adulterii in ea non sensiret, solebat semper balneare in fonte juxta castrum regis. Rex vero cum hoc sepius vidisset, quadam vice, cum leena adulterata fuisset, fontem jussit claudi. Leo vero veniens, et fetorem adulterii sentiens coram omnibus eam tanquam iudex per sententiam latam occidit”.

³²¹ *Ibid.* P. 321. “Carissimi, magus iste cum orto suo est mundus iste cum divitiis suis et gloria sua. Magus dicitur, quia per incantaciones suas multos seducit /.../. Statim miser homo appetit et concupiscit ea, que sunt contra salutem anime sue; et dantur ei multa, et credit ille bene ditari et in optimo statu esse, sed si aperiat manus ejus, nichil in fine inveniet”.

The forty-third fragment is a retelling of a famous legend about how a cleft opened in the middle of Rome. While the Romans were pondering what to sacrifice to the gods in order to close it, the brave Marcus Curtius threw himself into the abyss with his chariot. The following allegorical interpretation is proposed: “Most gracious! Rome stands for this world. In the middle, in the [very] center of it, is the underworld, which swallowed up countless people, which was opened [up to] the coming of Christ. Therefore, from the side of the gods, that is, from the prophets, we received a prediction that it will be closed as soon as the Virgin gives birth to a Son, who will fight against the devil for the human race, and with his Spirit and Divinity will descend to the underworld. However, you should know that it will open again if someone voluntarily wishes to open it through mortal sin”.³²² We notice in these two fragments familiar motives of the danger of the world and the futility of earthly goods and glory.

The closest to the worldview of Petrus Berchorius, in our opinion, is two hundred and thirty-seventh story (to which M. E. Grabar’-Passek has already drawn her attention). The three Sirens that led travelers astray symbolize three sins: greed, vanity and lust. It is this triad that occurs more than once in the treatise “Moralized Ovid”, as will be shown later, and has a special significance for Berchorius.

The anonymous author uses the image of the world as a raging ocean (note, by the way, that Berchorius interprets this story differently³²³): “An island in the sea is a world surrounded on all sides by bitter waters. Three Sirens are three things that incline to sin in the world: the flesh, the world and the devil. The three songs are pleasures, riches and honors. After all, the flesh passionately plays the lyre, the world diligently plays the kithara, the devil — high position and honors — sings with a human voice. The flesh says: you are immature and young, if you grieve yourself with remorse, you will ruin yourself. And the world convinces, saying: you are young, and therefore you must devote yourself to acquiring wealth in order to take care of [your] old age. The devil persuades

³²² Ibid. P. 342. “Carissimi, Rome mundum istum signat, in eujus medio est infernus in centro, qui erat apertus ante Christi nativitatem, et infiniti homines in eo ceciderunt. Unde a diis i.e. a prophetis recepimus responsum, quod numquam clauderetur, donec virgo pareret filium, qui pro genere humano contra diabolum pugnaret, et anima ejus, cum divinitate ad infernum descenderet. Unde scire debetis, quod numquam de cetero apertus erit, nisi aliquis voluerit voluntarie per peccatum mortale aperire”.

³²³ See: Bersuire Pierre. Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus. P. 96–97; Sirens are interpreted as the “soul forces” — reason, memory and will.

and sings, telling a person: you are noble and should not obey anyone; you are powerful and strong, and therefore no one will despise you. But from [all] these persuasions you must close your ear”.³²⁴

In general, both authors do not neglect day-to-day stories, feeling everyday life well, but treat the world with some apprehension. The main difference, perhaps, lies in Berchorius’s greater attention to the criticism of social vices. As we have already mentioned, it is the acute social orientation of the “Moralized Ovid” that distinguishes this text from the other mythographic works of the Middle Ages. The key to understanding the nature of this criticism is, in our opinion, the repeatedly encountered in the treatise idea of three *particularly dangerous* sins that have struck the author’s contemporary society, namely: greed, lust and vanity. All three sins are often mentioned comma-wise when some plot or image containing an element of the trinity requires interpretation: three pomegranate grains that Proserpine ate in Hades; three sons of Sleep; three apples that Hippomenes threw under Atalanta’s feet (usually through the depiction of those benefits of the world that they represent: “*deliciae, divitiae et honores*”; “pleasures, riches and honors”). From our point of view, if the social criticism of Petrus Berchorius contains, as suggested by J. Chance, the “autobiographical” element,³²⁵ then it lies in the fact that it is these three vices that occupy the most important place in his worldview.

The problem of representation of seven deadly sins in the culture of medieval Europe (and early modern times) is devoted to a collective monograph edited by R. G. Newhauser and S. J. Ridyard in 2012.³²⁶ Due to the fact that after the 4th Lateran Council, the sermon among the laity had to be conducted in a “language” that they understood, a description of various social groups appears in homiletic literature. R. G. Newhauser

³²⁴ *Gesta romanorum* / ed. H. Oesterley. P. 637. “*Insula maris est iste mundus qui undique circumdatur aquis amaritudinis. Tres syrene sunt tres qui in mundo sunt ad peccatum incitantia se, caro, mundus et dyabolus. Tria carmina sunt deliciae, divitiae, honores; cantat enim caro suaviter in lira, mundus curiose cum cithara, dyabolus, honores et excellentias in voce humana. Caro dicit: Juvenis es et adolescens si penitentia te affligeres teipsum interficeres. Persuadet enim mundus dicens: juvenis es et ideo debes vacare divitiis aggregandis ut provideas tibi contra senectutem. Dyabolus persuadat et cantat dicens homini, generosus es et non debes subesse aliquo: fortis es et potens et ideo non despiceris ab aliquo. Sed ab istis persuasionibus debes obturare aurem tuam*”.

³²⁵ Chance J. *Medieval Mythography, Volume 2: From the School of Chartres to the Court at Avignon, 1177–1350*. P. 329.

³²⁶ Newhauser, R. G., Ridyard, S. J. (eds.). *Sin in Medieval and Early Modern Culture: The Tradition of the Seven Deadly Sins*. Rochester, N.Y.: York Medieval Press, 2012. — 388 p.

draws attention to this and distinguishes clerics, representatives of secular authorities and women as separate social strata.³²⁷ Each of these groups was criticized for those vices that, according to the stereotype, were inherent in them (women — for the sin of lust, for example). We notice the same approach in Berchorius's treatise: these social groups are used by him to illustrate certain vices and, on the other hand, the very presence of these vices (that is, sins) gives him a reason to talk about the imperfection of the world. Thus, it becomes clear why Berchorius singled out these three vices, and did not build a classification of sins from "less serious" — carnal (gluttony, lust, laziness), to "more serious" — spiritual (greed, anger, vanity, envy), as did, for example, the Dominican monk Robert Holkot in his writings (1290–1349).³²⁸

Here are some examples to demonstrate the non-randomness of the author's choice and the repeatedly reproduced topos. In the story of Hippomenes and Atalanta, the golden apples thrown under the runner's feet are the three "temptations of the world": "Or say that this nymph is a soul that Hippomenes the devil does not cease to pursue with [his] temptations in order to possess her through vicious drives and take away from her the chastity of grace. However, sometimes she avoids sins by resisting [them] and resorting to good deeds. So the devil can't touch her. But when he sees that he is not able to surpass her, he has a habit of offering her three golden apples, that is, the three pleasures of the world, which are riches, sensual pleasures and honors. And thus, while the soul remains surrounded by these three [things], it necessarily slows down on the path of good deeds".³²⁹

The connection of worldly goods with the three sins is emphasized in the interpretation of the figures of the three sons of Sleep: "By these sons of Sleep Ovid means the threefold nature of the anxiety that the devil instills in the hearts of the sleeping

³²⁷ Newhauser R. G. Introduction. *Understanding Sin: Recent Scholarship and the Capital Vices* // R. G. Newhauser, S. J. Ridyard. (eds.). *Sin in Medieval and Early Modern Culture: The Tradition of the Seven Deadly Sins*. Rochester, N.Y.: York Medieval Press, 2012. P. 5.

³²⁸ Chance J. *Medieval Mythography, Volume 2: From the School of Chartres to the Court at Avignon, 1177–1350*. P. 311.

³²⁹ Bersuire Pierre. *Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus*. P. 156. "Vel dic quod ista nympha est anima quam diabolus hippomenes temptationibus persequi non cessat: ut ipsam per malas concupiscentias capiat: & pudiciam gratiae ipsi tollat. Ipsa tamen quandoque taliter per dissensum peccata fugit: & per bona opera currit quod ad ipsam diabolus non attingit. Sed pro certo quando videt quod ipsam superare non potest tria poma aurea id est tria mundi delectabilia scilicet divitias: delicias: & honores ipsi solet offerre: & sic dum circa ista tria anima solet vacare necesse habet a cursu bonorum operum se retardare".

of the world (through [their] disregard for their own lives). The first concern is about honors and titles, the second concerns is about sensual pleasures, and the third concerns is about earthly goods. Consequently, the first son comes to the proud and paints [them] images of human nobility, titles and honors, the splendor of the century: in clothes, in gestures, in the possession of servants and horse riding. And in accordance with the fact that there are also [people who] do not care too much about wealth or entertainment, the second son goes to the lustful, and shows them exclusively what relates to animals. /.../ The third son of Sleep comes to the greedy. It makes a person think about inanimate [things], mainly about gold, silver and gems”.³³⁰

The image of the world as a garden of delights is found in the interpretation of the history of Proserpine. Ceres agreed with Jupiter that her daughter would be able to get out of Hades on the condition that she would not eat anything while there. Proserpine “squeezed into her mouth” seven (at Ovid's³³¹) pomegranate grains, after which she tied herself to this place forever. It is very interesting that Petrus Berchorius changes the number of grains; apparently, precisely so that the story more closely matches his model: “Or say that hell is a world in which, it seems, there is such a custom that if someone eats its fruits, that is, [its] benefits, for pleasure, — he'll never get out of there. After all, those who in the garden of hell, that is, in the midst of worldly prosperity, eat three grains [of pomegranate], that is, the three-part good of the world, namely, sensual pleasures, riches and honors, are so enjoyed [in this garden] that because of love for him they cannot get out”³³². In this fragment, the tendency to deny the world with its “goods” and “sensual pleasures” is clearly visible — a typical motive for Berchorius.

³³⁰ Ibid. P. 161–162. “Vult Ovidius per hos tres filios somni intelligere triplex genus sollicitudinis quam immittit diabolus in corda dormientium mundanorum per negligentiam vitae suae. Prima sollicitudo est circa honores & dignitates: secunda circa voluptates tertia circa cupiditates. Primus igitur filius mittitur ad superbos qui eis effigiat de nobilitate humana: de dignitatibus & honoribus: de pompa saeculari: in vestitu: gestu: famulatu: et equitatu. Et isti quatenus tales sint non curant multum de divitiis vel voluptate Secundus filius mittitur ad libidinosos & non repraesentat nisi ea quae ad bruta pertinent. /.../ Tertius filius somni mittitur ad cupidos. Iste facit hominem cogitativum circa inanimata/maxime circa aurum: argentum: & terrae mineras”.

³³¹ See: Ovid. *Metamorphoses*. P. 115.

³³² Bersuire Pierre. *Reductorium morale*, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus. P. 96. “Vel dic quod infernus est mundus ubi talis videtur esse consuetudo quod si quis de fructibus eius id est de bonis eius per complacentiam gustaverit inde de caetero non exibat. Illi enim qui in viridario inferni id est in prosperitate mundi tria grana. id est tripartita mundi bona scilicet delicias: divitias: & honores comedunt. ita delectantur ibidem: quod ab amore eius extrahi non possunt”.

The interpretation of the story of the giant Typhoeus, who challenged the Olympian gods, for which they placed the island of Sicily (its ancient Greek name is Trinacria) on his chest, is close in essence to the previous one: “By this mighty giant, I mean the human soul, which is characterized by the desire to ascend to heaven, and as far as possible overcome those gods about whom in Psalms, 95:5: “all the gods of the nations are idols”. The Trinacrian kingdom, which takes its name from the three mountains, denotes a world in which there really are three mountains, namely, wealth, sensual pleasures and honors. So, I say that when the giant Typhoeus, that is, a courageous and unshakable spirit, wants to ascend to heaven and fight against the gods, that is, [against] demons, it happens that they seem unable to destroy him through mortal sin. [But] it often happens that they bring him down to the ground, that is, to worldly concerns, and seem to crush him with the three mountains mentioned above, that is, of course, with riches, sensual pleasures and honors, and load him with such a heavy burden of worldly concerns, that [completely] oppress him and leave him under [this] burden. And so they deprive him [of the opportunity] to ascend to heaven, that is, compassion and love”.³³³

The examples given are enough to conclude that the sins of lust, greed and vanity are not just singled out by Berchorius and united by him into a kind of triad, but that they, in their triune, are firmly rooted in the world, and being affected by these vices is its inherent property. Bearing in mind this position of Berchorius, we can better understand the nature of social criticism in the treatise “Moralized Ovid”.

3.3. Petrus Berchorius’s Criticism of the Image of a Woman in the Context of Everyday Life

To understand the attitude towards a woman expressed in the treatise “Moralized Ovid”, it is necessary to keep in mind the socio-cultural situation in which it was written.

³³³ Ibid. P. 91. “Per istum gigantem fortissimum intelligo animam humanam cuius proprium est velle coelum ascendere & istos deos de quibus inps. Dii gentium daemona: pro viribus expugnare. Trinacria regio quae sic a tribus montibus denominatur signat mundum in quo sunt tres montes id est tria mundana bona scilicet divitiae: delitiae: & eminentiae. Igitur dico quod quando gigas typhoeus id est fortis & constans animus cupit coelum ascendere & contra deos id est daemones praevalere ita: quod isti non possunt prima fronte eum per peccatum mortale occidere plaerunque contingit quod ad terram id est ad mundi negocia ipsum detrahunt: & quasi tribus montibus praedictis scilicet divitiis: delitiis: & honoribus ipsum premunt tantumque pondus negotiorum mundi super ipsum ponunt: quod ipsum sub pondere obruunt & includunt. Et sic ascensum in coelum id est contemplationem & affectionem ipsi tollunt”.

Yu. L. Bessmertny'j wrote that the Christian concept of monogamous indissoluble marriage was recognized in France in the 12th – 13th centuries only, and in the 14th – 15th centuries the relations of the sexes still remained free enough.³³⁴ The fact of the contradiction of the moral requirements imposed by the church to the real practices of everyday life in the sexual sphere gave rise to a certain reflection, which affected the literature of that time. For example, Andreas, the chaplain of the French king, who wrote a treatise on courtly love in 1184–1186, treated his subject very ironically. For example, giving outrageous advice about courting nuns (“On Love”, I, 8), he indicated that he did not approve of it, but “hardly anyone needs to live without carnal sin ...”.³³⁵ Emphasizing the importance of material well-being for ingratiating himself with beloved (I, 2), he wrote: “When poverty approaches, the sources of love dry up, for it is said: poverty has no means to feed the lust of love”.³³⁶ A little less ironic seems to be his remark that no woman has ever loved either her husband or lover, nor possessed any of the virtues.³³⁷

The most illustrative example of debunking courtly feelings is generally considered to be the second part of the “Romance of the Rose”, written by Jean de Men. E. R. Curtius assesses his position as follows: “In direct contradiction with the courtly tradition, the last fruits of which were collected by Guillaume de Lorris, de Men warns against love. Reproduction is the only thing that nature is concerned about. Eros gives way to sex. De Men uses medieval misogynistic literature and strongly discourages marriage: he portrays a woman as a spoiled and fundamentally mean creature. /.../ The goddess Natura became an accomplice of lustful promiscuity, and the rules of love life turned into a vulgar caricature. The relaxed and playful eroticism of Latin humanism, the ardent attacks of young *vagantes* on Christian morality have descended to the level of sexual enlightenment — an over-salted brew of learned tinsel and philistine lust”.³³⁸

We agree with the opinion of I. Yu. Nikolaeva: since the courtly model of the relations of the sexes was carried out exclusively in the sphere of the imaginary, its

³³⁴ Bessmertny'j Yu. L. Marriage, Family and Love in Medieval France // “Fifteen Joys of Marriage” and Other Works of French Authors 14th – 15th Centuries / ed. by Yu. L. Bessmertny'j. M.: Nauka [Science], 1991. P. 285. (*In Russian*).

³³⁵ Andreas Capellanus. On Love / transl. by M. L. Gasparov // Biographies of the Troubadours / comp., intr. art., notes by M. B. Mejlax. M.: Nauka [Science], 1993. P. 388. (*In Russian*).

³³⁶ Ibid. P. 385.

³³⁷ See: Dimmick J. Ovid in the Middle Ages: Authority and Poetry. P. 271.

³³⁸ Curtius E. R. European Literature and the Latin Middle Ages. T. I. 2nd ed. P. 226–228. (*In Russian*).

deconstruction only indicates an increase in the share of realism in the sources of this period. Nikolaeva notes: “Through the mouth of Jean de Men, who is associated with a coldly skeptical and cynically ruthless debunker of “high” love, loyalty of feelings and honesty of women, the new consciousness of the epoch demonstrates an increment of rationalization, the very shift that can be called the acquisition of greater sobriety of view. /.../ The emancipation of consciousness from romantic clichés, the acquisition of a more rational view of the relationship of the sexes will find its logical conclusion in the comic decline of “high” love, with which we associate the image of Don Quixote, in love with the mythical Dulcinea del Toboso”.³³⁹

An important source for the study of medieval attitudes towards women are the French *fabliaux* of the 14th – 15th centuries, imbued with irony, not condemnation. Nikolaeva points out: “The hypersexuality of heroines of *fabliaux* was laughed at, which subsequently gave rise to modern authors to talk about the antifeminism of their authors. However, this laughter was not filled with aggression and malice...”.³⁴⁰ For example, in the *fabliau* “Magic Pants”, the attitude of the lyrical hero to the unfaithful wife is not quite clear — he scolds her or praises her: “One scribe went stealthily // To someone else's wife, lush, smooth // And very resourceful — // Is it possible not to go crazy? // Lover and husband deftly // Were twirled by the cute. // There is no one in the world sweeter than her and more cunning. // Try to find fault with her! // Sin secretly and be known as sinless // She aspired — and successfully. // More than once, not twice, having despised duty, // She, knowing a lot about joys, // Squeezed the scribe in her arms, // Giving him a lot of delights, // She was sure that somehow // The spouse will be able to deceive”.³⁴¹

Numerous descriptions of the treachery of women are contained in the anonymous treatise of the beginning of the 15th century “Fifteen Joys of Marriage”. It is impossible to ignore the author's joking tone. As A. D. Mihajlov rightly notes: “The antifeminism of the book should hardly be taken seriously: the condemnation of women's weaknesses

³³⁹ Nikolaeva I. Yu. Cultural Codes of the Western European Middle Ages in the Historical Interior of their Existence // Bulletin of TSU. 2004. No 281. P. 86–87. (*In Russian*).

³⁴⁰ Ibid. P. 87.

³⁴¹ Magic Pants / transl. by Yu. M. Denisov // “Fifteen Joys of Marriage” and Other Works of French Authors 14th – 15th Centuries / ed. by Yu. L. Bessmertny’j. M.: Nauka [Science], 1991. P. 142–143. (*In Russian*).

often gives way to surprised admiration for the clever tricks, resourcefulness, inventiveness of women”.³⁴²

During the High Middle Ages, as we have seen, two cultural processes took place: the intensification of Christian preaching among the broad masses of the population and the crisis of the courtly model of relations. The first influenced the genre of “examples” and the sermon in general, the second was reflected in the genre of *fabliaux*. It would be extremely interesting to compare both genres. What they have in common is an increasing share of realism and a focus on people's daily lives, with all its twists and turns. It was in this environment of criticism of the courtly model of love relationships that the treatise “Moralized Ovid” was compiled, which could not but affect the moralizations presented in it about women. In his interpretations, Berchorius sought to describe everyday life in its most simplified form, reduced to generally accepted stereotypes. Berchorius’s misogyny really sets his work apart from the rest of the mythographic writings of the Middle Ages. But if we consider the treatise “Moralized Ovid” in the context of the socio-cultural situation in France of the first half of the 14th century, then the attention of its author to this topic will not seem either unusual or excessive.

The cases of mentioning women in Berchorius’s treatise are numerous. Basically, these are descriptions of everyday situations related to the relationship of the sexes, and in fact close to *fabliaux*. He is still quite strict, but when talking about women, he seems to give his formulaic style, as we have designated it, a slightly less serious tone. A perfect example is the story of Danae, to whom Jupiter penetrated in the form of a golden shower, and conceived Perseus with her: “Or say that no one is able to keep a woman under lock and key; and at the same time, the golden rain can reach [her] and pour on her. Because if golden gifts are spilled on [her] herself or on her guards,³⁴³ she can literally get pregnant, and no castle can prevent this. Therefore, Theophrastus³⁴⁴ truly says that no woman should be kept locked up, because a good one does not need it, and it is useless

³⁴² Mihajlov A. D. “Fifteen Joys of Marriage”. Notes / “Fifteen Joys of Marriage” and Other Works of French Authors 14th – 15th Centuries / ed. by Yu. L. Bessmertny’j. M.: Nauka [Science], 1991. P. 269. (*In Russian*).

³⁴³ It means a bribe.

³⁴⁴ We have not been able to identify the source of this statement.

[to lock up] a bad one”.³⁴⁵ In this fragment, as in most others, the sins of lust and/or avarice become the reason for condemning women. Giovanni del Virgilio (late 13th – early 14th centuries), commenting on this plot, also notes that the one who spends money on women will enjoy success with them.³⁴⁶

Berchorius similarly interprets the story of Atalanta and Hippomenes, who managed to defeat the runner by throwing golden apples of Hesperides under her feet, since “a woman [devoting herself] to golden apples, that is, inclined to offerings and gifts, cannot run away for a long time, but stops running and moving; and eventually concedes”.³⁴⁷

A plot of the cultural life of the conditional Avignon or Paris is presented in the interpretation of the myth of the tower in the city of Alcahous. Apollo once put his lyre to it, so the walls of the tower made a pleasant sound. Looking down from this tower, the daughter of Nisus Scylla saw the army of Minos, who came to seize her father's kingdom. She fell in love with Minos so much that she betrayed her homeland: “Or say against young girls who enjoy songs, and when they rush to [those] places where they sound, pay attention to the lyre of Apollo, that is, to the singing and acting of actors. It often happens that they notice Minos, that is, some attractive young man, and fall in love with him so much that they surrender to him the city of [their] mind and the castle of [their] body. For this reason, it is foolish to enjoy [the company of] such [men]”.³⁴⁸ There is also a slightly tougher interpretation of this story: “Or say against young women who do not disdain to commit terrible deeds and plot against their parents and the fatherland in order to satisfy their vicious passion and please their corrupters”.³⁴⁹

³⁴⁵ Bersuire Pierre. *Reductorium morale*, liber XV, cap. ii–xv: *Ovidius moralizatus*. P. 83. “Vel dic quod nullus potest mulierem custodire dum tamen pluvia aurea possit ad eam pertingere vel venire: quia si munera aurea super ipsam & super custodes eius pluant: ipsam actualiter impraegnabunt nullaque clausura in contrarium suffragabitur. Propter hoc bene dicit Theofrastus quod nulla mulier custodiri debet cum bona non debeat & mala non possit”.

³⁴⁶ See: Reynolds W. D. *Sources, Nature, and Influence of the Ovidius Moralizatus of Pierre Bersuire*. P. 85.

³⁴⁷ Bersuire Pierre. *Reductorium morale*, liber XV, cap. ii–xv: *Ovidius moralizatus*. P. 156. “... quia mulier quae ad poma aurea id est ad dona & munera se deflectit diu non potest fugere immo fugam & cursum sistit: & finaliter consentit”.

³⁴⁸ *Ibid.* P. 124. “Vel dic contra iuvenulas quae in melodiis delectantur & dum ad loca ubi sunt melodiae vadunt Apollinis cytharam. id est histrionum cantus & solatia attendunt saepe fit quod Minoem id est aliquem iuvenem temptantem vident/ quem immoderate diligunt. Ita quod civitatem mentis/& castrum corporis ipsi tradunt: & ideo fatuum est delectari in talibus”.

³⁴⁹ *Ibid.* “Vel dic contra malam mulierem/ quae non verecundatur horribilia quaelibet committere & contra patriam & parentes machinari/ut possit suum improbum desiderium implere & suis corruptoribus complacere”.

The real drama takes place in Ovid's story of Cephalus and Procris. Deciding to test his wife's fidelity, Cephalus changed his appearance and entered her chambers. At first, Procris sharply rejected the stranger's courtship, but after he offered her generous gifts, she could not stand it and agreed to adultery. Cephalus exposed himself, and his unhappy wife ran away in tears. Berchorius's interpretation is much more prosaic: "Turn it against distrustful husbands who, out of jealousy, begin to ask about [their] wife, often thus learning a lot of [things] that [do] not need to be know".³⁵⁰ Women are criticized not for their lust, but for their predilection for material goods: "Or say that there is no woman so chaste that she cannot be forced to hesitate through courtship or gifts".³⁵¹

In interpreting the image of a Pygmy (the queen of the Pygmies people), who boasted of her beauty to Juno, for which she was turned into a crane, the author draws attention to the sin of vanity: "Say that today [we] see [it on the example of] a woman, who boasts about [her] beauty".³⁵²

Often Berchorius does not criticize women at all, but rather warns them against inappropriate behavior, gives relevant everyday advice. To seduce the nymph Pomona, Vertumnus changed his appearance many times. Finally, turning into an old woman, he gained the confidence of the girl, and with the help of numerous praises of his (Vertumnus's) person, he engendered in her the love for himself. The following moralization is proposed: "This can be applied against the insidiousness of older women. For there is nothing more dangerous for a young girl than to resort to the help of such [advisers] and listen to their speeches. After all, there is no better way for suitors to get involved [with a young girl] than by passing [her] their poisonous words through old women. And it often seems that girls who despise gold, silver and other jewelry, eventually submit through the mediation of old women".³⁵³ The image of the old woman-procuress will be firmly entrenched in European literature and poetry.

³⁵⁰ Ibid. P. 121. "Istud applica contra suspiciosos maritos qui sunt zelotypi & incipiunt de uxore quaerere: & sic quandoque multa inveniunt quae non sunt utilia scire".

³⁵¹ Ibid. P. 122. "Vel dic quod non est aliqua mulier ita casta quin precibus & muneribus vacillare cogatur".

³⁵² Ibid. P. 100. "Dic quod sic videtur hodie de mulieribus quae de pulchritudine gloriantur".

³⁵³ Ibid. P. 181. "Istud potest applicari contra maliciam vetularum: quia nihil periculosius iuenculis est quam talium consortium sectari: & colloquium auscultare Nullo enim modo possunt proci melius ad copulam attingere quam per vetulas verba sua venefica transmittendo. Saepe enim visum est quod virgines quae aurum argentum & quaevis preciosa contempserant: tandem cum consilio vetularum vertebantur".

The story of the Pyreneus described in the treatise gives reason to warn against being in a company of unworthy men. Pyreneus lured the Muses to his home, where he tried to abuse them. The Muses flew away, using their wings, and Pyreneus, chasing them, jumped off the tower and died. Berchorius warns: “Or say historically against those who, under the guise of good morals, invite girls to their home in order to lure them into a trap and deprive them of their innocence. Virtuous women avoid such [men] and do not at all rejoice at their invitation. But if they realize that they are in danger, they should immediately fly away from communicating with them”.³⁵⁴ As we have already pointed out above, *historical* interpretations do not always mean euhemerism. When Berchorius declares that he interprets a certain story *historically*, it means that he is not going to look for a “hidden meaning” in it, but simply uses it as an excuse to talk about everyday life. The border with the moral type of interpretation is not quite clear here.

Another example of a characteristic comic decline is the description in the treatise of the murder of the centaur Nessus. It is told how Hercules put his wife Deianira on the centaur's back so that he would ferry her across a stormy stream. Taking advantage of the situation, Nessus tried to kidnap the girl, but Hercules shot him with an arrow. In the treatise “Moralized Ovid” we find the following interpretation: “It follows from this [story] that you should not trust your wife to strangers. For even if they look trustworthy, seizing the moment, they will not fail to commit [some] lascivious action”.³⁵⁵

Commenting on the “unequal” marriage of Vulcan and Venus, the author notes: “It can be allegorically interpreted [in such a way] that it is not good to marry beautiful women to ugly men, or to do the opposite. Because in such unions, contempt inevitably takes place and treason happens, and loyalty is not kept. But it is a blessing in marital relations to strive for equality. Deuteronomy, 22:10: “You will not plow with an ox and donkey together³⁵⁶”.³⁵⁷ Separately, we note the interesting use of a quote from Scripture.

³⁵⁴ Ibid. P. 90. “Vel dic hystorialiter contra illos qui sub specie boni iuenculas ad suum hospitium invitant ut ipsas decipiant & earum castitatem tollant: quos bonae mulieres fugiunt & eorum invitationi nullatenus acquiescunt: sed si in periculo se esse perpenderit debent continuo volare a societate talium se elongantes figuratae in muliere quam draco devorare volebat”.

³⁵⁵ Ibid. P. 136. “Patet ex hoc quod non est bonum uxorem extraneis committere quia dato quod videantur esse fideles: saepe tamen contingit quod habita oportunitate nituntur luxuriam committere”.

³⁵⁶ Synodal translation: “You shall not plow with an ox and a donkey together”.

³⁵⁷ Bersuire Pierre. Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus. P. 77. “Istud potest allegari quod non est bonum turpes maritos pulchris mulieribus tradere vel econtrario quia in talibus coniugiis solent contemptus & adulteria sequi & fides non servari sed bonum est in coniugiis equalitatem attendere deo. XX. Non arabis in bove simul & asino”.

Laodamia, who died embracing a statue of her husband Protesilaus, who was struck by the spear of Hector, according to Berchorius, is an example of “appropriate” behavior on the part of a woman and a praise of marital fidelity: “Note in this case the appropriate behavior of a virtuous woman who keeps the picture, that is, the image of her husband in her heart, not allowing other love. After all, it often seems that after a woman hears about her husband's death, she dies, [unable to withstand] the pain of loss”.³⁵⁸ This story is missing from Ovid's “Metamorphoses”. Probably, it was familiar to the author from the “Heroides” (XIII).

The considered material allows us to come to the conclusion that Berchorius's treatise reflects misogynistic motives typical for the middle of the 14th century. His moralizations often contain descriptions of everyday situations in which women are blamed, mainly for the alleged sins of lust and greed. Berchoria's attacks on women often have an evil ironic tone. It is possible to notice a certain similarity with the French *fabliaux* and *exempla*.

In her 1990 monograph “The Myths of Love”, devoted to the reception of ancient images in medieval love literature and poetry, K. Heinrichs states that the medieval discourse of praise/censure of women is embedded in a general context of the inadmissibility of too high an assessment of “temporary” earthly things.³⁵⁹ We fully agree with this thesis and consider the treatise “Moralized Ovid” to be an excellent illustration of it. The world that has fallen away from God is represented as infected with the sins of greed, lust and vanity. The carriers of these vices are various social groups, including women. Berchorius's misogyny thus becomes a special case of criticism of the imperfection of the world. In the same vein, we propose to consider the criticism in the treatise “Moralized Ovid” of ecclesiastical and secular authorities.

³⁵⁸ Ibid. P. 165. “Nota hic de bono affectu bonae mulieris quae imaginem id est imaginationem de viro in corde retinet nec amorem extraneum admittit: ita saepe visum est. quod audita morte viri prae doloris amaritudine mulier mortem subiit”.

³⁵⁹ Heinrichs K. The Myths of Love: Classical Lovers in Medieval Literature. University Park, London: The Pennsylvania State University Press, 1990. P. 81.

3.4. Criticism of Prelates and Superiors in the Treatise “Moralized Ovid” as an Illustration of the Sins of Vanity and Greed

The treatise “Moralized Ovid” stands out against the background of other mythological writings of the Middle Ages by frequent mention of ecclesiastical and secular power. J. Chance sees this as an autobiographical element and states that Berchorius, under the guise of moralizations, expressed his personal attitude towards the papal court.³⁶⁰ Recall that since the 1320s he lived in Avignon, and thanks to the patronage of cardinal Pierre des Prés, he was included in the highest church circles. The researcher notes the proximity of Berchorius’s anti-clerical interpretations of the position of John Wycliffe, who criticized the Avignon court for simony flourishing there, the sale of indulgences and “other ecclesiastical abuses”.³⁶¹ Around the end of 1350 – beginning of 1351, after his move from Avignon to Paris, Berchorius was imprisoned on charges of heresy brought by the bishop of Paris.³⁶² J. Chance suggests that the real reason for the accusation was the dissatisfaction of church representatives with the attacks on them contained in the treatise.³⁶³ By 1355, Berchorius was freed, thanks to the intervention of king of France John the Good and the University of Paris, which was fighting for its autonomy (where he was probably listed as a student).³⁶⁴

B. Smalley, in his 1960 monograph, held a different point of view. He stated that the assumption that the reason for Berchorius's accusation was his attacks on the church “does not hold water”, since his classical studies were approved by the king and cardinal (*Pierre des Prés. — K. K.*). In addition, the higher clergy were accustomed to accusations against themselves, and “every moralist was *ipso facto* is a satirist”. The researcher believes that Berchorius was indeed suspected of heresy and practicing magic, as it was written in the accusation.³⁶⁵ K Rivers agrees with B. Smalley's point of view and reports, with reference to C. Samaran and J. Monfrin, that Pope Clement VI took a personal part in the Berchorius case. He wrote a letter to the abbot of Saint-Denis Gilles Rigaud, in

³⁶⁰ Chance J. *Medieval Mythography*, Volume 2: From the School of Chartres to the Court at Avignon, 1177–1350. P. 334.

³⁶¹ *Ibid.* P. 333–334.

³⁶² *Ibid.* P. 334.

³⁶³ *Ibid.*

³⁶⁴ *Ibid.* P. 323.

³⁶⁵ Smalley B. *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*. P. 261.

which he asked him to look into the matter of Berchorius case. According to K. Rivers, this fact indicates the absence of a direct conflict between the Berchorius and the institution of the papacy.³⁶⁶

L. V. Evdokimova put forward a hypothesis about the direct influence on the Berchorius's criticism of the church of the ideas of William of Ockham, with whom he was simultaneously in Avignon in the 20s of the 14th century. She emphasized the fact that Ockham belonged to the Franciscan order, in which Berchorius once belonged too. L. V. Evdokimova writes: "It was a time of sharp disagreement between part of the Franciscan order and pope John XXII on the issue of the poverty of Christ and the apostles. Refusing to support the pope's bull "Cum inter nunnulos" (November 1323), according to which the poverty of Christ was not absolute, Ockham joined the radical part of the order — the spirituals. /.../ Without a doubt, Bersuire's social views are less radical than those formulated by Ockham, and do not form a strictly structured and thoughtful political system. And yet the echo of the ideas of the famous Franciscan thinker, as it seems to us, sounds in the "Moralized Ovid"³⁶⁷ And further, about the views of Berchorius: "He shared some rather radical ideas of his former brethren in the order, or at least sympathized with these ideas, implicitly defending views that were dissimilar to the official ones".³⁶⁸

L. V. Evdokimova pays special attention to the interpretation in the treatise "Moralized Ovid" of the myth of Phaethon, in which the pope is mentioned. The researcher suggests that Berchorius may have hinted here at a specific pope — John XXII, accusing him of favoritism.³⁶⁹ Berchorius's interpretation is as follows: "Thus, by the will of the Sun, that is, the pope, shining like the Sun, sometimes some young and unreasonable prelate gets appointed to the church in some way; he does not have a vocation and imposes [his candidacy] because of his vanity. It often happens that he does not know how to drive either a cart or horses, that is, neither a church nor a flock, and

³⁶⁶ Rivers K. Another Look at the Career of Pierre Bersuire. P. 99; Samaran C., Monfrin J. Pierre Bersuire, prietur de Saint-Eloi de Paris. P. 281; 284.

³⁶⁷ Evdokimova L. V. *Ovidius Moralizatus* by Pierre Bersuire: Target Audience, Exegetical and Ideological Context. P. 59. (*In Russian*).

³⁶⁸ Ibid. P. 62.

³⁶⁹ Ibid.

does not [know] how to restrain horses with the reins of proper discipline. For this reason, the horses, that is, the community of parishioners, filled with the flame of sinful desires and inflamed by every vice, wander without the law, like sheep abandoned by a shepherd. /.../ Therefore, it often happens that Jupiter, that is, God, strikes such charioteers, that is, unholy prelates, with the lightning of his wrath, overthrowing them together with the cart, that is, together with their status and [social] position, [and] with their horses, that is, unholy friends and advisers, and throwing [them] into the sea, that is, [plunging them] into hellish tribulation”.³⁷⁰

It is necessary to make two short clarifications: 1) by the time of the writing of the first edition of the treatise (c. 1340–1342), John XXII had long ceased to be a pope; 2) Berchorius himself by that time had already passed from the Franciscan order to the Benedictine one. Even if we keep in mind that Petrus Berchorius began work on “The Moral Corpus” under John XXII, it is unlikely that his alleged resentment against the institution of the papacy was so strong that he would continue to write about it after so many years.

In addition, it does not seem to us indisputable that Petrus Berchorius in his work moves strictly in line with Franciscan exegesis as such. As B. Smalley points out, its main difference is the rigor in the presentation of the material and the absence of humorous intonations.³⁷¹ The use as sources for “The Moral Corpus” of the encyclopedias of the Franciscans Bartholomew of England and Marcus of Orvieto, quite dry in their style, is proven.³⁷² However, Berchorius's interpretations are more extensive, interesting and colorful. The humorous tone of the author was demonstrated by us in the previous paragraph, and we see no need to repeat. In addition, he relied in his work on many other sources, for example, on the writings of the Dominican Robert Holkot, who, according to

³⁷⁰ Bersuire Pierre. *Reductorium morale*, liber XV, cap. ii–xv: *Ovidius moralizatus*. P. 48–49. “Sic quando a sole id est a papa tanquam sole lucente praeponitur alicui ecclesiae iuvenis aliquis. & imprudens praelatus: qui per ambitionem se ingerit non vocatus. saepe accidit quod nec currum. nec equos id est nec ecclesiam nec subditos scit regere nec habenis regularis disciplinae equos coercere. Ideo equi id est subditi: ut communiter: igne malorum desideriorum sunt repleti: & omni vicio inflammati sine lege vagantur sicut oves carentes pastore. /.../ Propter quod accidit saepe ut Iuppiter id est deus mittat in tales aurigas id est in malos praelatos fulmen suae sententiae: & ipsos cum curru id est cum statu & eminentia sua equus id est familiaribus malis & consiliariis: in mare id est in amaritudinem infernalem praecipitat & consternit”.

³⁷¹ Smalley B. *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*. P. 258.

³⁷² Evdokimova L. V. *Ovidius Moralizatus* by Pierre Bersuire: Target Audience, Exegetical and Ideological Context. P. 49–53. (*In Russian*).

J. Chance, had an unsurpassed sense of humor among the “medieval moralists”.³⁷³ B. Smalley even expresses the idea, on which we do not insist, that it was the negative attitude of the Franciscans towards classical studies that caused his transition to the Benedictine order.³⁷⁴ One way or another, Petrus Berchorius was influenced by completely different schools, genres and currents of thought; to designate the exegesis of the “Moralized Ovid” as strictly Franciscan, especially since it is not, would mean greatly simplifying its content.

A more plausible explanation, from our point of view, for the mention of the pope³⁷⁵ in Berchorius's interpretation of the Phaethon plot is the simple fact that, according to the myth, he really was the son of Apollo (Helios); Jupiter, the third actor in this story, symbolizes God the Father.

Here are a few more arguments in defense of our position about the absence of personal claims of Petrus Berchorius to John XXII. The moment of the appointment of the “unreasonable prelate” from this story is commented on twice more in the treatise. In other cases, the power is either given to him by Jesus Christ himself (“So, when the Sun of truth — Christ entrusts control of his chariot to a certain prelate, that is, [gives him] a certain position or duty...”³⁷⁶), or impersonally (“Phaethon designates impious judges or prelates who were entrusted with control of the chariot, that is [entrusted with a certain] ecclesiastical or secular position”³⁷⁷). Accordingly, the author does not insist on the first option at all. In addition, in the text of the commentary itself, the pope is called “shining like the Sun” — in our opinion, the characteristic is quite flattering. Attention is also drawn to the use of the passive voice (“*praeponitur*”) in the text: it is not the pontiff who appoints unworthy people to positions, but an “impious prelate”, driven by vanity, imposes himself and gets a position.

³⁷³ Chance J. *Medieval Mythography, Volume 2: From the School of Chartres to the Court at Avignon, 1177–1350*. P. 305.

³⁷⁴ Smalley B. *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*. P. 261.

³⁷⁵ Especially if we bear in mind that this is the only place in the treatise where the pope is mentioned.

³⁷⁶ *Ibid.* P. 48. “Cum igitur sol iustitiae Christus committit curam & regimen currus sui id est alicuius officii vel praelationis alicui praelato...”

³⁷⁷ *Ibid.* P. 19. “Phaeton significat malos iudices & praelatos: quibus regimen currus id est status ecclesiae vel reipublicae committitur”.

According to historians, the papal court in Avignon was really immersed in luxury.³⁷⁸ In an interpretation on the topic of the deification of Aeneas and Romulus by the Romans (one drowned, the other died), Berchorius wrote: “Say, if you want, that today in the world those who drown in luxury and perish from sins are considered gods and great [people]”.³⁷⁹ But he himself was not an outsider to the ruling elite. Both of his patrons (cardinal Pierre des Prés and John the Good) had a great attitude to Latin antiquity and encouraged any undertaking related to its study and popularization. John the Good even ordered to decorate the interior of the Château Vaudreuil with antique plots and scenes from the life of Caesar.³⁸⁰ Most likely, Berchorius, in his attacks on those in power, especially on representatives of the church, simply supported the general critical tone, characteristic of his time.

We believe that the object of Berchorius's criticism when he speaks of both secular and ecclesiastical authorities (between which there is often not even a clear distinction: “superiores et praelati”) are the sins of vanity and greed, and not individual social groups. The latter act simply as carriers and illustrations of these vices. The treatise “Moralized Ovid” often repeats the motive of God's punishment of a vain person who has unfounded claims to high public status.

The interpretation of the revolt of the giants against the Olympian gods from the first chapter of “Metamorphoses” can be considered programmatic. As it is known, they tried to ascend to the sky, piling mountains on top of each other, but were thrown from a height by Jupiter the Thunderer. Berchorius writes: “It is obvious that today such giants are rich and greedy tyrants, for whom it is not enough to be either in their own position or in a state of humility and submission. On the contrary, they are trying to climb to heaven, that is, to rise to the level of a high-ranking prelate and superior, as can be seen from the example of ambitious people. /.../ This is also obvious with regard to the greedy, who want to be warriors and judges and strive to occupy high positions in power. /.../ And

³⁷⁸ See, for example: Lozinsky S. G. *The History of the Papacy*. M.: Politizdat, 1986. P. 159. (*In Russian*): “During the Avignon period, the papal levies imposed on the clergy and the population became increasingly unbearable”.

³⁷⁹ Bersuire Pierre. *Reductorium morale*, liber XV, cap. ii–xv: *Ovidius moralizatus*. P. 182. “Applica si vis quod illi in mundo dii & magni hodie reputantur qui deliciis submerguntur & qui viciis occiduntur”.

³⁸⁰ Sterligov A. B. *Ancient Plots in French Miniature Books of the Late XIV–XV Centuries // Ancient Heritage in the Culture of the Renaissance* / ed. by L. M. Bragina. M.: Nauka [Science], 1984. P. 233. (*In Russian*).

in order to do this in the best possible way and take possession of these benefits, they add mountains to mountains, fields to fields and houses to houses. Against them Isaiah, 5:8: “Woe to you who add house to house and join field to field, to the very limit of the earth”.³⁸¹ After all, the greedy and ambitious never stop multiplying riches in order to achieve earthly greatness with their help. But the supreme god Jupiter sometimes strikes such people with lightning, that is, suddenly punishes them with death or unexpected disaster. He destroys and compares to the ground those very mountains, that is, the superiority of their position, and prevents the realization of their vain hope”.³⁸²

The interpretation of the story of Fulus repeats the previous one. The existence of such a character in Roman mythology is unknown to us; it is quite possible that the plot is the fruit of Berchorius's own creativity. Fulus's daughter was raped by Jupiter. The enraged father tried to ascend to heaven to take revenge on God, but of course he was struck by lightning and thrown down: “This Fulus denotes simple subordinates or vassals who, if they suffer any violence from Jupiter against themselves or against [their] family, [against] their land or estate, one day rise up, driven by pride, and ascend to the very sky. And they are trying to wage war against Jupiter himself, that is, the prelate or the superior, who finally subdues them with the lightning of his power and leads them into confusion”.³⁸³ An important difference is that this time the hero of the story is a “simple subordinate”, and not a rich tyrant.

In the interpretation of the episode of the death of Adonis and in the interpretation of the myth of the dispute between Marsyas and Apollo, Berchorius says that “an ordinary person” should not enter into an argument with people with power. Perhaps it's satire.

³⁸¹ In the synodal translation, Isaiah 5:8: “Woe to you who add house to house, join field to field, so that there is no place for others, as if you alone are settled on the earth”.

³⁸² Bersuire Pierre. *Reductorium morale*, liber XV, cap. ii–xv: *Ovidius moralizatus*. P. 36. “Revera tales gigantes sunt hodie tyranni divites & avari quibus non sufficit esse in statu suo: nec in statu subiectionis & humilitatis immo in caelum id est ad statum altae praelationis & dominationis nituntur ascendere sicut patet in ambitiosis. /.../ Istud patet in avaris qui cupiunt esse milites & iudices & locum altum iurisdictionis cupiunt occupare. /.../ Et ideo tales ut melius hoc faciant & obtineant: aggregant montes ad montes prata ad prata & domos ad domos. Contra quos. Esaiae. V. Ve qui coniungitis domum ad domum: & agrum agro copulatis usque ad terminum loci. Non enim cessat avaricia & ambitio divitias aggregare: ut sic eis mediantibus possint mundanam celsitudinem obtinere. Sed Iuppiter summus deus quandoque mittit talibus fulmen id est subitam sententiam per mortem vel per insperatam tribulationem / ipsoque montes id est eminentiam sui status destruit & prostrernit & eos a sua vana opinione retardat”.

³⁸³ *Ibid.* P. 101. “Iste Fulus significat inferiores subditos vel vassallos: qui si a Iove aliquam oppressionem in se vel in familia in terra vel in possessione sua sustinent: statim per superbiam eriguntur & usque ad coelum exaltantur: ipsique Iovi: id est superiori vel praelato bellum inducere molliuntur: qui fulmine potentiae suae ipsos aliquando opprimit & confundit”.

Venus discouraged her beloved Adonis from hunting wild animals. The young man was torn apart by a ferocious boar. Berchoriy offers the following moralization on this story: “Also say that a person should not offend or wage war against wild lions and wild boars, that is, against tyrants and the powerful of this world. But it is better [to wage war] against hares and deer, that is, the poor and the frightened. For those who rise up against the powerful of this world are sometimes overthrown by them and perish [by their hand]”.³⁸⁴

The satyr Marsyas started a dispute with Apollo about the art of playing music. King Midas, who awarded the victory to Marsyas, was “rewarded” for this with donkey ears (we have already briefly mentioned this episode in the second chapter). And the unluckiest flutist was skinned. Berchorius expresses himself quite unambiguously: “It really happens today that when the rural god Marsyas, that is, a simple man, improperly sings Apollo, that is, he does not know how to properly fulfill the will of rich [people] or flatter them, but instead prefers to enter with them into an argument, such Apollones, that is, the evil superiors, usually rip off the skin of their earthly well-being, thereby giving [their] friends a reason for sobbing. Indeed, fools are those who measure their strength with the rich and assume to surpass them by singing, that is, challenging them. As is evident in the case of many people who oppose themselves to prelates and superiors”.³⁸⁵

Interpretations of this kind in the treatise are numerous. A Pyreneus who has not treated the muses properly means a vain person who claims positions which are too high for him, but eventually falls down.³⁸⁶ Otus and Ephialtes, the children of Neptune, who dreamed of climbing to heaven, were shot by Apollo and Diana: they symbolize those who are exalted from pride and seek high positions, for which they are punished by powerful and noble people.³⁸⁷ The Palici, who originated from the earth, began to perform human sacrifices. When Jupiter saw this, he struck them with lightning: about those who,

³⁸⁴ Ibid. P. 154. “Dic etiam quod homo non debet contra feroces leones & apros id est contra mundi potentes & tyrannos bellum vel insultum facere: sed potius contra cervos: & lepores id est fugaces & pauperes. Illi enim qui contra mundi potentes insurgunt: quandoque ab ipsis occiduntur & opprimuntur”.

³⁸⁵ Ibid. P. 105. “Sic vere accidit hodie quod quando Marsias deus ruricola id est simplex homo non bene cantat ad voluntatem Apollinis id est non bene scit adulari divitibus vel eorum implere voluntatem sed potius cum eis vult contendere solent plaerique tales Apollines id est mali superiores pellem substantiae temporalis eis auferre & tam ipsis quam amicis flendi materiam dare. Fatui sunt igitur qui cum divitibus contendunt: & qui contra eos cantando. id est allegando praevalere praesumunt: sicut de multis apparet qui contra praelatos & principes se opponunt”.

³⁸⁶ Ibid. P. 89–90.

³⁸⁷ Ibid. P. 102.

being originally not a noble family, were placed in high positions in society and began to oppress their subordinates — God strikes them with “the lightning of his anger”.³⁸⁸

We believe that in all these cases, the main object of Berchorius's criticism is the sin of vanity, and not individual social groups. This is clearly expressed in the interpretation of the myth of Phoebus's love for Daphne, where the topos of the futility of earthly glory is also present: “Or say that Phoebus means those who seek earthly glory. [And] when they kill a Python,³⁸⁹ that is, they commit some laudable act, they are extremely proud and brag [about it], despising others. The beautiful girl Daphne is an earthly glory, so [ardently] beloved by such [people] that they pursue her as best they can. /.../ As it can be seen in the case of clerics who for her sake leave the fatherland and [all sorts of] pleasures. [And] in the case of hypocrites who suffer penance and torment for her sake; [and] in the case of ambitious people who use so many flattering speeches for the sake of this girl. For nothing gives these [people] greater pleasure than this girl; there is nothing more beautiful for them than her appearance; nothing more desirable than her members. /.../ But [it] happens by the will of God that this Daphne, that is an earthly glory, avoids such irrepressible admirers and despises them”.³⁹⁰

We have given a sufficient number of examples that satisfy Berchorius's idea of punishing an ambitious person for his vain claims to a high social status. In some other cases, the sin of greed comes to the fore. As in the interpretation of the myth of Minos and the beautiful bull, which he saw on the seashore and promised to sacrifice to Neptune, but, driven by greed, he kept it for himself (later this bull went mad, began to ruin the kingdom of Minos, and was killed by Hercules). The proposed moralization of Berchorius: “Turn it against the numerous [people] who ask from Neptune, [that is] from the True God, that they be granted a bull, that is, the benefits of [this] world. And they

³⁸⁸ Ibid. P. 93–94.

³⁸⁹ Phoebus boasted that he had killed a huge Python snake, for which he was struck by Cupid's arrow, which resulted in his love for Daphne.

³⁹⁰ Bersuire Pierre. *Reductorium morale*, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus. P. 40–41. “Vel dic quod Phoebus significat mundanae gloriae appetitores: qui quando Phitonem occidunt id est aliquod laudabile opus faciunt: summe superbiunt & gloriantur: & alios contemnunt. Daphne puella pulcherrima est mundana gloria quae a talibus adamatur ita quod ipsam quantum possunt insequuntur. /.../ De clericis qui pro ista dimittunt patriam & delectamenta. De hyprocritis qui pro ista patiuntur poenitentiam & tormenta. De ambitiosis qui pro ista puella tanta adhibent blandimenta. Nihil enim eis delectabilius quam illa puella. nihil eis speciosius quam sua forma nihil suis membris appetibilius. /.../ Sed pro certo dei dispositione fit quod ista Daphne mundi gloria tales sui amatores immoderatos fugiat & contemnat”.

promise to bring a bull as a gift to God, that is: to give alms from [their] treasures; being in a high position, to guide subordinates fairly; to defend the interests of the poor with their knowledge; to free the children of God from [the burdens of] service. So, when God sees the good intentions of such [people], he sometimes gives them [what] they ask for. But as soon as they get it, they, driven by greed, abandon their original intention or plan, hold what they have acquired, and keep it for their own benefit. When God sees this, he usually takes away from them the good that he [previously] gave [to them]”.³⁹¹ In other interpretations of this kind: the carnivorous horses of Diomedes denote greedy rulers who appropriate the property of the poor;³⁹² Io, stolen by Jupiter, as in the previous case;³⁹³ Perseus flying through the sky serves as an example for rich powerful people who must “look down”, noticing the suffering of the poor,³⁹⁴ and so on.

Chapter conclusions. The treatise “Moralized Ovid” within the framework of mythographic tradition is distinguished by frequent mention of various social groups: Jews, women, ecclesiastical and secular authorities. For a better understanding of the nature of Berchorius's criticism, it is necessary to separate the allegorical interpretations from the moral ones. The former refer to the events of biblical history (Jewish people are mentioned in the treatise exclusively in this context), the latter — to the stereotypes of everyday life. In this sense, the manifestations of anti-Semitism and misogyny in the treatise “Moralized Ovid” are essentially different phenomena.

The interpretations of the plots of “Metamorphoses” containing an anti-Judaic element in the treatise “Moralized Ovid” can be explained based on the socio-historical context in which the treatise was written. This is confirmed by the presence of similar motives in the anonymous poem “Ovide moralisé”, also written in the first half of the 14th century in France. Berchorius's denunciations are associated with the deterioration in attitude towards Judaism, which began during the pontificate of Pope Innocent III.

³⁹¹ Ibid. P. 119. “Istud applica contra multos qui a Neptuno deo vero petunt sibi dari taurum id est mundi bona: & hoc ut aiunt ad finem iustum ut possint deo sacrificare scilicet de divitiis elemosinas dare: in eminentia populum iuste regere: in scientia causas pauperum defendere: & liberos dei servitio mancipare. Videns igitur deus talium sanctam intentionem quandoque concedit eis quod optant: sed pro certo eo habito statim suggerente avaritia propositum seu consilium primum mutant & illud quod acceperant retinentes in usus proprios secum servant. Quod videns deus solet ab illis tollere illud & gratiam quam dederat revocare”.

³⁹² Ibid. P. 140–141.

³⁹³ Ibid. P. 42.

³⁹⁴ Ibid. P. 88.

Berchorius's treatise reflects theological ideas about Judeo-Christian relations, such as the idea of a possible “repentance and conversion” of Jews at the “end of time”. Unlike the critics of Talmudic Judaism of the 13th – 14th centuries, who called for forced conversions and expulsions of Jews, Berchorius adhered to a more conservative position coming from Augustine and other church fathers, and did not deny Jews the opportunity to be inside the Christian world.

When analyzing the content of the treatise “Moralized Ovid”, it is necessary to take into account the influence on its author of a certain socio-cultural situation in France in the first half of the 14th century, recognizing the presence in the treatise of certain stereotypes concerning women, Jews, ecclesiastical and secular authorities. Being formally a manual for preaching, the “Moralized Ovid” addresses a potential listener in the “language” that he understands. In this regard, we can talk about a certain similarity of the moral interpretations of Berchorius with the genre of *exempla* and French *fabliaux*. Work in this direction can be continued.

For all the apparent randomness and complexity of the structure, in the treatise “Moralized Ovid” it is possible to identify similar interpretations that can be generalized and systematized (for example, the idea of *the three sins* or the motive of punishing a vain person claiming high positions). They create a context that can clarify some particular points in the interpretation of a particular story (as in the case of the mention of the pope in the myth of Phaeton, for example).

On a more general, philosophical and ideological level, we see in Berchorius’s social interpretations a continuation of the idea of the imperfection of the world. The idea of the “infection” of the world with the sins of greed, vanity and lust is used by the author as an excuse to criticize social vices, the carriers of which are, according to the stereotype, women (lust and greed) and superiors (vanity and greed).

4. Treatise “Moralized Ovid” as a Christian Response to the Challenges of Everyday Life: In Search of an Author's Position

4.1. Ideal of a Contemplative Life in the Medieval Christian Reception of the Plot about the Judgement of Paris and in the Treatise of Petrus Berchorius

The presence of recurring themes, ideas and images in the treatise “Moralized Ovid” gives us a reason to raise the question of the author's worldview positions, which can be found when analyzing its content. With all the variety and (imaginary) randomness of the presented material, the work of Petrus Berchorius is quite amenable to systematization, and the interpretations presented in it can be compiled, like the elements of a mosaic, into a single consistent picture. The treatise lacks, as we believe, an “autobiographical” element, but the personality of the author, formed within a certain cultural tradition, left its imprint on it.

First of all, a sharply negative assessment of earthly existence attracts attention. The world is vain, infected with vice, dangerous; life is meaningless, perishable; man is a passive object of external forces. All he can do is to give up the benefits and pleasures of earthly life and hope for eternal life. The Christian concept of Salvation acquires a very concrete tangible image. Not only the world turns out to be hostile to man, but also his own flesh, distorted by original sin.³⁹⁵ There is no question of any “dignity of man” in this purely medieval attitude yet.

The desire to renounce worldly cares and pleasures, characteristic of the Middle Ages, finds its symbolic expression in the tradition of interpreting the plot of the Judgement of Paris. Within its framework, the idea of the existence of three kinds of life, active, sensual (or dedicated to pleasure) and contemplative, coming from antiquity, is being developed. Since the reception of this plot is associated with the search for answers to the ultimate questions of existence, let us briefly dwell on its history.

The idea of the existence of three types of life was expressed by Aristotle in the “Nicomachean Ethics” (1, V): “Apparently, it is not unreasonable to imagine good and happiness based on the way of life. Accordingly, the majority, that is, very rude people,

³⁹⁵ About this — a little further.

/.../ [mean by good and happiness] pleasure, and therefore a life full of pleasures is desirable for them. There are, after all, three main [lifestyles]: firstly, the one just mentioned, secondly, political and, thirdly, contemplative”.³⁹⁶ This view, in turn, could be based on the doctrine of the three parts, or principles, of the human soul (rational, volitional (or fierce) and lustful), set forth by Plato in the “Republic” (439b–442d) and “Phaedrus” (246a–b).

In the 1st century A. D., the Roman Stoic philosopher Lucius Annaeus Seneca also speaks of the three models of human life in the treatise “On Leisure” (“De otio”, VII, 1): “There are three kinds of life, among which is common to search — which of them is the best: one is open for pleasure, the other for contemplation, the third for action”.³⁹⁷

It is interesting to note some disagreement between Aristotle and Seneca in the question of the moral assessment of the “active” way of life. If for Aristotle the practical way of life is closely connected with the service to the polis and therefore is considered as a good (“Worthy and active people (praktikoi) [understand by good and happiness] honor, and the purpose of the political way of life is almost this”³⁹⁸), then Seneca concludes that in the absence of such an (ideal) state in which a wise man could successfully apply his skills, bringing benefits to society, there is essentially only one way open for him: the path of contemplation. The philosopher asks (“De otio”, VIII, 2): “I ask, which kind of politics the sage will take part in? [Will he take part in the politics] of Athenians, where Socrates is condemned [to death] /.../? Where envy oppresses virtues?”.³⁹⁹ And further: “Therefore, if there is no such state as we imagine, leisure becomes necessary for everyone; because [that] only thing that could be preferable to leisure does not exist anywhere”.⁴⁰⁰ Recognizing the ideal of active public service

³⁹⁶ Aristotle. *Nicomachean Ethics* / transl. by N. V. Braginskaya // Aristotle. *Works*: In 4 vols. Vol.4 / transl. from Ancient Greek by A. I. Dovaturov. M.: My`sl` [Thought], 1983. P. 58. (*In Russian*).

³⁹⁷ Seneca. *De Otio; De Brevitate Vitae* / ed. by G. D. Williams. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 42. “... tria genera sunt vitae, inter quae quod sit optimum quaeri solet: unum voluptati vacat, alterum contemplationi, tertium actioni”.

³⁹⁸ Aristotle. *Nicomachean Ethics*. P. 58.

³⁹⁹ Seneca. *De Otio*. P. 42. “...interrogo ad quam rem publicam sapiens sit accessurus. ad Atheniensium, in qua Socrates damnatur, /.../ in qua opprimit invidia virtutes?”.

⁴⁰⁰ Ibid. P. 42–43. “quodsi non invenitur illa res publica quam nobis fingimus, incipit omnibus esse otium necessarium, quia quod unum praeferrere poterat otio nusquam est”.

inaccessible to the sage, Seneca thus strictly points to the only possible choice from this triad.

E. Auerbach wrote about the difference in understanding of the ideal of public service among the followers of Aristotle and the Stoics in addition to the first chapter of his remarkable work “Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages” in connection with the evolution of the meaning of the word *passio* (Greek: πάθος — “suffering”, “passion”, “excitement”, “inspiration”). Neutral in Aristotelian usage, in Stoic morality it has acquired a sharply negative connotation. Auerbach writes: “Passiones began to be understood as a kind of restlessness, aimless movement and vanity that destroys wise peace. /.../ ... any movement towards worldly aspirations, any contact with them was considered undesirable; it is better not to relate to the world at all, especially in the soul, one should not worry about its problems, a sage must be *impassibilis* [impassive, not knowing suffering]”.⁴⁰¹ In Stoic thought, the word *passio* for the first time acquired a meaning close to the Christian one — “passion”. E. Auerbach mentions images of “storms and whirlpools of passions”, which are especially interesting to us in connection with Berchorius's love for water metaphors. These images were also familiar to Christian authors who experienced the influence of Stoicism. Subsequently, according to Auerbach, the concepts of “passion” and “sin” in Christian culture became almost synonymous.⁴⁰²

The ancient ideal of contemplative life receives a “new life” in the medieval mythographic tradition. A key role in this process was played by Fabius Placidus Fulgentius, who proposed in the treatise “Three Books of Mythology” an interpretation of the plot about the Judgement of Paris, in which he identified the three lifestyles described by ancient philosophers with the three goddesses appearing in the myth: Pallas (Minerva) — with intelligent life; Juno — with deedful, or active life; Venus — with a sensual life. He writes (II, 1): “The first or contemplative life is characterized by searching for knowledge and truth, in our days such a life is led by bishops, priests and monks, and in the old days by philosophers. They have no greed for money, no insane rage, no

⁴⁰¹ Auerbach E. Historical Topology. P. 222–223. (*In Russian*).

⁴⁰² Ibid. P. 223.

poisonous anger, no stench of lust. /.../ The second type of led life is active, thirsty for superiority, susceptible to ornaments, insatiable for possessions, insidious in capturing them, diligent in guarding them; /.../ in the old days, certain despots led such a life, and among us the whole world leads it. A life of pleasures, of the total devotion oneself to lust, is a sinful type of existence that regards everything worthy as not worthy of attention. /.../ Poets explain in such terms the existing competition between the three goddesses — that is, between Minerva, Juno and Venus. /.../ The shepherd Paris, being neither straight as an arrow, nor reliable as a spear, nor a beautiful face, nor a wise mind, did a stupid thing and, following the path of wild animals and cattle, turned his gaze to lust rather than to the chosen virtues or riches”.⁴⁰³

The influence of Fulgentius's “Mythologies” on the medieval reception of ancient mythology is difficult to overestimate. In particular, in the interpretation of the plot under consideration, almost all medieval interpreters had in mind the proposed identification of goddesses with three kinds of life. For example, in the “Third Vatican Mythographer”, the interpretation of Fulgentius is borrowed almost unchanged (11, 22–23).⁴⁰⁴ Those interested in a more detailed account of the history of the reception of the myth of the Judgement of Paris in medieval Europe are referred to the monograph by M. J. Ehrhart⁴⁰⁵ and to the corresponding section of the dictionary by D. Bramble.⁴⁰⁶

The mentioned above passage of Fulgentius is notable for its sharply negative, in the spirit of Stoicism, attitude to the active type of life. M. Ehrhart notes that if for Aristotle only one of the three options (sensual life) is unacceptable, then from the point of view of Fulgentius, only the contemplative type of life is worthy of approval. In the Christian worldview, an active life is associated not with serving the public good, but with a thirst for profit.⁴⁰⁷ Several centuries earlier, the Jewish philosopher Philo of Alexandria wrote a treatise “On the Contemplative Life” (“De vita contemplativa”) about a sect of Therapists, in which he stated: “Somewhat softening the Spartan severity, they,

⁴⁰³ Fulgentius Fabius Placidus. *Mythologies*. Book I. 16, 18–22. Book II. P. 324–325. (*In Russian*).

⁴⁰⁴ Pepin R. E. *The Vatican Mythographers: An English Translation*. N.Y.: Fordham University Press, 2008. P. 315–316.

⁴⁰⁵ Ehrhart M. J. *The Judgement of the Trojan Prince Paris in Medieval Literature*.

⁴⁰⁶ Brumby H. D. *Classical Myths and Legends in the Middle Ages and Renaissance: A Dictionary of Allegorical Meanings*. P. 258–261.

⁴⁰⁷ Ehrhart M. J. *The Judgement of the Trojan Prince Paris in Medieval Literature*. P. 76–77.

however, always and in everything strive for modesty, befitting a free state, and with all their might turn away from sensual pleasures”.⁴⁰⁸ The Christian Middle Ages, however, knew different forms of spirituality, including those associated with a high appreciation of physical labor (but not luxury). Therefore, it is important to avoid excessive generalizations in this matter. Exploring the work of Isidore of Seville, V. I. Ukolova states, for example, that, according to his ideas, “man by his very nature is destined not only to a contemplative, but also to an active life. He must know himself, /.../ always remember “his vocation””.⁴⁰⁹

Petrus Berchorius, in his interpretation of the myth of the Judgement of Paris, strictly adheres to the Fulgentius’s line and directly refers to him. The plot is mentioned twice — in the first chapter “On the Images and Figures of the Gods” and directly in the commentary on the twelfth chapter of “Metamorphoses” (Berchorius departs from Ovid's text, complaining that the chapter, dealing mainly with the events of the Trojan War, does not contain enough mythological material suitable for moralization⁴¹⁰).

In the first chapter we read: “According to the same [Fulgentius], the ancients decreed three [kinds] of life: contemplative, active and full of pleasure. They attributed the first of them to wise men, the second to rich people, and the third to slaves of the flesh. They called each of those [kinds of life] a goddess. /.../ Minerva was the first, Juno was the second, Venus was the third”.⁴¹¹ In the main text: “Or say that the three goddesses designate, according to Fulgentius, three types of people: wise, rich and devoted to pleasure, since each of them prefers himself to the others and declares that the golden apple, that is, glory and honor, should go to him, [and] considers himself more beautiful and worthy [than others]. Thus, the wise prefer themselves to rich [people] and effeminate youths; the rich claim that they are more worthy of those devoted to pleasure and wise; young people, who truly live with pleasure, put themselves above those two, despising

⁴⁰⁸ Philo of Alexandria. *On the Contemplative Life* / transl., notes by M. M. Elizarova // *The Texts of Qumran*. Volume 1. Series: *Monuments of Eastern Literature XXXIII*, 1 / transl. from Ancient Hebrew and Aramaic, introduction and comm. by I. D. Amusin. M.: Nauka [Science], 1971. P. 381. (*In Russian*).

⁴⁰⁹ Ukolova V. I. *Ancient Heritage and Culture of the Early Middle Ages (Late V – mid. VII century)*. P. 249. (*In Russian*).

⁴¹⁰ Bersuire Pierre. *Reductorium morale*, liber XV, cap. ii–xv: *Ovidius moralizatus*. P. 162.

⁴¹¹ Bersuire Pierre. *De formis figurisque deorum*. *Reductorium morale*, liber XV, cap. i: *Ovidius moralizatus*. P. 30. “Antiqui, sicut dicit idem, posuerunt tres vitas, s. contemplativam, activam & voluptuosam. Primam assignaverunt sapientibus, secundam divitibus, terciam carnalibus, & quamlibet istarum vocaverunt deam, /.../ ita quod Minerva fuit prima, Iuno 2, Venus 3”.

wealth and reason. It happens that Paris, that is, a certain young man, solving a dispute between them, gives the apple to Venus, choosing a life full of pleasures and declaring that it is best to live for pleasure”.⁴¹² Like Fulgentius, Berchorius calls such young men “stupid” (“iuvenes stulti”).⁴¹³

In the 14th century, moralized in a Christian vein interpretations of the plot of the Judgement of Paris began to appear in the works of secular authors such as Guillaume de Machaut and Christina of Pisa, who often used theological commentaries in their writings.⁴¹⁴ The latter, retelling the plot we are considering in one of her early ballads, condemned Paris's choice, stating that he should have preferred Pallas, that is, the intelligent life that she personifies.⁴¹⁵ The interpretation of the myth was also known to Petrarch.⁴¹⁶

A. N. Nemilov asserts that “each epoch develops its own ideal not only of an active life, but also of a contemplative life. No matter how far these ideals of *vita activa* and *vita contemplativa* are from real realization, they largely determine the lifestyle of a particular time”.⁴¹⁷ The analysis of the medieval reception of the plot about the Judgement of Paris is for us a clear evidence of the high appreciation of the “contemplative” lifestyle during this period; whereas the “active”, and especially the “sensual” types are condemned. In the treatise of Petrus Berchorius, this is especially noticeable: the ideal of active life, led by “prelates and superiors”, or sinful people “drowning in the ocean of the world”, is associated in it with the sins of vanity and greed; sensual life is literally recognized below human dignity (in stories related to bestialization); and the contemplative type requires renunciation of both the world and one's own flesh, through union with Christ in the act of crucifixion.

⁴¹² Bersuire Pierre. *Reductorium morale*, liber XV, cap. ii–xv: *Ovidius moralizatus*. P. 163–164. “Vel dic quod tres deae significant secundum Fulgentium tria genera personarum scilicet sapientes divites: & deliciis affluentes quia cum quisque istorum alteri se praeferat: & pomum aureum id est gloriam & honorem sibi debere dicat: & pulchriorem & meliorem se esse censeat: ut sapientes se divitibus & iuvenibus deliciosis praeferunt: divites deliciosis et sapientibus meliores se esse dicunt: Iuvenes vero deliciose viventes se duobus aliis anteponunt: divitias & sapientiam vilipendentes. accidit quod Paris id est iuvenis: inter istos iudicat voluptuosam vitam eligens Veneri pomum dat & vivere in deliciis beatius asserit”.

⁴¹³ *Ibid.* P. 164.

⁴¹⁴ Ehrhart M. J. *The Judgement of the Trojan Prince Paris in Medieval Literature*. P. 125.

⁴¹⁵ *Ibid.* P. 126.

⁴¹⁶ See: Heinrichs K. *The Myths of Love: Classical Lovers in Medieval Literature*. P. 43.

⁴¹⁷ Nemilov A. N. *The Ideal of “Learned Hermitage” among German Humanists // Ancient Heritage in the Culture of Renaissance / ed. by L. M. Bragina. M.: Nauka [Science], 1984. P. 111. (In Russian).*

In the interpretation of the plot about the return of Theseus, Berchorius declares the antagonism of spirit and flesh, developing the idea coming from the apostle Paul: “Two sails of a ship are two inclinations of the soul or two ways of life; one is white, the other is black; one is virtuous, the other is vicious; one is spiritual, the other is carnal. Therefore, when a person sets [on his mast] black sails, that is, a vicious passion or a shameful way of life, it undoubtedly means that the Minotaur, that is, the flesh or the devil, has taken over him, and that such [a person] is dead due to sin. And on the contrary, when he has white sails, that is, a pious way of life and disposition, it is a sign that he has overcome this beast; that he has triumphed over the flesh or the devil. Since those who have won over them must change black sails to white, that is, a vicious state of mind [to change] to a pious one”.⁴¹⁸ The topic is also touched upon in the interpretation of the taming of the Nemean lion by Hercules: “The lion, whose breath is fetid, denotes the flesh, which seductive and desire-provoking breath is fetid and dirty. So, Hercules, that is, some virtuous, wise and strong [man], must tame and subdue that lion through abstinence. But he [also] must always have its skin with him, that is, the flesh and the memory of human weakness. After all, [even if] the sage overcame the flesh, he still carries with him the skin, that is, the memory of [his own] imperfection”.⁴¹⁹

The negative assessment of sensuality and physicality as such during the High Middle Ages was reflected in the phenomenon of Christian Antiepicureism. Epicurean motifs, common in the 12th century in the poetry of the *vagantes*, caused a sharp condemnation of the church authorities. As M. M. Shakhnovich notes: “In the 14th century, the point of view was spread and officially recognized by the church, according to which Epicureanism is an immoral and godless doctrine”.⁴²⁰ Epicureans (often,

⁴¹⁸ Bersuire Pierre. *Reductorium morale*, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus. P. 126–127. “Duo vela navis sunt duae affectiones animae vel sunt duae conversationes scilicet una alba & alia nigra: una bona alia mala: una spiritualis alia corporalis. Igitur quando homo portat vela nigra id est malam affectionem & conversationem inhonestam: signum proculdubio est quod Minotaurus id est caro vel Diabolus praevaluit contra eum: & quod talis est mortuus per peccatum. Econverso vero: quando alba vela id est mundam conversationem & affectionem habet signum est quod hanc bestiam superavit: quod de carne vel Diabolo triumphavit quia illi qui contra istos praevalent nigra vela in alba id est malam affectionem in bonam mutare debent”.

⁴¹⁹ Ibid. P. 139. “Leo cuius anhelitus fetet significat carnem cuius anhelitus suggestivus & appetitivus: sunt fetidi: & immundi. Hercules igitur id est quilibet bonus & sapiens & fortis: debet istum leonem per abstinentiam domare vel devorare: pellem tamen eius id est carnem & humanae fragilitatis memoriam: debet sibi perpetuo retinere: quia dato quos sapiens contra carnem praevaleat pellem tamen id est memoriam fragilitatis secum portat”.

⁴²⁰ Shakhnovich M. M. *The Garden of Epicurus. Epicurus' Philosophy of Religion and the Epicurean Tradition in the History of European Culture*. SPb.: SPbGU Publ., 2002. P. 159. (*In Russian*).

contemporaries were “marked” as Epicureans) were accused of hedonism and godlessness. However, the first humanists, Petrarch and Boccaccio, tried to reconcile the teachings of Epicurus with Christianity.⁴²¹ The following remark of M. M. Shakhnovich is important for us: “Humanists sought to create an ethical doctrine based on the idea of the unity of the material body and the divine soul in man, in which the natural and the divine are not in confrontation, but in harmony. In contrast to the traditional Christian idea that in the name of the salvation of the soul it is necessary to overcome earthly temptations, humanistic ethics proclaimed as basic principle of human existence — following nature. Humanists contrasted the Christian ascetic denial of the world with the acceptance of earthly existence with all its joys”.⁴²² Petrus Berchorius, as we can see, despite his personal acquaintance with Francesco Petrarch and his interest in antiquity, strictly adheres to the traditional church line, remaining a purely medieval author in spirit.

The inadmissibility of excessive concern for the affairs of the world is emphasized in a special way in the interpretation of the myth of the death of Caeneus. The centaurs could not kill him, because he was invulnerable to all weapons, so they threw various objects at him; buried under their weight, Caeneus died. Berchorius writes: “It happens that some [people] have as a gift from God the gift of a fortress. So centaurs, that is, demons, are not able to overcome them with any weapon of temptation or seduction. But, seeing this, these centaurs tend to burden them with an immeasurable load of various trade deals, positions and lands, and provide them with earthly prosperity. And sometimes it happens that they bury under this burden of various vices those, whom they were not able to overcome in another way. So, it is impractical for a righteous person to allow himself to be burdened with such a burden, under which, it seems, [even] the strongest often bow”.⁴²³

⁴²¹ Ibid.

⁴²² Ibid.

⁴²³ Bersuire Pierre. *Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus*. P. 166. “Sic & fit ex dono dei habent aliqui donum fortitudinis. ita quod nullo ferro tribulationis vel temptationis a centauris id est a daemonibus queunt superari. Sed isti centauri hoc videntes: solent onus infinitum diversorum negociorum officiorum: & terrarum super eos prolicere: & ipsis prosperitates saeculi procurare: & sic fit quod quandoque diversis vitiis sub isto onere ipsos suffocant: quos aliter vincere non valebant. Non est igitur tutum quod iustus homo talia onera sibi permittat imponi: sub quibus saepe visi sunt fortissimi succumbere”.

We have already mentioned the story of Coronis, who was turned into a crow by Pallas, thus avoiding harassment from Neptune. This plot has another interpretation: “Or say that the god of the sea, that is, the devil, pursues with numerous temptations those who [are] near the sea, that is, preoccupied with the affairs of the world. Therefore, such [people] must turn into a crow, for they must become birds by flying through contemplation. They should have black clothes of a humble and meek lifestyle. They should have a loud voice of living prayer. And thus they will no longer be afraid of the machinations of the god of the sea, that is, the temptations of the devil”.⁴²⁴

If the ancient ideal of a contemplative life consisted in detachment from worldly concerns in order to achieve the maximum level of tranquility and comfort, was associated with the need for leisure, that is, time free to enjoy philosophy, then in the Christian view everything turns out to be much more tragic. In the God-abandoned world, man has nowhere else to go, nowhere to hide from suffering, just as it is impossible to go beyond his own body, distorted by original sin. The only way of salvation (or Salvation) is to unite with Christ in the act of crucifixion. E. Auerbach writes: “The escape from the world of Stoics and Christians is very different. In the Christian contempt for the world, the goal was not a zero point of dispassion outside of everything worldly, but a kind of militant passion: passionate suffering *inside (italics mine. — K. K.)* the world and at the same time against the world”.⁴²⁵ This dialectic of centrifugal and centripetal forces is fully reflected in the “Moralized Ovid”: on the one hand, in relaxed moralizations on everyday topics; on the other, in the harsh and unshakable monotony with which the author answers the most important questions.

In the most distinct form, the Christian ascetic ideal of contempt for the world is expressed in the treatise of Petrus Berchorius in allegorical interpretations of mythological plots that contain elements of abduction (the abduction of Europe, for example) and/or liberation (Orpheus saves Eurydice; Perseus — Andromeda and others).

⁴²⁴ Bersuire Pierre. *Reductorium morale*, liber XV, cap. ii–xv: *Ovidius moralizatus*. P. 166. “Sic & fit ex dono dei habent aliqui donum fortitudinis. ita quod nullo ferro tribulationis vel temptationis a centauris id est a daemonibus queunt superari. Sed isti centauri hoc videntes: solent onus infinitum diversorum negociorum officiorum: & terrarum super eos prolicere: & ipsis prosperitates saeculi procurare: & sic fit quod quandoque diversis vitiis sub isto onere ipsos suffocant: quos aliter vincere non valebant. Non est igitur tutum quod iustus homo talia onera sibi permittat imponi: sub quibus saepe visi sunt fortissimi succumbere”.

⁴²⁵ Auerbach E. *Historical Topology*. P. 230–231. (*In Russian*).

Once again, we see a motive that is often reproduced within the framework of the treatise (designated by us as the motive of “abduction/liberation”), which has two variations: 1) Christ (sometimes prelate) saves a human soul stolen by the devil; 2) Christ (or prelate) kidnaps (“saves”) the human soul from the world himself (when there are not enough actors, as in the myth of the abduction of Europe).

A typical example is the combat of Hercules with the river god Achelous for the Deianira. As is usually the case with representatives of the water element, he was able to change his form and, being in the form of a bull, lost one horn; which made his comparison with the devil even more convincing. Berchorius's interpretation is as follows: “This [happens] whenever the daughter of the king of Calydonia, that is, the human soul, the daughter of [God] the Father, unites with the horned Achelous, that is, with the devil, through sin, and enters into a marriage union with him through vicious pleasures. Hercules, called the son of God, whose bravery is like that of a rhinoceros, defeated and subdued him, who at one time was a serpent because of guile, at another — a bull out of shamelessness. To whom he broke off the horn of his power, freeing the human soul from his power, and uniting with it in [his] grace”.⁴²⁶

In the myth of Orpheus and Eurydice, the girl fell into Hades, dying from a snake bite, which again allowed Berchorius to make a witty reference: “Say in an allegorical [sense] that Orpheus, the son of the Sun, is Christ, the son of God the Father, who from the beginning [of time] was married to Eurydice, that is, a human soul, through love and mercy, united with her in a special predestination. However, the serpent — the devil — wounded this young, that is, the bride born from the beginning, through temptation, while she was picking flowers, that is, she sought [to taste] from the forbidden fruit, killed her with sin, and eventually cast her into hell. Orpheus-Christ, seeing this, wished to descend into hell himself. And so he regained his wife, that is, human nature, and carried her, rescued from the kingdom of darkness, with him to heaven”.⁴²⁷

⁴²⁶ Bersuire Pierre. *Reductorium morale*, liber XV, cap. ii–xv: *Ovidius moralizatus*. P. 135. “Sic cum filia regis calidoniae id est anima humana. filia dicit Patris. Acheloo cornuto id est Diabolo fuisset per ei peccatum coniuncta et ipsi per complacentias viciosas matrimonialiter copulata. Herculem filius dei dicitur cuius fortitudo est quasi rinocerontis illum qui nunc erat anguis per fallaciam nunc taurus per proteruiam vicit & expugnavit. Cui cornu suae potentiae fregit et sic animam humanam ab eo liberavit & eam sibi per gratiam copulavit”.

⁴²⁷ *Ibid.* P. 147. “Dic allegorice quod Orpheus filius solis est Christus filius dei Patris: qui a principio Euridicen id est animam humanam per caritatem & amorem duxit: ipsamque per specialem praerogativam a principio sibi coniunxit. Veruntamen

In the episode of Hercules's abduction of Cerberus from Hades, Petrus Berchorius adds some details to the original version of the myth, stating as the motivation of the hero the desire to free “his beloved” Proserpine from the underworld. He writes: “Or say that Hercules-Christ descended into hell to free the queen, that is, the human soul. He stole this queen from there, that is, the souls of the holy fathers, and took [them] with him to paradise. Cerberus, that is, Lucifer, he tamed and threw to the ground. Which, however, does not stop spewing the poison of temptation, and with barking his heads, that is, heretics, to embarrass those who lack faith”.⁴²⁸ The interpretation of this story is almost identical to the previous one.

Another example is Berchorius's interpretation of the myth of the abduction of Europe: “This girl means the soul — the spiritual daughter of the king and God. The supreme god Jupiter designates the Son of God, who, in order to take possession of this girl, that is, the intelligent soul that he loved, turned into a beautiful bull, that is, became a man, corporeal and mortal, personally coming into the world and taking human flesh. /.../ This girl must touch [the bull] through merciful love; to settle [on it] as on the strongest foundation, through faith; and hold on to it immobile through spiritual zeal. And thus, thanks to the sincerity of her repentance, she will be taken by him [to heaven], and will enjoy his consolation”.⁴²⁹ The motive of “abduction/liberation”, with an appropriate allegorical interpretation, takes place in the interpretations of stories about Perseus and Andromeda,⁴³⁰ Ceres and Proserpine,⁴³¹ Theseus and Ariadne,⁴³² and others.

serpens diabolus ipsam novam nuptam id est de novo creatam: dum flores colligeret id est de pomo vetito appeteret/per temptationem momordit & per peccatum occidit: & finaliter ad infernum transmisit. Quod videns Orpheus Christus in infernum personaliter voluit descendere & sic uxorem suam id est humanam naturam rehabuit: ipsamque de regno tenebrarum ereptam: ad superos secum duxit”.

⁴²⁸ Ibid. P. 118. “Vel dic quod Hercules Christus pro liberanda regina id est anima humana in infernum descendit ubi istam reginam id est sanctorum partum animas rapuit: & secum ad paradysum duxit. Cerberum autem id est luciferum domuit & prostravit: qui tamen venenum tentationis non cessat evomere & latratu capitum suorum id est haereticorum simplices conturbare”.

⁴²⁹ Ibid. P. 61. “Puella ista significat animam quae regis & dei filia est spiritalis. Iuppiter summus deus significat dei filium qui ut virginem istam id est animam rationalem quam amabat posset habere/ in taurum pulcherrimum se mutavit id est in hominem corporeum & mortalem carnem humanam assumendo & personaliter in mundum veniendo. /.../ Istum debet puella id est anima per caritatem tangere: per fidem sicut supra firmissimum fundamentum ascendere & per perseverantiam ad eum immobiliter se tenere & sic ab ipso per eius paenitentiae austeritatem portabitur & eius solatio perfruetur”.

⁴³⁰ Ibid. P. 87–88.

⁴³¹ Ibid. P. 94–95.

⁴³² Ibid. P. 125–126.

Sometimes, instead of Christ, a prelate appears, whose personality, as God's vicar on the earth, is of a special meaning for Berchorius. Giant Cacus stole a herd of cows from Hercules and hid them in a cave. So that the hero could not get on their trail, the villain led them into the shelter backwards. The interpretation is as follows: "It seems that this thief is the devil, who, after stealing from Hercules, that is, from Christ or the prelate, his cows, that is, faithful to the church [people], usually teaches them to move backwards. For they, who are abducted in this way and are in the power of the devil, [find themselves] unable to walk the straight path, but get used to moving in the opposite direction through ambiguous and perverse aspirations. /.../ Cacus, that is, the devil, with [the greatest] care hides them in a cave, covers and envelops them in a fog of pride and hypocrisy. Therefore, it is necessary that Hercules, that is, a good prelate, bring them out".⁴³³

K. Heinrichs, in her monograph devoted to the reception of ancient mythology in medieval love literature, says that one should not identify a lyrical hero and an author, whose work is the product of the influence on him of various cultural stereotypes, established images, and popular ideas.⁴³⁴ The researcher sets herself the task of reconstructing the ideological attitudes of the courtly poets of the High Middle Ages, taking into account their education, and examining the sources that were available to them. Only after that it becomes possible to talk about the author's position.⁴³⁵ In our study, we are guided by a similar principle. The personality of Petrus Berchorius, like any other personality, was formed as a result of the processes of upbringing and education, is a product of a certain cultural environment and social reality. The material that makes up the content of the treatise "Moralized Ovid" is the result not so much of the creative effort of the author, as the influence on him of certain commonplaces or toposes, as well as various ideas, genres and narrative forms. And if we set ourselves the difficult task of finding author's positions, in order to solve it, we inevitably need to take into account all these influences, as well as take into account the internal logic of the work as a whole,

⁴³³ Ibid. P. 142. "Talis latro videtur esse diabolus qui postquam herculi id est Christo vel praelato furatus fuerit boves suos id est fideles ecclesiae ipsi subriperit: solet eos facere incedere retroversis vestigiis. quia tales sic furati & diabolo domino subiugati nesciunt in via morum incedere immo solent per obliquam et perversam intentionem retrograde procedere. /.../ Ipsos cacus id est diabolus in antro cautelarum celat fumo superbiae & hypocrisis eos obnubilat & obfuscat: & sic necesse est quod Hercules id est bonus praelatus eos prodatur".

⁴³⁴ Heinrichs K. *The Myths of Love: Classical Lovers in Medieval Literature*. P. 93.

⁴³⁵ Ibid. P. 5; 24–25.

through private plots trying to understand the overall picture. Berchorius's worldview will be more understandable if we keep in mind his attitude to God, the world and man. Unlike, for example, Dante, who, according to E. Auerbach, in his “Comedy” depicted “the life of an individual person /.../ within the divine world order as something tragic and worthy of full attention”,⁴³⁶ Berchorius's thinking remains strictly theocentric. The role of a person in his work is reduced to passively enduring the blows of fate, suffering inside a world infected with sin. The focus of attention is shifted from earthly life to life after death. A person's achievements and feelings are devalued. The personal principle is not recognized. God in this paradigm, strictly speaking, is not interested in the world and its inhabitants at all. Therefore, we consider Berchorius to be a typically medieval author in spirit. The humanistic meaning of Christianity remains hidden from Berchorius.

4.2. Treatise “Moralized Ovid” as a Manual for Preaching: Didactics or Entertainment

Widespread references to prelates are a distinctive feature of the treatise “Moralized Ovid”. J. Chance writes that Petrus Berchorius picks up and develops this plot (“prelatical approach”, as she calls it), inspired by the works of the English Dominican Robert Holkot.⁴³⁷ In a commentary on the twelve “minor” prophets, he portrays ancient characters as personifications of Christian vices and virtues, suggesting the use of his work for the needs of preachers, to whom he gives moral advices.⁴³⁸

Criticism of prelates, as well as criticism of women, was a common place in European society in the middle of the 14th century. We have already mentioned the anti-church positions of John Wycliffe and William of Ockham. There are attacks on representatives of the church in the literature of this period also. Giovanni Boccaccio in his “Decameron” often writes about the love affairs of clerics. In one of the stories (IV, 2), for example, a monk spends several nights with a woman, pretending to be the archangel Gabriel.⁴³⁹ O. Holmes, in her recent research, has shown that Boccaccio used

⁴³⁶ Auerbach E. Historical Topology. P. 425. (*In Russian*).

⁴³⁷ Chance J. Medieval Mythography, Volume 2: From the School of Chartres to the Court at Avignon, 1177–1350. P. 319.

⁴³⁸ See, for example: *Ibid.* P. 318.

⁴³⁹ Boccaccio G. Decameron / transl. from Italian by N. Lyubimov; intr. art. by V. Tatarinov; notes by N. Tomashevskij. M.: Eksmo Publishing House, 2005. P. 352–361. (*In Russian*).

some texts related to the *exempla* genre in his work on the “Decameron”.⁴⁴⁰ In particular, he was familiar with the treatise “*Disciplina clericalis*”, which was compiled at the beginning of the 12th century by the Spanish baptized Jew Pedro Alfonso (Petrus Alfonsi). The treatise consists of separate anecdote stories (mostly of Arabic origin). O. Holmes notes that, although the treatise gives advice and instructions to clerics, it could have been written rather not with didactic, but with an entertaining purpose.⁴⁴¹

Berchorius's moral interpretations, referring to well-recognized social stereotypes, have some similarities with the *exempla* and *fabliaux* genres, as we already pointed out in the previous chapter. Describing everyday reality, he often performs as a satirist. The reduced tone and irony are noticeable in his attacks on women. Berchorius retains the same joking tone when he speaks about prelates. The treatise “*Moralized Ovid*” can be considered as a kind of parody of didactic writings. As in the case of “*Disciplina clericalis*”, it is impossible to say with certainty what purpose the author really set for himself — to teach or entertain the reader.

The importance of the figure of the cleric for Petrus Berchorius is evidenced by the large number and variety of interpretations in which they are mentioned. In one interpretation, Berchorius compares the priest with Aesculapius: “Or say that Aesculapius, who was the greatest doctor and son of the Sun, is a prelate who is a healer of souls and a spiritual son and heir of the Sun, that is, Christ”.⁴⁴² In contrast to the examples that we will give below, this passage looks like a mockery.

In the interpretation of the myth of Pygmalion and Galatea, Berchorius uses a popular topos about the sexual promiscuity of the clergy: “By this creator of images, I mean preachers who know how to sculpt and depict the soul with edification and [an example of] a virtuous life. By the ivory girl I mean the immaculate [virgin], who is called [carved] from ivory because of her chastity, coldness, severity, and decency. /.../ But, without a doubt, it often happens that the goddess of voluptuousness Venus, that is, the

⁴⁴⁰ Holmes O. *Boccaccio and Exemplary Literature: Ethics and Mischief in the Decameron*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023. — 286 p.

⁴⁴¹ *Ibid.* P. 38.

⁴⁴² *Ibid.* P. 187. “Vel dic quod aesculapius qui fuit summus medicus & solis filius: est praelatus qui est medicus animarum & solis id est Christi spiritualis filius & successor”.

lust of the flesh, intervenes and revives the dead image. And it makes it so that this chaste woman [begins] to experience carnal desires, turning her from virtuous to insane.⁴⁴³ After all, the preacher-Pygmalion himself wants and seeks this transformation. So, when they, in their usual manner, enter into conversation, it turns out that they have changed so much that the one who was made of ivory becomes carnal, and the one who shunned women begins to desire the dirt of the flesh. And thus these carnal people come to know each other and periodically give birth to sons. Consequently, it is not safe for a priest to get too close to women; as is the opposite”.⁴⁴⁴

Another similar example is the interpretation of the story about the transformation of Medusa. The girl was raped by Neptune in the temple of Pallas, the angry goddess turned her hair into snakes: “Pallas is the Wisdom of God, whose temple is religion or church. Ah, if all the gorgons, that is, all the wicked women who fornicate with our Neptunes, that is, with pious and ecclesiastical [people], in the temple of religion and church or in places of worship, were marked by a similar sign and had snakes instead of hair!”⁴⁴⁵

The treatise often contains “practical advices” concerning the specifics of the interaction of a priest with his parishioners, sustained in an ironic tone. Usually these are descriptions of quite specific situations, particular cases. Sometimes it is not even the myth itself that is commented on, but some of its individual features. For example, Petrus Berchorius pays special attention to the very fact of Hercules's “humble” fulfillment of all the instructions of the angry Juno, using this plot as an excuse for playful moralization: “It happens in religious life that Hercules, that is, a wise parishioner, has as a stepmother a malicious prelate, who does not cease to instruct him with severe [trials]. And yet, he is

⁴⁴³ In the sense of “losing her head” from love.

⁴⁴⁴ Bersuire Pierre. *Reductorium morale*, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus. P. 152. “Per istum factorem imaginum intelligo praedicatores qui animam sciunt sculperere: & pingere correctionibus & virtutibus: per istam puellam eburneam intelligo quamlibet sanctimoniam: quae eburnea dicitur pro eo quod casta frigida ponderosa & honesta esse dicitur. /.../ Sed pro certo tandem accidit quod Venus dea luxuriae id est carnis concupiscentia se interponit & ipsam imaginem mortuam convertit in vivam: & ipsam castam mulierem facit carnis stimulos sentire & eam mutat de bona in fatuam. Ipse enim Pigmaleon praedicator hoc a Venere expetit: & istam mutationem appetit. Sic igitur cum more solito ad colloquia redeunt simul se mutatos invenit: ita quod illa quae fuerat eburnea: fit carnea & ille qui mulieres horrebat: incipit carnis spurciciam appetere. Isti igitur carnales sic se mutuo accipiunt: & quandoque filios generant. Non est igitur tutum religioso cum mulieribus nimiam familiaritatem contrahere vel econverso”.

⁴⁴⁵ Ibid. P. 85. “Pallas est divina sapientia cuius templum est religio vel ecclesia. Utinam ergo omnes gorgones: id est omnes malae mulieres quae a Neptunis nostris id est religiosis & ecclesiasticis in templo religionis et ecclesiae vel in domibus ecclesiasticis fornicantur: tali signo signarentur & crinitae serpentibus efficerentur”.

obliged to obey him in everything and tire him with his submission. So that the impious prelate would get tired of giving orders sooner than the parishioner would do [them]”.⁴⁴⁶

Olenus’s wife Lethaea boasted that her beauty surpassed the beauty of Juno herself. The offended goddess complained to him, ordering him to admonish his wife, but was refused. Enraged, she turned both of them into stones. The interpretation again does not follow all the details of the myth as carefully as it usually happens: “Turn this against the prelates devoted to the flesh who refuse to correct [the behavior] of their wife, that is, the carnal, rebellious and sinful community, which behaves very insulting towards Juno, that is, towards God. Just as they do not want to correct themselves, depending on their vices, in accordance with divine regulations”.⁴⁴⁷

In the interpretation of the myth of Arethusa and Alpheus, Berchorius gives the cleric ironic advice. Fleeing from the persecution of the persistent river god, the nymph asked Diana to turn her into a river. Seeing this, Alpheus himself became a river, connecting with her. Berchorius's interpretation is as follows: “Or say that Alpheus is a prelate. Arethusa is a baptized [person]. If [the prelate] sees him running away, he is obliged to pursue him and use all means to return him to the path of a righteous life. But if he sees that he has become wet from [tears of] repentance, he must turn into liquid from pity himself, suffer with him and unite with him in merciful love”.⁴⁴⁸

A similar plot is the myth of Asteria, who turned into a quail and was overtaken by Jupiter in the form of an eagle: “So, if a prelate wants to pursue a certain parishioner in order to correct him, and he, resisting correction, in order to avoid it, turns himself into a quail, that is, becomes cautious and nimble, [this] prelate [himself] must [turn] into an

⁴⁴⁶ Ibid. P. 138–139. “Sic in Religione dato quod Hercules id est sapiens subditus: praelatum habeat pro noverca qui scilicet sibi non cessat difficilia maliciose praecipere ipse tamen debet in omnibus obedire & eum obediendo patientia fatigare: ita quod ipse malus praelatus citius debet fatigari praecipiendo quam subditus obediendo”.

⁴⁴⁷ Ibid. P. 149. “Applica contra praelatos carnales qui scilicet suam uxorem carnalem parentelam rebellem & malam: & contra iunonem id est contra deum multa contumeliose agentem nolunt corrigere: nec etiam divinis monitis obtemperando ipsos de suis vitiis castigare”.

⁴⁴⁸ Ibid. P. 97. “Vel dic quod Alpheus est praelatus Arethusa est subditus: quem si fugitivum videat debet insequi & ad eum reducendum ad viam bonam totis viribus anhelare. Veruntamen si ipsum liquefieri per contritionem videat: debet ipse per compassionem lique fieri: & sibi compatiendi pati: & caritative cum eo commisceri”.

eagle, that is, become sharp-sighted and far-sighted, tenaciously grasping and ferocious".⁴⁴⁹

The nymph Clytie suffered from unrequited love for Phoebus, who despised her. Desperate, the girl turned into a heliotrope flower, always turned towards the Sun. This story gives Berchorius a reason to "discuss" some particular moments of the sacrament of confession: "Or say that the Sun is a prelate who gives every sinner the opportunity to repent. He should not immediately reveal an affectionate face, so that the ease of [receiving] pardon does not become a cause for sin. The penitent himself, seeing the severity of the prelate, should not abandon the penitent feeling, but [should] constantly follow [the prelate] and, as far as possible, subordinate himself to his will".⁴⁵⁰

In the interpretation of the story of Arachne, who was turned into a spider by Pallas for starting a dispute with her, Berchorius addresses not just a prelate, but a "presumptuous" young prelate, giving him "valuable" advice: "This can be turned against presumptuous young clerics who consider themselves better than wise parishioners and who are trying [argue with them]. Who eventually turn into a spider, because it is discovered that they are ignorant and internally burn with envy. But they don't stop weaving [their] nets, even though [all] their arguments are worthless".⁴⁵¹

Here are some more examples. Minos's wife Pasiphae, while her husband was at war, lay down with the bull. Berchorius remarks: "Indeed, the absence of a prelate [in his place] is the cause of many troubles".⁴⁵² Commenting on the fact of the birth of Pallas from the head of Jupiter, Berchorius advises the churchman to put good people in high positions.⁴⁵³ In a rather confusing interpretation of the story of Glaucus, he notes that the priest's sermon does not lose its power, even if he himself does not follow his own

⁴⁴⁹ Ibid. P. 100. "Sic si praelatus vult aliquem subditum sequi: ut ipsum corrigat si subditus velit subterfugere: & se in coturnicem: id est cautelosum & fugitivum mutare: ut correctionem valeat declinare. Debet praelatus aquila esse id est clare videns & circumspectus fieri & acute pungens: & severus".

⁴⁵⁰ Ibid. P. 79. "Vel dic quod sol est praelatus qui cuilibet personae quae deliquit licet poeniteat: non debet statim bonum vultum ostendere ne facilitas veniae possit esse occasio culpae: Ipse vero poenitens licet rigorem praelati videat non debet ab humilitate recedere sed eum continue sequi: & se eius voluntati subiicere quantum potest".

⁴⁵¹ Ibid. P. 98. "Istud potest applicari contra iuvenes clericos praesumptuosos qui se sapientibus praeferunt & contra eos disputare contendunt: quae tandem in araneam convertuntur in quantum ignorantes & prae invidia viscera sua corrodescentes comprobantur. Isti tamen non cessant telas texere: dato quod parum valeant eorum argumenta".

⁴⁵² Ibid. P. 125. "Absentia enim praelati multorum est causa malorum".

⁴⁵³ Ibid. P. 76.

words.⁴⁵⁴ Agreeing with the principle stated by Ovid in the penultimate chapter of “*Metamorphoses*”, according to which one god cannot undo what another has done, Petrus Berchorius writes that the prelate should continue the work of his predecessor, and not destroy it.⁴⁵⁵

Chapter conclusions. Which goals Berchorius set for himself when he wrote the treatise “*Moralized Ovid*” remains unclear. It is quite possible that he did not intend his work as a manual for preaching at all. In this case, addressing the alleged preacher in the second person throughout the entire treatise is just a rhetorical device. The constant use of simple lexical constructions, such as “*vel dic...*” (“or say...”), greatly simplified Berchorius's work on the text. Perhaps the “*Moralized Ovid*” is the fruit of intellectual exercises of an author fascinated by antiquity, compiled in order to demonstrate his own erudition.

Allegorical and moral interpretations in the “*Moralized Ovid*” should be separated from each other, each of them has its own specifics. Berchorius's allegorical interpretations reflect the traditional medieval Christian picture of the world, but in his moralizations Berchorius often acts as a satirist, criticizing some features of contemporary society.

⁴⁵⁴ Ibid. P. 170–171.

⁴⁵⁵ Ibid. P. 182.

Conclusion

The dissertation conducted a study of Petrus Berchorius's treatise “Moralized Ovid” in the context of the medieval reception of ancient mythology, highlighted a number of topics, as well as ideas or toposes of interest to Berchorius. The study traces the history of the reflection of these ideas in the medieval mythographic tradition. In addition, attention was drawn to Berchorius's theological and philosophical ideas, as well as to some medieval stereotypes reflected in his work. As a methodological basis for writing the work, the approach of E. Auerbach was used, who wrote: “My method is to select, expand and combine individual issues that are clearly limited and amenable to review, which will serve as the key to the whole”.⁴⁵⁶

Consideration of the history of individual plots, themes and images found in the treatise sometimes goes beyond the mythographic tradition. This was necessary, because the tradition of medieval mythography does not exist in isolation, but is an organic part of the cultural heritage of the Middle Ages. The treatise “Moralized Ovid” by Petrus Berchorius is an integral part and, in a certain respect, the culmination of the medieval reception of ancient mythology, and is also an important source for its study, since through written sources in Latin, Christian culture inherited ancient mythological images and plots.

The first chapter, which has an introductory character, indicates the place of the treatise “Moralized Ovid” within the medieval mythographic tradition, and also considers the question of the continuity of this tradition from the allegorical practices of antiquity, and demonstrates the encyclopedic nature of the work studied.

The second chapter is devoted to the consideration of the content of the treatise “Moralized Ovid” in theological and philosophical contexts. It shows how the ancient idea of the hierarchy of creation was perceived by Christian culture (in the works of mythographers) and found its concrete expression in the treatise of Berchorius — in the plots associated with bestialization and in the topos of “female imperfection”. An attempt was made to consider these plots as part of a single system, which made it possible to

⁴⁵⁶ Auerbach E. *Historical Topology*. P. 176. (*In Russian*).

determine the specifics of the Christian attitude to the phenomenon of “metamorphoses” itself (sharply negative, since man is “the image of God”). The idea of the imperfection of the universe, which is understood as the opposition “God and the world”, going back to the Neoplatonists, is expressed in Berchorius's work in the image of the world as an ocean (garden, labyrinth) and in the interpretation of the plot of Narcissus. Petrus Berchorius considered the world in the categories of multiplicity, impermanence and vanity, as opposed to the singularity, permanence and eternity of God.

In the third chapter, the treatise “Moralized Ovid” is considered in socio-historical and socio-cultural contexts. It examines Berchorius's attitude towards Jews, women, church and secular authorities. In his allegorical interpretations directed against the Jews, Berchorius repeats stereotypes known since the time of patristics. Unlike the critics of Talmudic Judaism of the 13th – 14th centuries, who called for forced conversions and expulsions of Jews, Berchorius took a more conservative position, not denying Jews the right to be inside the Christian world. In his moral interpretations, which refer to the social stereotypes of everyday life, Berchorius often acted as a satirist. It is possible to notice a certain similarity with the genre of *fabliaux* and medieval *exempla*. The main object of Berchorius's criticism was sins (lust, vanity and greed), and the description of the behavior of certain social groups should be considered as an illustration of the manifestation of these sins. According to existing stereotypes, women are the embodiment of lust and greed, and those in power are vanity and greed.

The fourth chapter of the dissertation highlights the issue of Berchorius's worldview positions. Despite Berchorius's interest in antiquity, his worldview, in our opinion, is theocentric. The treatise “Moralized Ovid” reflects the Christian ascetic ideal of contempt for the world with its benefits and pleasures, the focus of the author's attention is shifted from earthly life to life after death.

The purpose of writing the “Moralized Ovid” remains unclear. It is quite possible that the treatise only in its form looks like a manual for preachers, and was written with an entertaining, rather than didactic purpose. Berchorius's peculiar “advices” to the cleric looks like satire and corresponds to the general anti-church sentiments of the middle of the 14th century.

Prospects for further research. The study of the medieval mythographic tradition in Russia has actually just begun, the continuation of work in this direction looks promising. It is necessary to pay attention to such authors as Arnulf of Orléans, Alexander Neckam, John of Garland, and analyze their writings in the context of the history of ideas. Such a study could significantly deepen the understanding of the medieval reception of ancient mythology. In addition, it is worth continuing to consider the problem of the correlation of the mythographic tradition and medieval collections of *exempla*.

The problem of the correlation of the ecclesiastical and secular reception of ancient mythology may also be interesting to study. The topic of the influence of medieval mythography on literature and fine art deserves further research. At the same time, it is necessary not only to note the very fact of borrowing individual plots and images from mythographic works, but also to take into account the presence in the works of secular authors of certain ideas inherent in mythographers.

The methodology used in the dissertation is productive for the study of the reception of mythological plots, such an approach can be used for further consideration of both individual works related to the medieval mythographic tradition and any other sources dealing with ancient images and plots.

Bibliography

Sources

1. Andreas Capellanus. On Love / transl. by M. L. Gasparov // Biographies of the Troubadours / comp., intr. art., notes by M. B. Mejlax. — M.: Nauka [Science], 1993. — P. 383–401. (*In Russian*).
2. Aristotle. Nicomachean Ethics / transl. by N. V. Braginskaya // Aristotle. Works: In 4 vols. Vol.4 / transl. from Ancient Greek by A. I. Dovaturov. — M.: My`sl` [Thought], 1983. — 830 p. (*In Russian*).
3. Arnolfo d'Orléans: Un cultore di Ovidio nel secolo XII / ed. F. Ghisalberti // Memorie del Reale istituto lombardo di scienze e lettere. Classe di lettere, scienze morali e storiche. — 1932. — Vol. 24, № 4. — P. 157–234.
4. Augustine Aurelius. On Christian Doctrine / transl. from Lat. — SPb.: “Aksion estin” Publ., 2004. — 355 p. (*In Russian*).
5. Bernart de Ventadorn. The Songs / transl. from old-Provansal by V. A. Dy`nnik. — M. Nauka [Science], 1979. — 312 p. (*In Russian*).
6. Bersuire Pierre. De formis figurisque deorum. Reductorium morale, liber XV, cap. i: Ovidius moralizatus / ed. J. Engels. — Utrecht: Instituut voor Laat Latijn der Rijksuniversiteit, 1966. — 83 p.
7. Bersuire Pierre. Reductorium morale, liber XV, cap. ii–xv: Ovidius moralizatus / ed. J. Engels. — Utrecht: Instituut voor Laat Latijn der Rijksuniversiteit, 1962. — 189 p.
8. Boccaccio G. Decameron / transl. from Italian by N. Lyubimov; intr. art. by V. Tatarinov; notes by N. Tomashevskij. — M.: Eksmo Publishing House, 2005. — 896 p. (*In Russian*).

9. Boethius. The Consolation of Philosophy / transl. by V. I. Ukolova, M. Cejtlin; intro art. by A. V. Markov; notes by V. I. Ukolova. — M.: RIPOL classic, 2020. — 254 p. (*In Russian*).
10. Chartres School / prep. by O. S. Voskobojnikov; transl. by O. S. Voskobojnikov, R. L. Shmarakov, P. V. Sokolov; ed. by M. Yu. Reutin. — M.: Nauka [Science], 2018. — 457 p. (*In Russian*).
11. Cicero M. T. Philosophical Treatises / transl. from Latin by M. I. Rizhskij; ed., comp., introduction by G. G. Majorov. — M. Nauka [Science], 1985. — 382 p. (*In Russian*).
12. Clement of Alexandria. Exhortation to the Heathen. Who among the rich might be saved? / transl. from anc. Greek, intr., comm., ind. by A. Yu. Bratuhin. — SPb.: “Izdatel'stvo Olega Abyshko”, 2006. — 282 p. (*In Russian*).
13. Cornutus Annaeus Lucius. Greek Theology / transl. by M. M. Pozdnev. — SPb.: “Formika” publ., 1998. — 68 p. (*In Russian*).
14. Fulgentius Fabius Placidades. Fulgentius the Mythographer / trans. L. G. Whitbread. — Columbus: Ohio State University Press, 1971. — 258 p.
15. Fulgentius Fabius Placidades. Mythologies, Book I. 1, 3, 4, 7–11 / transl. from Latin by N. N. Bolgov, D. V. Mozhelyan // Classical and Byzantine tradition. 2012 / ed. by N. N. Bolgov. — Belgorod: BelGU, 2012. — P. 225–227. (*In Russian*).
16. Fulgentius Fabius Placidades. Mythologies, Book I. 16, 18–22. Book II / transl. D. V. Mozhelyan; ed. by N. N. Bolgov // Classical and Byzantine tradition. 2014: proceedings of the VIII International Conference / ed. by N. N. Bolgov. — Belgorod: LLC “Epicenter”, 2014. — P. 320–334. (*In Russian*).
17. Gesta romanorum / ed. H. Oesterley. — Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1872. — 755 p.

18. *Gesta Romanorum: Entertaining Moral Stories* / transl. from Latin by C. Swan; a pref. by E. A. Baker. — London: George Routledge & Sons; N.Y.: E. P. Dutton & co. 1905. — 472 p.
19. Giovanni del Virgilio: *Espositore delle Metamorfosi* / ed. F. Ghisalberti // *Giornale dantesco*. — 1933. — 34, N.S. 4. — P. 3–110.
20. Guillaume de Lorris, Jean de Meun. *Romance of the Rose. Medieval Allegorical Poem* / transl. and comm. by I. B. Smirnova. — M.: GIS, 2007. — 671 p. (*In Russian*).
21. Heraclitus. *Homeric Questions* / transl. by E. A. Marantidi // *Utrique Camenae: Studies and Translations* / ed. by I. S. Smirnova. — M.: Publishing House of the Russian State Humanitarian University, 2018. — P. 127–207. (*In Russian*).
22. Homer. *Iliad* / transl. from Ant. Greek by N. Gnedich; pref. by V. Yarkho; notes by S. Osherov. — M.: “Khudozhestvennaya literatura” [“Fiction”], 1978. — 534 p. (*In Russian*).
23. Ioannis Saresberiensis. *Policratici*, Tom. I / ed. C. I. Clemens, A. M. Webb. — Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1909. — 368 p.
24. Ioannis Saresberiensis. *Policratici*, Tom. II / ed. C. I. Clemens, A.M. Webb. — Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1909. — 511 p.
25. Isidore of Seville. *The Etymologies* / transl., introduction, notes by S. A. Barney, W. J. Lewis, J. A. Beach, O. Berghof. — Cambridge: Cambridge University Press, 2006. — 475 p.
26. Isidorus Hispalensis. *Opera Omnia*, T. III, *Etymologiarum Libri X, priores* / (ed.). F. Arevalo. — Romae: Typis Antonii Fvlgonii, 1798. — 607 p.
27. John of Garland [Giovanni di Garlandia]. *Integumenta Ovidii* // *Integumenta Ovidii: Poemetto inedito del secolo XIII* / ed. F. Ghisalberti. — Messina, Milano: Casa Editrice Guiseppe Principato, 1933. — 79 P.

28. Lactantius. The Divine Institutes. Books I–VII / transl. from Lat., intro. art., comment. and the index by V. M. Tyulenev. — SPb.: “Oleg Aby`shko Publishing House”, 2007. — 512 p. (*In Russian*).
29. Magic Pants / transl. by Yu. M. Denisov // “Fifteen Joys of Marriage” and Other Works of French Authors 14th – 15th Centuries / ed. by Yu. L. Bessmertny`j. — M.: Nauka [Science], 1991. — P. 142–153. (*In Russian*).
30. Neckam Alexander. De Naturis Rerum et De Laudibus Divine Sapientiae / ed. T. Wright. — London: Longman, Roberts, and Green, 1863. — 521 p.
31. Origen. About the Beginnings / transl., notes and introduction by N. Petrova. — Novosibirsk: Lazarev V. V. and O, 1993. — 383 p. (*In Russian*).
32. Ovid. Elegies and Small Poems / transl. from Lat., comp. and pref. by M. Gasparov, S. Osherov. — M.: “Xudozh. Lit.” [Artistic Literature], 1973. — 528 p. (*In Russian*).
33. Ovid. Metamorphoses / transl. from Lat. by S. V. Shervinskij; notes by F. A. Petrovskij. — SPb.: AZBUKA Publ., 2019. — 400 p. (*In Russian*).
34. Ovide moralisé: Poème du commencement du quatorzième siècle / ed. C. de Boer // Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. — 5 vols. — 1915–1938.
35. Ovide moralisé: Poème du commencement du quatorzième siècle. — Vol. 1 / ed. C. de Boer. — Amsterdam: Johannes Muller, 1915. — 371 p.
36. Philo of Alexandria. On the Contemplative Life / transl., notes by M. M. Elizarova // The Texts of Qumran. Volume 1. Series: Monuments of Eastern Literature XXXIII, 1 / transl. from Ancient Hebrew and Aramaic, introduction and comm. by I. D. Amusin. — M.: Nauka [Science], 1971. — P. 376–391. (*In Russian*).

37. Plato. Collected Works in Four Volumes. Vol. 3 / transl. from Ant. Greek, gen. ed. by A. F. Losev, V. F. Asmus, A. A. Takho-Godi; intr. art. and art. in note. by A. F. Losev; notes by A. A. Takho-Godi. — M.: Mysl' [Thought], 1994. — 654 p. (*In Russian*).
38. Plotinus. The First Ennead / transl. from Lat., intr. art., comm. by T. G. Sidash, R. V. Svetlov. — SPb.: Oleg Abyshko Publ., 2004. — 320 p. (*In Russian*).
39. Seneca. De Otio; De Brevitate Vitae / ed. by G. D. Williams. — Cambridge: Cambridge University Press, 2003. — 288 p.
40. The Bible. — M.: ZAO “OLMA Media Grupp”, 2010. — 1008 p. (*In Russian*).
41. The Vatican Mythographers / transl. from Latin by R. E. Pepin. — N. Y.: Fordham University Press, 2008. — 357 p.
42. The Vulgate Commentary on Ovid’s “Metamorphoses”, Book 1 / transl., ed. by F. T. Coulson. — Kalamazoo: Medieval Institute Publications, 2015. — 209 p.
43. Thomas Aquinas. The Sum of Theology. Vol. 5: The First Part of the Second Chapter. Questions 1–46. Russian-Latin Bilingual Edition / transl. from Latin, ed. by N. Lobkovicz, A. V. Appolonov. — M.: KRASAND, 2015. — 560 p. (*In Russian*).

Literature

44. Akbari S. C. Metaphor and Metamorphosis in the “Ovide Moralisé” and Christine de Pizan’s “Mutacion de Fortune” // A. Keith, S. Rupp (eds.). Metamorphosis: The Changing Face of Ovid in Medieval and Early Modern Europe. — Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2007. — P. 77–90.
45. Althon E. H., Wormell, D. E. W. Ovid in the Mediaeval Schoolroom // *Hermathena*. — 1960 — № 94 — P. 21–38.
46. Ancient Philosophy: Encyclopedic Dictionary / ed. by M. A. Solopova, P. P. Gajdenko, S. V. Mesyac, A. V. Seregina, A. A. Stolyarova, YU. A. SHichalina. — M.: Progress-Tradiciya, 2008. — 896 p. (*in Russian*).

47. Auerbach E. *Historical Topology* / transl., pref. by D. S. Kolchigin; ed. by F. B. Uspenskij. — M.: YaSK Publ., 2022. — 568 p. (*In Russian*).
48. Barkan L. *The Gods Made Flesh: Metamorphosis and the Pursuit of Paganism*. — New Haven, London: Yale University Press, 1986. — 398 p.
49. Barnard M. E. *The Myth of Apollo and Daphne from Ovid to Quevedo: Love, Agon, and the Grotesque*. — Durham: Duke University Press, 1987. — 211 p.
50. Baron S. W. *A Social and Religious History of the Jews in 18 Volumes. Vol. 9* / transl. from Eng. By L. Chernina. — M.: Knizhniki [The Scribes], 2021. — 364 p. (*In Russian*).
51. Bennett J., Karras, R. (eds.). *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*. — Oxford: Oxford University Press, 2013. — 640 p.
52. Bessmertny`j Yu. L. *Marriage, Family and Love in Medieval France // “Fifteen Joys of Marriage” and Other Works of French Authors 14th – 15th Centuries* / ed. by Yu. L. Bessmertny`j. — M.: Nauka [Science], 1991. — P. 282–310. (*In Russian*).
53. Blumenfeld-Kosinski R. *The Scandal of Pasiphae: Narration and Interpretation in the Ovide Moralisé // Modern Philology*. — 1996. — № 93. — P. 307–326.
54. Boys-Stones G. R. (ed.). *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*. — N.Y.: Oxford University Press, 2003. — 305 p.
55. Brisson L. *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology* / trans. from German by Catherine Tihanyi. — Chicago and London: The University of Chicago Press, 2004. — 206 p.
56. Brumble H. D. *Classical Myths and Legends in the Middle Ages and Renaissance: A Dictionary of Allegorical Meanings*. — Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1998. — 421 p.
57. Bull M. *The Mirror of the Gods: How the Renaissance Artists Rediscovered the Pagan Gods*. — N.Y.: Oxford University Press, 2005. — 465 p.

58. Burrow C. *Original Fictions: Metamorphoses in “The Faerie Queene”* // C. Martindale (ed.). *Ovid Renewed: Ovidian Influences on Literature and Art from the Middle Ages to the Twentieth Century*. — N.Y.: Cambridge University Press, 1988. — P. 99–119.
59. Chance J. *Medieval Mythography, Vol. 1: From Roman North Africa to the School of Chartres, A. D. 433–1177*. — Gainesville: University Press of Florida, 1994. — 761 p.
60. Chance J. *Medieval Mythography, vol. 2: From the School of Chartres to the Court at Avignon, 1177–1350*. — Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2000. — 517 p.
61. Chance J. *Medieval Mythography, Vol. 3: The Emergence of Italian Humanism, 1321–1475*. — Gainesville: University Press of Florida, 2015. — 667 p.
62. Chance J. *Preface* // J. Chance (ed.). *The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of Vernacular in Early France and England*. — Gainesville: University of Florida Press, 1990. — P. ix–xi.
63. Chance J. *The Medieval “Apology for Poetry”: Fabulous Narrative and Stories of the Gods* // J. Chance (ed.). *The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of Vernacular in Early France and England*. — Gainesville: University of Florida Press, 1990. — P. 3–44.
64. Chazan R. *Reassessing Jewish Life in Medieval Europe*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2010. — 270 p.
65. Clark J. G. *Introduction* // J. G. Clark, F. T. Coulson, K. L. McKinley (eds.). *Ovid in the Middle Ages*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2015. — P. 1–25.
66. Clark J. G. *Ovid in the Monasteries: The Evidence from Late Medieval England* // J. G. Clark, F. T. Coulson, K. L. McKinley (eds.). *Ovid in the Middle Ages*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2015. — P. 177–196.

67. Cohen J. *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*. — Ithaca, London: Cornell University Press, 1982. — 301 p.
68. Cooper H. *Chaucer and Ovid: A question of Authority* // C. Martindale (ed.). *Ovid Renewed: Ovidian Influences on Literature and Art from the Middle Ages to the Twentieth Century*. — N.Y.: Cambridge University Press, 1988. — P. 71–81.
69. Copeland R., Struck, P. T. Introduction // Copeland, R., Struck, P. T. (eds.). *The Cambridge Companion to Allegory*. — N.Y.: Cambridge University Press, 2010. — P. 1–11.
70. Coulson F. T., Roy, B. *Incipitarius Ovidianum: A Finding Guide for Texts Related to the Study of Ovid in the Middle Ages and Renaissance* // Publications of The Journal of Medieval Latin. № 3. / M. W. Herren, C. J. McDonough (eds.). — Turnhout, Belgium: Brepols publishers, 2000. — 208 p.
71. Coulson F. T. Ovid's "Metamorphoses" in the School Tradition of France, 1180–1400: Texts, Manuscript Traditions, Manuscript Settings // J. G. Clark, F. T. Coulson, K. L. McKinley (eds.). *Ovid in the Middle Ages*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2015. — P. 48–82.
72. Coulson F. T. *Ovid's Transformations in Medieval France (ca. 1100-ca. 1350)* // A. Keith, S. Rupp (eds.). *Metamorphosis: The Changing Face of Ovid in Medieval and Early Modern Europe*. — Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2007. — P. 33–60.
73. Curtius E. R. *European Literature and the Latin Middle Ages*. T. I. 2nd ed. / transl., comm. by D. S. Kolchigin; ed. by F. B. Uspenskij. — M.: Izdatel'skij dom YASK [YASK Publishing House], 2021. — 560 p. (*In Russian*).
74. Curtius E. R. *European Literature and the Latin Middle Ages*. T. II. 2nd ed. / transl., comm. by D. S. Kolchigin; ed. by F. B. Uspenskij. — M.: Izdatel'skij dom YASK [YASK Publishing House], 2021. — 624 p. (*In Russian*).

75. Dimmick J. Ovid in the Middle Ages: Authority and Poetry // P. Hardie (ed.). *The Cambridge Companion to Ovid*. — N.Y.: Cambridge University Press, 2003. — P. 264–287.
76. Dubnov S. M. *The History of Jews in Europe: From the Beginning of Their Settlement to the End of the 18th Century: in 4 Volumes. Vol. 2*. — M.: Bridges of Culture, 2003. — 440 p. (*In Russian*).
77. Eco U. *Art and Beauty in the Middle Ages*. — SPb.: Aleteya, 2003. — 254 p. (*In Russian*).
78. Eco U. *History of Ugliness* / transl. from Ital. by A. A. Sabashnikova, I. V. Makarov, E. L. Kassirova, M. M. Sokol'skaya. — M.: Slovo [Word], 2007. — 456 p. (*In Russian*).
79. Ehrhart M. J. *Christine de Pizan and the Judgement of Paris: A Court Poet's Use of Mythographic Tradition* // J. Chance (ed.). *The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of Vernacular in Early France and England*. — Gainesville: University of Florida Press, 1990. — P. 125–156.
80. Ehrhart M. J. *The Judgement of the Trojan Prince Paris in Medieval Literature*. — Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987. — 290 p.
81. Engels J. L'Édition critique de L'Ovidius moralizatus de Bersuire // *Vivarium* 9, 1971. — P. 19–24.
82. Evdokimova L. V. "Ovidius Moralizatus" by Pierre Bersuire: Target Audience, Exegetical and Ideological Context // *St. Tikhon's University Review. Series III: Philology*. — 2018. — Vol. 54. — P. 27–69. (*In Russian*).
83. Evdokimova L. V. Reexamining Two Mythological Ballads from Christine de Pizan's *Cent Balades* // *Studia Litterarum*. — 2018. — Vol. 3, No 1. — P. 68–87. (*In Russian*).
84. Evdokimova L. V. The "Sensus Historicus" of an Allegorical Text at the End of the Middle Ages: The Ballad of Eustache Deschamps Devoted to a Swallow that Hurts with

its Deceitful Tongue // St. Tikhon's University Review. Series III: Philology. — 2013. — No 3(33). — P. 52–65. (*In Russian*).

85. Fumo J. C. Argus' Eyes, Midas' Ears, and the Wife of Bath as Storyteller // A. Keith, S. Rupp (eds.). *Metamorphosis: The Changing Face of Ovid in Medieval and Early Modern Europe*. — Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2007. — P. 131–150.

86. Fumo J. C. Commentary and Collaboration in the Medieval Allegorical Tradition // Miller J. F., Newlands C. E. (eds.). *A Handbook to the Reception of Ovid*. — Malden, MA; Oxford: Wiley-Blackwell, 2014. — P. 114–128.

87. Gasparov M. L. *Selected Works, Vol. 1. On Poets*. — M.: Languages of Russian Culture, 1997. — 664 p. (*In Russian*).

88. Ghisalberti Fausto. *L'Ovidius moralizatus di Pierre de Bersuire* // Studi romanzi XXIII. — 1933. — P. 5–134.

89. Gillespie V. *From the Twelfth Century to c. 1450* // Minnis, A., Jonson, I. (eds.). *The Cambridge History of Literary Criticism, vol. 2, The Middle Ages*. — N.Y.: Cambridge University Press, 2005. — 865 p.

90. Gilson E. *Philosophy in the Middle Ages: Patristic Origins at the End of the 14th Century*. Trans. from Fr., 2nd ed. / general ed., afterword and notes by S S Neretina. — M.: Cultural Revolution, Republic, 2010. — 678 p. (*In Russian*).

91. Glenn W. M. *Hellenistic Allegory and Early Imperial Rhetoric* // Copeland, R., Struck, P. T. (eds.). *The Cambridge Companion to Allegory*. — N.Y.: Cambridge University Press, 2010. — P. 26–38.

92. Gorfunkel A. H. *Controversy Around Ancient Heritage in the Renaissance* // *Ancient Heritage in the Culture of the Renaissance* / ed. by L. M. Bragina. — M.: Nauka [Science], 1984. — P. 6–19. (*in Russian*).

93. Grabar'-Passek M. E. *Antique Plots and Forms in the Western European Literature*. — M.: Nauka [Science], 1966. — 319 p. (*In Russian*).
94. Grayzel S. *The Church and the Jews in the XIII Century: A Study of their Relations During the Years 1198–1254, Based on the Papal Letters and the Conciliar Decrees of the Period*. — N.Y.: Hermon Press, 1966. — 377 p.
95. Grets G. *History of the Jews from the Earliest Times to the Present Day in 12 Volumes. Vol. 8 / ed. by V. Shervinskij*. — M.: V. Sekachev Publ., 2010. — 375 p. (*In Russian*).
96. Gurevich A. Ya. *Categories of Medieval Culture*. — M.: Iskusstvo [The Art], 1984. — 286 p. (*In Russian*).
97. Gurevich A. Ya. *Culture and Society of Medieval Europe through the Eyes of Contemporaries*. — M.: Iskusstvo [The Art], 1989. — 368 p. (*In Russian*).
98. Gusejnov Ch. G. *Interpretation of Mythology at the Turn of Antiquity and the Middle Ages: From the Latin Grammar Book of the V–VI centuries // Antiquity as a Type of Culture / A. F. Losev, N. A. Chistyakov, T. Yu. Borodaj, etc.* — M. Nauka [Science], 1988. — P. 325–334. (*In Russian*).
99. Harbert B. *Lessons from the Great Clerk: Ovid and John Gower // C. Martindale (ed.). Ovid Renewed: Ovidian Influences on Literature and Art from the Middle Ages to the Twentieth Century*. — N.Y.: Cambridge University Press, 1988. — P. 83–97.
100. Hays G. *The Mythographic Tradition after Ovid // J. F. Miller, C. E. Newlands (eds.) A Handbook to the Reception of Ovid*. — Chichester: Wiley-Blackwell, 2014. — C. 129–143.
101. Heinrichs K. *The Myths of Love: Classical Lovers in Medieval Literature*. — University Park, London: The Pennsylvania State University Press, 1990. — 270 p.

102. Herren M. *The Anatomy of Myth: The Art of Interpretation from the Presocratics to the Church Fathers*. — N.Y.: Oxford University Press, 2017. — 231 p.
103. Hexter R. J. *Ovid in the Middle Ages: Exile, Mythographer, and Lover* // B. W. Boyd (ed.). *Brill's Companion to Ovid*. — Leiden, Boston: Brill, 2002. — P. 413–442.
104. Hexter R. J. *The Allegari of Pierre Bersuire: Interpretation and the Reductorium morale* // *Allegorica*. — 1989. — T. 10. — P. 51–84.
105. Holmes O. *Boccaccio and Exemplary Literature: Ethics and Mischief in the Decameron*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2023. — 286 p.
106. Huizinga J. *The Autumn of the Middle Ages* / comp., preface. and translated from the Netherlands by D. V. Sil`vestrov; comment., indexes by Charitonovich D. E`. — SPb.: Ivan Limbach Publ., 2011. — 768 p. (*In Russian*).
107. Keith A., Rupp, S. (eds.). *After Ovid: Classical, Medieval, and Early Modern Receptions of the Metamorphoses* // A. Keith, S. Rupp (eds.). *Metamorphosis: The Changing Face of Ovid in Medieval and Early Modern Europe*. — Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2007. — P. 15–32.
108. Kellogg J. L. *Christine de Pizan as Chivalric Mythographer: L'Epistre Othea* // J. Chance (ed.). *The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of the Vernacular in Early France and England*. — Gainesville: University of Florida Press, 1990. — P. 100–124.
109. Khoreva L. G. *Applying Rhetorics in Treating the Exempla as the Way to Novellize Them (Illustrated by the Collection of Short Stories by Juan Manuel "El Conde Lucanor")* // *Historical and socio-educational thought*. — 2014. — No 4(26). — P. 276–281. (*In Russian*).
110. Kislin K. B. *Anti-Judaic Rhetoric of Petrus Berchorius: On the Question of the Socio-Historical Context of "Ovidius Moralizatus"* // *Review RHGA*. — 2022. — Vol. 23, No 2. — P. 165–174. (*In Russian*).

111. Kislin K. B. Interpretation of the Myth of Narcissus and Echo in a Treatise “Ovidius Moralizatus” by Petrus Berchorius in the Context of Reception of the Antique Mythology in France of the 12th – 14th Centuries // *Religiovedenie [Study of Religion]*. — 2020. — No 2. — P. 91–98. (*In Russian*).
112. Kislin K. B. Specificity of Interpreting Ancient Stories in Medieval Exempla // *Manuscript*. — 2019. — Vol. 12, No 11. — P. 215–219. (*In Russian*).
113. Kislin K. B. The Ancient Ideal of Contemplative Life in the Medieval Christian Reception of the Plot of the Judgement of Paris / *Science of Religion in Russia: From the Past to the Future: Collection of articles (St. Petersburg, November 20–21, 2020) / ed. M. M. Shakhnovich, E. A. Teryukova*. — SPb.: Publishing house of St. Petersburg University, 2020. — P. 117–123. (*In Russian*).
114. Kislin K. B. The Medieval Reception of Ancient Mythology: The Experience of Systematization // *Research Result. Social Studies and Humanities*. — 2022. — Vol. 8, No 4. — P. 35–47. (*in Russian*).
115. Knoespel K. J. *Narcissus and the Invention of Personal History*. — N.Y., London: Garland Publishing, 1985. — 160 p.
116. Knox P. E. *Commenting on Ovid* // P. E. Knox (ed.). *A Companion to Ovid*. — Chichester, U.K.; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013. — P. 327–340.
117. Kretschmer M. T. *L’Ovidius Moralizatus de Pierre Bersuire. Essai de mise au point* // *Interfaces*. — 2016. — № 3. — P. 221–244.
118. Levine R. *Exploiting Ovid: Medieval Allegorizations of the “Metamorphoses”* // *Medioevo romanzo*. — 1989. — № 14. — P. 197–213.
119. Litovchenko E. V. *Fabius Placidus Fulgentius and the First Reception of Antiquity* // *Scientific bulletins of the Belgorod State University. Series: History, Political science*. — 2010. — No 16. — P. 53–57. (*In Russian*).

120. Losev A. F. Homer. 2nd ed., corrected / pref. by A. A. Taho-Godi. — M.: Molodaya gvardiya, 2006. — 400 p. (*In Russian*).
121. Lozinskaya E. V. Accessus ad Auctores: Medieval Introductions to the Authors (Codex Latinus Monacensis 19475) // Social sciences and humanities. Domestic and foreign literature. Series 7: Literary studies. Abstract journal. — 2016. — No 3. — P. 41–47. (*In Russian*).
122. Lozinsky S. G. The History of the Papacy. — M.: Politizdat, 1986. — 382 p. (*In Russian*).
123. Lukasik V. Yu. Myths Before the Renaissance: Classical Mythology in the French Poetry of the Late Middle Ages. — M.: Book House “LIBROCOM”, 2019. — 224 p. (*In Russian*).
124. MacHaffie B. Her Story: Women in Christian Tradition. — Philadelphia: Fortress Press, 1986. — 183 p.
125. Mainzer C. John’s Gower’s Use of the ‘Medieval Ovid’ in the ‘Confessio Amantis’ // *Medium Aevum*. — 1972. — Vol. 41, № 3. — P. 215–229
126. Maizuls M. The Punishment of Saints as Pious Blasphemy in the Middle Ages and Early Modern Period // *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*. — 2017. — Vol. 35, No 2. — P. 15–51. (*In Russian*).
127. Makhov A. E. Historical Topic: A Section of Rhetoric or an Area of Comparative Studies? // *Problems of Literature*. — 2011. — No 4. — P. 275–289. (*In Russian*).
128. Malinin Yu. P. The Social Thought of France of the 15th Century and Ancient Culture // *Ancient Heritage in the Culture of the Renaissance* / ed. by L. M. Bragina. — M.: Nauka [Science], 1984. — P. 131–136. (*In Russian*).
129. McKinley K. L. Reading the Ovidian Heroine: “Metamorphoses” Commentaries 1100–1618. — Leiden; Boston; Koln: Brill, 2001. — 187 p.

130. McKinley K. L. The Medieval Commentary Tradition 1100–1500 on “Metamorphoses 10” // *Viator*. — 1996. — № 27. — P. 117–149.
131. Mezheritskaya S. I. Allegory, Allegoreza, and Ancient Oratory. // *Studia Litterarum*. — 2019. — Vol. 4, No 2. — P. 10–29. (*In Russian*).
132. Mihajlov A. D. “Fifteen Joys of Marriage”. Notes / “Fifteen Joys of Marriage” and Other Works of French Authors 14th – 15th Centuries / ed. by Yu. L. Bessmertny’j. — M.: Nauka [Science], 1991. — P. 267–272. (*In Russian*).
133. Minnis A., Voaden, R. (eds.). *Medieval Holy Women in the Christian Tradition c. 1100–c. 1500*. — Turnhout, Belgium: Brepols Publishers n. v., 2010. — 748 p.
134. Moss A. *Ovid in Renaissance France. A Survey of the Latin Editions of Ovid and Commentaries Printed in France Before 1600*. — London: Warburg Institute, 1982. — 89 p.
135. Mula S. *Medieval Cistercian Exempla Between Literature and History* // *St. Tikhon’s University Review. Series III: Philology*. — 2013. — No 3 (33). — P. 113–132. (*In Russian*).
136. Naidysh V. M. *The Philosophy of Mythology. From Antiquity to the Era of Romanticism*. — M.: Gardariki, 2002. — 554 p. (*In Russia*).
137. Nemilov A. N. The Ideal of “Learned Hermitage” among German Humanists // *Ancient Heritage in the Culture of Renaissance* / ed. by L. M. Bragina. — M.: Nauka [Science], 1984. — P. 111–116. (*In Russian*).
138. Newhauser R. G. Introduction. *Understanding Sin: Recent Scholarship and the Capital Vices* // R. G. Newhauser, S. J. Ridyard. (eds.). *Sin in Medieval and Early Modern Culture: The Tradition of the Seven Deadly Sins*. — Rochester, N.Y.: York Medieval Press, 2012. — P. 1–16.

139. Newman R. J. Rediscovering the De Remediis Fortuitorum // The American Journal of Philology. — 1988. — Vol. 109. — № 1. — P. 92–107.
140. Nightingale J. A. From Mirror to Metamorphosis: Echoes of Ovid's Narcissus in Chrétien's Erec et Enide // J. Chance (ed.). The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of the Vernacular in Early France and England. — Gainesville: University of Florida Press, 1990. — P. 47–82.
141. Nikolaeva I. Yu. Cultural Codes of the Western European Middle Ages in the Historical Interior of their Existence // Bulletin of TSU. — 2004. — No 281. — P. 76–90. (*In Russian*).
142. Nohrnberg J. The Analogy of "The Faerie Queene". — Princeton: Princeton University Press, 1976. — 870 p.
143. Nuttall A. D. Ovid's Narcissus and Shakespeare's Richard II: The Reflected Self // C. Martindale (ed.). Ovid Renewed: Ovidian Influences on Literature and Art from the Middle Ages to the Twentieth Century. — N.Y.: Cambridge University Press, 1988. — P. 137–150.
144. Pairet A. Recasting the "Metamorphoses" in Fourteenth-Century France: The Challenges of the "Ovide moralisé" // J. G. Clark, F. T. Coulson, K. L. McKinley (eds.). Ovid in the Middle Ages. — Cambridge: Cambridge University Press, 2015. — P. 83–107.
145. Panofsky E. Renaissance and Renascences in Western Art / transl. from Eng. A. G. Grabichevskij. — M.: Iskusstvo [The Art], 1998. — 362 p. (*In Russian*).
146. Pasturo M. Symbolic History of the European Middle Ages / transl. from French by E. Reshetnikova. — SPb.: Alexandria, 2012. — 448 p. (*In Russian*).
147. Petrova M. S. Macrobius and the Ideas of Soul and Universe in the Late Antiquity / M. S. Petrova; Institute of Universal History of the Russian Academy of Sciences. — M.: Krug", 2007. — 464 p. (*in Russian*).

148. Petruchenko O. A. Latin-Russian dictionary. Reprint of the 9th edition 1914. — M.: Eksmo, 2017. — 816 p. (*In Russian*).
149. Polo de Beaulieu M.-A. Exempla Collections in Vernacular Languages: New Audience? New Functions? // St. Tikhon's University Review. Series III: Philology. — 2013. — No 3 (33). — P. 75–97. (*In Russian*).
150. Polo de Beaulieu M.-A. Visual Images of the Medieval Sermon // St. Tikhon's University Review. Series III: Philology. — 2014. — No 3 (38). — P. 151–160. (*In Russian*).
151. Quain E. A. The Medieval Accessus ad Auctores // *Traditio*. — 1945. — № 3. — P. 215–264.
152. Reynolds W. D. Sources, Nature, and Influence of the Ovidius Moralizatus of Pierre Bersuire // J. Chance (ed.). *The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of Vernacular in Early France and England*. — Gainesville: University of Florida Press, 1990. — P. 83–99.
153. Reynolds W. D. *The Ovidius Moralizatus of Petrus Berchorius: An Introduction and Translation* / Ph. D. diss. — University of Illinois: Urbana, 1971. — 435 p.
154. Rivers K. Another Look at the Career of Pierre Bersuire, OSB // *Revue Bénédictine*. — 2006. — T. 116. — P. 92–100.
155. Rudd N. *Daedalus and Icarus (i): From Rome to the end of the Middle Ages* // C. Martindale (ed.). *Ovid Renewed: Ovidian Influences on Literature and Art from the Middle Ages to the Twentieth Century*. — N.Y.: Cambridge University Press, 1988. — P. 21–35.
156. Rudd N. *Daedalus and Icarus (ii): From the Renaissance to the Present Day* // C. Martindale (ed.). *Ovid Renewed: Ovidian Influences on Literature and Art from the Middle Ages to the Twentieth Century*. — N.Y.: Cambridge University Press, 1988. — P. 37–53.

157. Samaran C., Monfrin J. Pierre Bersuire, prietur de Saint-Eloi de Paris // *Histoire litteraire de la France XXXIX*. — 1962. — P. 259–450.
158. Saprykin Yu. M. Chaucer and Boethius // *Ancient Heritage in the Culture of the Renaissance* / ed. by L. M. Bragina. — M.: Nauka [Science], 1984. — P. 180–188. (*In Russian*).
159. Scheid J. The Religion of the Romans / transl. from French by O. P. Smirnova. — M.: Novoe izdatel'stvo [New Publishing], 2006. — 280 p. (*In Russian*).
160. Schmitt P. P. (ed.). A History of Women in the West: I. From Ancient Goddesses to Christian Saints, 4th ed. — Cambridge, Massachusetts; London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1994. — 572 p.
161. Seznec J. The Survival of the Pagan Gods: The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art, 9th ed. / trans. from French by Barbara F. Sessions. — Princeton: Princeton University Press, 1995. — 377 p.
162. Shakhnovich M. M. The Garden of Epicurus. Epicurus' Philosophy of Religion and the Epicurean Tradition in the History of European Culture. — SPb.: SPbGU Publ., 2002. — 284 p. (*In Russian*).
163. Shcherbakov F. B. Significance of the Allegorical Exegesis in the Stoic School // *Review the Russian Christian Academy for the humanities*. — 2018. — T. 19, No 2. — P. 197–203. (*In Russian*).
164. Smalley B. English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century. — Oxford: Blackwell, 1960. — 398 p.
165. Smirnova V. V. Cistercian Exempla of the Late Middle Ages: From History to Rhetoric // *St. Tikhon's University Review. Series III: Philology*. — 2013. — No 3 (33). — P. 98–112. (*In Russian*).

166. Steadman J. M. “Venus” Citole in Chaucer’s “Knight’s Tale” and Berchorius // *Speculum*. — 1959. — Vol. 34, № 4. — P. 620–624.
167. Sterligov A. B. Ancient Plots in French Miniature Books of the Late XIV–XV Centuries // *Ancient Heritage in the Culture of the Renaissance* / ed. by L. M. Bragina. — M.: Nauka [Science], 1984. — P. 233–249. (*In Russian*).
168. Stow K. R. Popes, Church, and Jews in the Middle Ages: Confrontation and Response. — Burlington, VT: Ashgate, 2007. — 334 p.
169. Struck P. T. Birth of the symbol: Ancient readers and the limits of their texts. — Princeton.: Princeton University Press, 2004. — 316 p.
170. The Fragments of the Early Greek Philosophers, Part 1: From the Epic Theocosmogonies to the Birth of Atomistics / ed. by I. L. Rozhanskij; prep. by A. V. Lebedev. — M.: Nauka [Science], 1989. — 576 p. (*in Russian*).
171. The History of Ideas as a Methodology of Cognition: A Collective Monograph / ed. by G. N. Oboturova. — Vologda: VSPU, 2012. — 136 p. (*In Russian*).
172. The History of World Culture: The Heritage of the West: Antiquity. Middle Ages. Revival: A Course of Lectures / ed. by S. D. Serebryany`j. — M.: RGGU, 1998. — 429 p. (*In Russian*).
173. Titarenko I. N. The Role of the Anthropological Problems in the Roman Philosophy // *Scientific Thought of Caucasus*. — 2006. — No 3. — P. 41–46. (*In Russian*).
174. Toporova A. V. Early Italian Poetry. — M.: Nasledie [Heritage], 2001. — 200 p. (*In Russian*).
175. Toporova A. V. Lo Specchio Della Vera Penitenza (Mirror of the True Repentance) by Jacopo Passavanti: On the Boundaries of the Medieval Sermon as a Genre // *Bulletin of the Russian academy of Sciences: Studies in language and literature*. — 2011. — Vol. 70, No 3. — P. 38–41. (*In Russian*).

176. Turner D. *Allegory in Christian Late Antiquity* // Copeland, R., Struck, P. T. (eds.). *The Cambridge Companion to Allegory*. — N.Y.: Cambridge University Press, 2010. — P. 71–82.
177. Ukolova V. I. *Ancient Heritage and Culture of the Early Middle Ages (Late V – mid. VII century)*. — M.: Nauka [Science], 1989. — 320 p. (*In Russian*).
178. Van Der Bijl M. S. *Petrus Berchorius, Reductorium morale, liber XV: Ovidius moralizatus, cap. ii* // *Vivarium* 9. — 1971. — P. 25–48.
179. Vinge L. *The Narcissus Theme in Western Literature up to the Early 19th Century*. — Lund: Gleerups, 1967. — 448 p.
180. Vulikh N. V. *Ovid*. — M.: Mol. Gvardiya — ZhZL; Soratnik, 1996. — 280 p. (*In Russian*).
181. Wenzel S. *Ovid from the Pulpit* // J. G. Clark, F. T. Coulson, K. L. McKinley (eds.). *Ovid in the Middle Ages*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2015. — P. 160–176.
182. Wilkins E. H. *Descriptions of Pagan Divinities from Petrarch to Chaucer* // *Speculum*. — 1957. — Vol. 32, № 3. — P. 511–522.
183. Wind E. *Pagan Mysteries in the Renaissance: An Exploration of Philosophical and Mystical Sources of Iconography in Renaissance Art*. — N.Y.: W. W. Norton & Company, Inc., 1968. — 345 p.
184. Zak G. *A Humanist in Exile: Ovid's Myth of Narcissus and the Experience of Self in Petrarch's "Secretum"* // A. Keith, S. Rupp (eds.). *Metamorphosis: The Changing Face of Ovid in Medieval and Early Modern Europe*. — Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2007. — P. 179–198.

185. Zeeman N. *Medieval Religious Allegory: French and English* // Copeland, R., Struck, P. T. (eds.). *The Cambridge Companion to Allegory*. — N.Y.: Cambridge University Press, 2010. — 148–161.
186. Zhurbina A. V. *Pierre Bersuire. About the Appearance and the Meaning of the Gods* / transl. from Lat., intr. art., notes by A. V. Zhurbina // *RSUH/RGGU Bulletin*. — 2008. — No 12/08. — P. 252–288. (*In Russian*).
187. Zhurbina A. V. *The fate of Ovid's "Metamorphoses" in France on the threshold of the New Age (early XIV – mid-XVI century): from allegory to literary translation: dis... cand. sciences: 10.01.03*. — M.: IMLI, 2010. — 195 p. (*In Russian*).
188. Zhurbina A. V. *Vergil of Late Antiquity: An Author or an Authority? Fulgentius' Problem* // *Indo-European linguistics and classical philology* — XX (2): *Materials of readings dedicated to the memory of Professor Joseph Moiseevich Tronsky*. (St. Petersburg, June 20–22, 2016). — St. Petersburg: Nauka [Science] Publ., 2016. — P. 310–319. (*In Russian*).