



ARBOR MUNDI

мировое древо

Международный журнал по теории и истории мировой культуры

*Comparative Studies in Culture
International Journal*

ИСЛАНДЕЦ В ПОИСКАХ УДАЧИ:
О “ПРЯДИ ОБ АУДУНЕ С ЗАПАДНЫХ ФЬОРДОВ”

СРЕДНЕВЕКОВОЕ ИРЛАНДСКОЕ ПРАВО
КАК КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

ТРАДИЦИЯ УНИВЕРСАЛЬНОГО МУЗЕЯ:
КОЛЛЕКЦИОНИРОВАНИЕ КАК МИРОВОЗЗРЕНИЕ

ГОЛОС СТРЕКОЗЫ В РУССКОЙ ПОЭЗИИ

Аврелий Августин
О ХРИСТИАНСКОЙ НАУКЕ (Книга III)



РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИНСТИТУТ ВЫСШИХ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ



RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES
INSTITUTE FOR ADVANCED STUDIES IN THE HUMANITIES



ARBOR MUNDI

мировое древо

Международный журнал по теории и истории мировой культуры

*Comparative Studies in Culture
International Journal*

Выпуск 11



ARBOR MUNDI

Москва 2004



РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Е.М. Мелетинский — главный редактор
М.Л. Андреев
А.Я. Гуревич
А.Л. Доброхотов
И.Г. Матюшина
С.Ю. Неклюдов
Л.П. Петрик

EDITORIAL BOARD:

Eleazar Meletinsky — Editor-in-Chief
Michael Andrejev
Aaron Gurevich
Alexander Dobrokhoto
Inna Matiushina
Sergej Neckljudov
Leonid Petrik

МЕЖДУНАРОДНЫЙ
РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

С.С. Аверинцев
Ю.Н. Афанасьев
Л.М. Баткин
Ж.-П. Вернан
(Франция)
М.Л. Гаспаров
И.Е. Данилова
Вяч.Вс. Иванов
Дж. Констэбл
(США)
П. Маранда
(Канада)
Ж. Д'Ормессон
(Франция)
В.Н. Топоров
Б.А. Успенский
А. Хэтто
(Великобритания)

INTERNATIONAL
ADVISORY BOARD:

Sergej Averintzev
Yuri Afanasjev
Leonid Batkin
Jean-Pierre Vernant
(France)
Michael Gasparov
Irina Danilova
Vyacheslav Ivanov
Giles Constable
(USA)
Pierre Maranda
(Canada)
Jean d'Ormesson
(France)
Vladimir Toporov
Boris Uspensky
Arthur Hatto
(Great Britain)

© Коллектив авторов, 2004
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2004

ISBN 5—7281—0803—2

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ, ИССЛЕДОВАНИЯ

ЛИТЕРАТУРА СРЕДНИХ ВЕКОВ

Е. А. Гуревич
ИСЛАНДЕЦ В ПОИСКАХ УДАЧИ:
О “ПРЯДИ ОБ АУДУНЕ С ЗАПАДНЫХ ФЬОРДОВ”
9

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

О. А. Зотов
СРЕДНЕВЕКОВОЕ ИРЛАНДСКОЕ ПРАВО
КАК КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН
54

Н. А. Осминская
ТРАДИЦИЯ УНИВЕРСАЛЬНОГО МУЗЕЯ:
КОЛЛЕКЦИОНИРОВАНИЕ КАК МИРОВОЗЗРЕНИЕ
96

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПОЭТИКА

А. А. Фаустов
ГОЛОС СТРЕКОЗЫ В РУССКОЙ ПОЭЗИИ
130

ПЕРЕВОДЫ

Аврелий Августин
О ХРИСТИАНСКОЙ НАУКЕ
Книга III
(Пер. Ю. В. Ивановой, С. А. Степанцова;
предисловие С. А. Степанцова; коммент. Ю. В. Ивановой)
149

ИНТЕРВЬЮ, ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

К 80-летию А.Я. Гуревича

А. Я. Гуревич

“ГУМАНИТАРНОЕ ЗНАНИЕ... НЕ ДОЛЖНО БОЯТЬСЯ
НЕЯСНОСТЕЙ И ПАРАДОКСОВ”

201

М. Ю. Ревтин

ИЗУЧЕНИЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ НЕМЕЦКОЙ МИСТИКИ
В РОССИИ

220

IN MEMORIAM

Н.В. Брагинская

После Аверинцева

247

С.Ю. Неклюдов

Памяти Виля Борисовича Мириманова

250

АВТОРЫ ЭТОГО НОМЕРА

252

SUMMARIES

E.A. Gurevich

An Icelander in search of “good luck”:

On “The Story of Audun from the Westfjords”

255

O.A. Zotov

Medieval Irish law as a cultural phenomenon

255

N.A. Osminskaja

The tradition of the “Universal museum”: Collecting as Weltanschauung

256

A.A. Faustov

The voice of the dragonfly in Russian poetry

257

СВОДНОЕ СОДЕРЖАНИЕ “ARBOR MUNDI” №1–10

258

СТАТЬИ,
ИССЛЕДОВАНИЯ

ЛИТЕРАТУРА СРЕДНИХ ВЕКОВ

Е. А. Гуревич

ИСЛАНДЕЦ В ПОИСКАХ УДАЧИ: О “ПРЯДИ ОБ АУДУНЕ С ЗАПАДНЫХ ФЬОРДОВ”

СРЕДИ РАССКАЗОВ ОБ ИСЛАНДЦАХ, так называемых *прядей*, вплетавшихся в составленные в XIII–XIV вв. истории норвежских королей (откуда и название этого жанра), рассказу об Аудуне¹ суждено было занять точно такое же место, какое среди саг об исландцах принадлежит “Саге о Ньяле”. Со времени первой публикации этого рассказа в 1818 г.² едва ли найдется собрание *прядей* — а именно с этого момента подобные повествования начинают извлекать из королевских жизнеописаний и издавать отдельно от некогда вобравших их в себя саг, — в которую не вошла бы “Прядь об Аудуне с Западных Фьордов”³.

Тогда как среди почитателей древнескандинавской литературы за историей об Аудуне и белом медведе прочно утвердилась слава одной из “жемчужин исландской прозы”, для исследователей она давно уже стала тем образцовым текстом, к которому принято апеллировать, говоря о *прядах* об исландцах в целом. Что бы ни становилось непосредственным предметом обсуждения: “этос” протагонистов этих рассказов или возможное происхождение самого жанра, аргументы непременно черпаются из рассказа об Аудуне. Между тем поведение главного героя *пряди* — а именно оно в первую очередь привлекает внимание всех ее интерпретаторов — истолковывается ими весьма различно и как правило представляется совершенно необъяснимым, если только, по утверждению иных из них, не рассматривать его сквозь призму положенных в основу этой истории странствующ-

щих фольклорных мотивов⁴ или дохристианской обрядовой символики⁵.

Напомним содержание пряди.

Исландец Аудун покупает в Гренландии белого медведя, как тогда считалось, — “большое сокровище” (*gersemi mikla*), отдавая за него все свое добро, и направляется в Данию, с тем чтобы подарить медведя конунгу Свейну (1047–1074). Между тем путь его лежит через Норвегию, правитель которой, Харальд Суровый, сразу же узнает о прибытии белого медведя и призывает к себе его владельца. Попытки конунга выкупить у него дикобинного зверя не увенчались успехом. Аудун наотрез отказывается продать медведя не только за ту цену, которую он сам за него уплатил, но и за вдвое большее вознаграждение. Не оправдались и предположения Харальда, что упорное нежелание исландца принять предложенную им плату вызывалось лишь тем, что медведь предназначался ему в подарок: Аудун напрямую объявляет норвежскому королю о своем намерении преподнести медведя его злейшему врагу и противнику, датскому конунгу. Харальд, как может показаться, настолько удивлен и обезоружен смелой откровенностью и непоколебимой решимостью исландца, что не чинит ему препятствий и отпускает с миром.

Благополучно завершившаяся встреча с королем Норвегии оказалась не единственным испытанием, которое исландцу пришлось преодолеть прежде, чем он достиг своей цели. Истратив все деньги до последнего гроша, он был вынужден побираться, чтобы прокормить и себя, и зверя. Тогда, воспользовавшись его бедственным положением, Аки, управитель конунга Свейна, склоняет Аудуна заключить с ним сделку: в обмен на пропитание уступить ему половину медведя. Тому ничего не остается, как согласиться, — в противном случае медведь подохнет с голоду, и ему так или иначе не удастся осуществить задуманное. Однако стоило Аудуну явиться к правителю Дании и поведать ему о своем деле, а также о том, как он под конец своего долгого странствия неожиданно лишился половины предназначенного ему в дар медведя, — и его мытарства как будто бы остались позади. Услышав, какой путь проделал исландец ради того, чтобы преподнести ему “сокровище”, за которое он к тому же отдал все, что у него было,

и узнав, как с ним обошелся его управитель, “посмевающий препятствовать и противодействовать” его намерению, когда даже их враг — норвежский король — “и тот отпустил его с миром” (*lata hann fara í friði*), конунг Свейн примерно наказал Аки, изгнав его из страны, и оказал радушный прием Аудуну, поблагодарив его так, “как если бы тот подарил ему целого медведя” (*slíku þökk sem þú gefir mér allt dýgið*), и пригласил его остаться при дворе.

Исландцу, между тем, не сидится в Дании. Пробыв у Свейна некоторое время, он, не страшась прогневить конунга отказом от его гостеприимства, объявляет о желании продолжить свой путь:

— Уйти мне хочется, государь.

Конунг отвечает несколько холодно (*svarar heldur seint*):

— Чего же ты хочешь, если не хочешь оставаться с нами?

Аудун говорит:

— Я хочу совершить паломничество в Рим.

— Если бы не такое хорошее дело ты задумал, — говорит конунг, — то мне было бы не по душе, что ты хочешь уйти от меня” (*ИС II, 496*).

Пообещав конунгу вернуться и получив от него вдоволь серебра на дорогу, исландец двинулся в Рим с паломниками. О самом же посещении им святого престола в пряди едва упоминается: “Аудун шел своим путем, пока не пришел на юг, в Рим. Побыв там, сколько ему захотелось, отправляется он обратно” (*ИС II, 496*). Рассказчика явно больше занимают новые невзгоды, подстерегавшие его героя на пути в Данию, и в первую очередь то, в каком плачевном состоянии — страшно исхудавшим, с обритой головой и вновь просящим подаяния оборванцем — возвращается он к конунгу Свейну⁶. На этот раз виной всему стала напавшая на Аудуна жестокая хворь. Вид его был столь жалок, что он даже не посмел показаться на глаза государю и его “разряженной дружине”. Конунг сам делает первый шаг ему навстречу: заметив у церкви незнакомца, очевидно желавшего, но не решавшегося заговорить с ним, он обращается к нему со словами ободрения и, узнав в бедном паломнике Аудуна, оказывает ему радушный прием. Конунг велит приготовить ему баню и дает новую одежду, а после того как Аудун пробыл у него некоторое время, предлагает ему остаться у него надолго, обещая произве-

сти в стольники (*skutilsveinn*) и суля почетное положение при дворе (*góða virðing*). Аудун, однако, и на этот раз отклоняет предложение конунга Свейна: сыновний долг призывает его возвратиться домой. Не годится ему жить в почете у короля Дании, когда его мать ходит с сумой в Исландии (*troði stafkarls stíg*), потому что вышли те деньги, что он оставил ей на пропитание, уезжая из страны. Раздосадованный было неожиданным отказом, конунг не может не одобрить намерения исландца: он ведет себя, “как и пристало мужу” (*mannlega*), кроме того, по всему видно, что он “человек удачливый”.

Приближающееся расставание героев означает, что пришло время конунгу окончательно расплатиться с Аудуном, вознаградив его за подаренного им белого медведя. Щедрость правителя Дании превосходит все ожидания. В качестве возмещения за свое приношение исландец получает “добрый корабль” с полным снаряжением, однако оказывается, что это — не единственная уготованная ему награда. Корабль, рассуждает конунг, может разбиться о прибрежные рифы, а с ним “погибнет и все добро”, значит, не останется никаких доказательств, что Аудун побывал у него в гостях и “подарил ему сокровище”. А посему в придачу к кораблю король Свейн дает исландцу наполненный серебром чулок — залог того, что в случае кораблекрушения он не останется с пустыми руками. Мало того, конунг предусмотрел возможность утраты и этого дара. Тогда у Аудуна должно будет сохраниться золотое запястье, которое он жалует ему со своей руки. “Даже если произойдет несчастье”, — говорит конунг, —

“и корабль твой разобьется, и потеряешь ты свое серебро, то все же не останешься с пустыми руками (*eigi ertu félaus*), когда выберешься на берег, ибо многие сберегают на себе золото при кораблекрушениях. А если ты сохранишь запястье, то будут знать, что ты был у Свейна конунга. И еще посоветую тебе: никому не дари это запястье, разве что понадобится отблагодарить какого-нибудь знатного человека за великое благодеяние. Ибо знатному подобает принять такой подарок. Счастливого тебе пути!” (*ИС II, 498*).

В соответствии с данным им ранее обещанием, на обратном пути Аудуну предстояло посетить Харальда Сурового и пове-

дать ему о том, как его недруг, конунг Дании, расплатился с ним за медведя. Однако и без объяснений легко можно было заметить, что он не остался внакладе: по прибытии в Норвегию, прежде чем отправиться в королевские палаты, Аудун велит выгрузить свои товары, и — красноречивая деталь — “теперь для этого пришлось больше потрудиться”, чем в его первый приезд. Радужно встретив гостя и усадив его за стол, Харальд принимается расспрашивать его о вознаграждении, которое тот получил от конунга Свейна. В ответ Аудун перечисляет по порядку все, что ему было пожаловано, не забыв упомянуть о согласии короля принять его дар, о серебре, данном ему на паломничество в Рим, а также о сделанном ему предложении стать королевским стольником. Услышав, что Свейн подарил исландцу корабль с товарами, Харальд с удовлетворением отмечает, что и сам отблагодарил бы его так же. Однако когда оказывается, что в придачу к кораблю Аудун получил еще и полный серебра кожаный чулок, правителю Норвегии приходится признать, что его недруг превзошел его щедростью:

— Он поступил отменно, но я бы этого делать не стал: я бы думал, что счелся с тобой, дав тебе корабль (*laus mundi eg þykjast ef eg gæfi þér skipið*). Неужели он отблагодарил тебя еще как-нибудь?

— Вот как он еще отблагодарил меня, государь, — говорит Аудун. — Он дал мне запястье, что у меня на руке, и сказал, что может статься, я потеряю все серебро, но и тогда не останусь с пустыми руками, если у меня сохранится запястье, и он посоветовал мне не отдавать его никому, разве что мне захочется отблагодарить кого-то за великое благодеяние. И вот я нашел такого человека. Ведь ты мог отнять у меня и медведя, и жизнь, но ты отпустил меня с миром ехать туда, куда другие не могли проехать.

Конунг принял подарок милостиво и, прежде чем они расстались, отблагодарил Аудуна богатыми подарками” (*ИС II, 499–500*).

Так Аудун обменялся дарами с правителями двух враждующих государств и, заслужив дружеское расположение обоих, возвратился в Исландию, где приобрел славу “очень удачливого человека” (*þótti vera hinn mesti gæfumaður*).

В отличие от большинства “прядей о поездках из страны” (*útanferðar þættir* — так принято именовать рассказы, действие

которых разворачивается за пределами Исландии), в истории об Аудуне отсутствует традиционный конфликт между исландцем и одним из конунгов-антагонистов. Казалось бы, в этом нет ничего из ряда вон выходящего, поскольку, как легко можно убедиться и на примере других рассказов этого типа⁷, “отчуждение—примирение” — не единственная модель, по которой выстраиваются взаимоотношения главных героев прядей. Нельзя, однако, не заметить, что в данном случае “отчуждение” не наступает вопреки тому, что для него — и притом не единожды! — возникают все необходимые предпосылки.

В самом деле: сперва норвежский король Харальд, при каждом подходящем случае (и в первую очередь именно в прядях!) оправдывающий данное ему прозвище *harðráði* — Суровый Правитель, несмотря на приложенные им старания, так и не сумев заполучить привезенного Аудуном медведя, более того — будучи вынужденным в ответ на свои домогательства выслушать унижительное для его достоинства заявление исландца, что приглянувшееся ему сокровище предназначается его недругу, конунгу Дании, не только не проявляет власти, но, казалось бы, вопреки всякой логике, отпускает героя с миром доставлять подарок собственному врагу. Куда естественнее было бы ожидать от него противодействия намерениям Аудуна, если не поступка, аналогичного тому, который в сходных обстоятельствах совершил другой норвежский правитель, ярл Хакон, когда на свое предложение приобрести прибывшие из Исландии товары получил отказ от скальда Торлейва⁸. Отступая от привычного стереотипа, Харальд, однако, и не думает наказывать своего посетителя за дерзость или отбирать у него зверя. Тем самым устраняется угроза предполагаемого как самой ситуацией, так и наличным составом центральных участников действия — герой-исландец между двумя враждующими правителями, — и оттого как будто бы неминуемого конфликта.

Затем Аудун, дважды отказываясь от предложенных ему ответных даров — королевского гостеприимства⁹ и почетной должности при дворе, едва не вызывает гнев конунга Свейна — того самого государя, ради знакомства с которым он поставил на карту не только все свое достояние, но и самую жизнь. В обоих слу-

чаях опасность возникновения “отчуждения” элиминируется объяснениями исландца, и в первый, и во второй раз мотивирующего свой отказ тем единственным аргументом, который был способен успокоить конунга и даже вызвать у него похвалу.

Итак, по ходу действия пряди ее герою трижды удастся уйти от назревающей было ссоры с обоими государями. Уже само по себе это обстоятельство свидетельствует об отклонении от стандартного для рассказов подобного типа распределения ролей, при котором исландец неизменно приобретал грозного противника в лице конунга-гонителя и не менее могущественного помощника в лице конунга-покровителя (ср. “Прядь о Торлейве Ярловом Скальде” и “Прядь о Хрейдаре Дураке”¹⁰). В то время как конунг Харальд — потенциальный недруг исландца — вовсе отказывается от его преследования, несомненно милостиво настроенный по отношению к Аудуну конунг Свейн дважды подвергается искушению лишить его своего дружеского расположения. И тем не менее, несмотря на отступление от привычной модели выстраивания взаимоотношений трех главных героев пряди, в ней несомненно сохраняется традиционное сравнение/противопоставление двух государей¹¹. На этот раз оно облекается в форму заочного состязания в щедрости и великодушии, безусловную победу в котором одерживает датский конунг. Таким образом, подтверждается и правильность принятого Аудуном решения: во что бы то ни стало посетить именно короля Свейна, самого достойного из северных правителей, и обменяться с ним дарами, т. е. совершить действие, которое, как он не мог не рассчитывать, должно было обеспечить ему последующее благоденствие и принести уважение соотечественников.

Как и в ряде других историй, конфликт с высокопоставленным противником замещается в рассказе об Аудуне чередой испытаний, через которые проходит герой. Мы постоянно видим его в ситуациях, когда проверяются его моральные качества — стойкость и верность принятому решению, благодаря которым у него достает духу, невзирая на смертельную опасность, не уступить домогательствам короля Норвегии, а затем, презрев многочисленные невзгоды и лишения, не отступить и добраться до цели своего путешествия. Эти же свойства дважды помогают ему

избежать соблазна и, не убоявшись прогневить государя, отклонить предложения короля Свейна. Безбедной придворной жизни, а впоследствии и почетной должности при особе короля Аудун предпочитает то, что, несомненно, было им задумано еще до прибытия в Данию: сопряженное с новыми тяготами и лишениями паломничество в Рим ради заботы о собственной душе (ср. замечание, которое конунг бросает дружинникам, потешающимся над нищим странником, после того, как он узнает в нем Аудуна: “Нечего вам смеяться над ним, ибо он лучше позаботился о своей душе — *hefir hann séð fyrir sinni sál*, — чем вы”) и продиктованное заботой о матери возвращение в Исландию по истечении трехлетнего срока пребывания в чужих краях.

На взгляд современного читателя, обнаруживаемые героем похвальные качества — решительность, целеустремленность, благочестие, верность слову и долгу — вот то, что и приносит ему уважение обоих государей, становясь залогом его возвышения. Однако едва ли возможно отнестись успех Аудуна лишь на счет этих привлекательных для окружающих черт его личности. Трудно, к примеру, согласиться с А. Тейлором, считающим, что конунг Харальд не причиняет Аудуну никакого ущерба и разрешает ему продолжить путешествие в Данию только потому, что “видит прирожденное благородство этого человека”¹². Внимательное прочтение пряди показывает, что этого объяснения явно недостаточно, чтобы понять мотивы неожиданного благодушия обычно самовластного правителя Норвегии. Что-то еще, замеченное им в исландце, вынуждает конунга воздержаться от преследования непокладистого посетителя.

Несомненно, что это — “удача” Аудуна. Недаром первый разговор между Харальдом и исландцем буквально “вращается” вокруг этого важнейшего для скандинава того времени понятия, игнорируя которое, невозможно разобраться в побуждениях, управляющих поступками большинства героев этих историй:

— Неужели же ты такой неразумный, что не слышал о войне между нашими странами? Или ты считаешь себя таким удачливым, что думаешь пробраться с сокровищами там, где даже те, кого нужда гонит, не могут пробраться целы и невредимы?

Аудун отвечает:

— Власть ваша, государь. Но я ни на что другое не соглашусь, кроме того, что задумал.

— Ну что ж, отчего бы тебе в самом деле не поехать куда хочешь? Но приходи ко мне на возвратном пути и расскажи, как Свейн конунг отблагодарил тебя за медведя. Может быть, ты и вправду удачливый.

— Это я тебе обещаю, — сказал Аудун” (ИС II, 494).

“Удача” (*gipta*, *gæfa*, *auðna*, *heill*, *hamingja*¹³) мыслится как имманентное, врожденное или даже наследуемое свойство, присутствующее как отдельному человеку, так и целому роду, и одновременно — как то, что можно было безвозвратно утратить или, напротив, добыть и приумножить собственными стараниями. Поэтому удачей не просто обладали, к ней стремились. “Богатство удачей” считалось причиной успеха и процветания индивида, укрепляло его общественный статус, притягивая к нему окружающих; напротив, “лишенному удачи” нелегко было найти поддержку, он был часто обречен на гибель, а то и на еще большее зло — бесчестье¹⁴.

“Удача” (как и “судьба”, представление о которой неотделимо от этого понятия) требовала активного к себе отношения и прежде всего проверки, ибо, как гласит исландская сентенция, “мы не знаем, как обстоит дело с нашей удачей, до тех пор пока не испытаем ее”. Герой одной из “семейных саг” — “Саги о людях из Озерной Долины”, подстрекая своего сына к решительным действиям, внушает ему, что он достиг того возраста, когда “пора было бы испытать себя” и узнать, что ему “пожалует” его удача (*ertu nú og svo aldurs kominn að þér væri mál að reyna þig og vita hvað hamingjan vill unna þér*). При этом он ставит ему в пример обычаи своей юности (дело происходит еще до заселения Исландии), когда молодые люди отправлялись в викингские походы или стяжали себе славу и богатство, совершая иные “деяния, сопряженные с некоторым риском для жизни” (*atferðum þeim er nokkur mannhætta var í*). В прежние времена, внушает он своему, как могло поначалу показаться, склонному к “домоседству” отпрыску, знатные люди сами завоевывали себе сокровища и почет. Приобретенное таким образом имущество не подлежало наследованию (*skyldi það fé eigi til arfs telja*), и сын не получал его от отца, но его клали в курган рядом с хозяином. Сыновья же, наследуя

земли своих отцов, были не в состоянии удержать за собой их высокого положения (“уважения”, “веса в обществе” — *virðing*), если только сами не шли по их стопам и, в свою очередь, не подвергали себя опасности, в походах добывая золото и известность (*aflandi sér svo fjár og frægðar hver eftir annan, og stíga svo í fótspor frændum sínum*)¹⁵.

Урок героической этики, столь обстоятельно преподанный стариком-отцом сыну во времена, предшествовавшие объединению Норвегии под властью Харальда Прекрасноволосого, не утратил актуальности и в христианскую эпоху. То же стремление к самоутверждению и личному успеху движет и Аудуном, когда он, обзаведясь белым медведем, отбывает с ним в Данию. Однако, в отличие от воинственных искателей славы, отправлявшихся проверять свое везение в грабительских набегах на чужие земли под предводительством какого-нибудь знатного главаря (“морского конунга”), герой пряди — “человек Средневековья”¹⁶, купец и паломник, мог испытывать свою “удачу” и не берясь за оружие, что, как мы могли заметить, вовсе не мешало ему подвергать себя опасностям иного рода. Не эта ли нескрываемая готовность исландца рисковать позволяет Харальду Суровому очень скоро разобраться, что перед ним отнюдь не “глупец” (*maður óvitur*), по недомыслию пустившийся в вояж по охваченным войной враждующим королевствам, но человек, очевидно, полагающий, что его “удача велика настолько” (*ætla þú giftu þína svo mikla*), что он сможет совершить поступок, который оказался бы не под силу другим. Недюжинный ум, снискавший конунгу Харальду славу “самого премудрого человека во всех Северных странах” (*eingin maðr hafa verit diupuitrare aa ollum Norðrlondum en Haralldr konungr*)¹⁷, и прозорливость короля, которому дано видеть и предвидеть то, что остается сокрытым от простых смертных, уже в следующее мгновение заставляет норвежского правителя признать, что Аудун, по всей видимости, не без оснований рассчитывает на свое везение: “Og kann það vera að þú sért gæfu-*maður*” — “И может стать, что ты человек удачливый”. А раз так, то и не стоит чинить ему препятствий: бессмысленно вставать на пути у большой удачи¹⁸. Харальд решает отпустить исландца с миром и дожидаться его возвращения, дабы удостове-

риться в справедливости своей догадки: ведь по тому, удастся ли ему целым и невредимым добраться до конунга Свейна и получить от него ответные дары, и можно будет судить, сколько ему на самом деле отпущено “удачи”.

Если бы поступок Аудуна, рискнувшего обменять все свое достояние на белого медведя и замыслившего преподнести это “сокровище” правителю Дании, был продиктован лишь вполне объяснимым для нас стремлением бедного человека (*maðr félítill*) разом поправить свои дела, заключив взаимовыгодную сделку с конунгом, фабула пряди, скорее всего, была бы совсем иной. Почему бы в таком случае исландцу не дать уговорить себя и, согласившись на предложение Харальда, не уступить ему зверя за двойную цену? Ведь тогда он не только удвоил бы свое состояние, но и отвел бы от себя угрозу государева гнева, а заодно смог избежать неминуемых опасностей, сопряженных с необходимостью пробираться с медведем через норвежские земли. Аудун, однако, не задумываясь отвергает такую возможность. Очевидно, дело не только в том, что испытывающего свое везение героя не удовлетворяет кратчайший путь к богатству. Аудун вообще добивается не богатства как такового, но награды, исходящей от вполне определенного лица — конунга Свейна, которого он ставит выше других правителей и чьи ответные дары, соответственно, обладают в его глазах наибольшей притягательностью. Ибо исландец не просто проверяет, насколько велика его удача: подобно персонажам множества историй, он прикладывает все старания к тому, чтобы “взрастить” ее, и с этой целью ищет встречи с тем государем, который, как он полагает, может ему в этом способствовать более, чем кто-либо иной.

Напомним, что в архаических обществах ценность предметов далеко не сводилась к их меновой стоимости. Приведенные в “Саге о людях из Озерной Долины” наставления, как следует поступать с добытыми в бою сокровищами, остающимися в собственности захватившего их воина и после его смерти, ясно показывают, что и древние скандинавы видели в драгоценном металле нечто большее, нежели инструмент купли-продажи. Согласно их представлениям, богатство и в первую очередь золото и серебро «становятся сопричастными свойствам человека, который

ими владеет, как бы “впитывают” благополучие их обладателя... и удерживают в себе эти качества»¹⁹. Поэтому и в акте дарения вместе с драгоценными предметами одариваемому передается и материализованное в них счастье дарителя: люди, “одаривая, отдают себя”²⁰. Конунг же, как считалось, был наделен более могущественной и действенной удачей, чем человек, не облеченный властью (ср. *mikit má konungs gæfa*, “многое может конунгова удача”), а потому и полученные от него предметы отличались особой ценностью, воплощая в себе его магическое везение.

Один из наглядных примеров того, какими свойствами обладает воплощенная в драгоценном металле королевская “удача”, содержит “Прядь о Хрои Простаке”²¹. Герой ее, датский купец, раз за разом терпит кораблекрушения, теряя при этом все свое добро, за что даже получает прозвище Хрои Неудачник (*ófara Hrói*). В надежде на благотворную перемену он решает обратиться за поддержкой к Свейну Вилобородому (987–1014): пусть тот вложит в его торговлю свои “деньги и удачу” (*fé ok hamingju*), чтобы ему наконец повезло, поскольку, как он ожидает, “удача и счастье” конунга смогут пересилить его “невезение” (*vænti ek at þá megí meira gipta uðr og hamingja en úgæfa mín*). Так и происходит, и Хрои, чьи дела сразу же пошли в гору, вскоре обзаводится новым прозвищем: теперь люди называют его Хрои Богачом или Хрои Великолепным (*Hrói hinn auðgi eðr Hrói hinn ríði*). Однако стоило ему наперекор воле конунга Свейна вернуть своему партнеру его долю и вновь самостоятельно взяться за дело, как он незамедлительно попадает в беду²².

В “Пряди о Хрейдаре Дураке” общение с норвежским конунгом Магнусом приводит к выявлению неведомых способностей героя и к благотворному перевороту в его судьбе. Нечто подобное происходит и с Аудуном. Если до посещения короля Свейна о его удачливости можно было лишь догадываться, то после их встречи она сразу же начинает обретать зримые формы, а со временем получает и вещественное подтверждение в виде небывало щедрых королевских подарков, становясь очевидной уже для всех. В самом деле: потеря половины медведя не мешает исландцу получить за него “полную” благодарность государя (а если допустить, что использованный при этом в пряди фольк-

лорный мотив вынужденного партнерства с придворным вымогателем не до конца утрачивает ассоциации с историями, демонстрирующими обычный результат такого соглашения — разделенное наказание²³, то благополучное завершение инцидента с королевским управляющим Аки также предстает как свидетельство особого везения героя); обрушившееся на него во время странствия из Рима новое испытание преодолевается (а ведь Аудун вполне мог и не оправиться от своей “жестокой хвори”); конунг Свейн сам заговаривает с не узанным им паломником (при том, что нерешительное поведение Аудуна могло бы и вовсе исключить их новую встречу); в отличие от своих дружинников, конунг не только не осмеивает Аудуна, но оказывает ему радушный прием и осыпает его милостями. Наконец, приняв отказ Аудуна от предложения почетной должности и одоблив его намерение вернуться домой, датский конунг и сам объявляет его “удачливым человеком” (или выражает надежду, что он станет таковым: ведь слова Свейна “*muntu verða giftumaður*” могут быть поняты и как пожелание), а также проявляет настойчивую заботу о том, чтобы исландцу во что бы то ни стало удалось сохранить материальные доказательства их встречи.

Как мы пытались показать, устремления и действия Аудуна в значительной степени детерминированы традиционными древнегерманскими представлениями об удаче, богатстве и дарении, сложившимися задолго до принятия новой веры и ничуть не поколебленными “сменой обычая” (*siðaskipti*), что, однако, вовсе не мешает присутствию в пряди и отчетливо выраженного христианского начала. Так, несомненно, что в заочном состязании конунгов датчанин Свейн одерживает верх над норвежцем Харальдом в первую очередь благодаря своей беспримерной щедрости, но ничуть не менее существенно то, что именно этот государь наделен в пряди добродетелями, которыми должен был обладать идеальный христианский правитель. Перед нами справедливый король, воздающий каждому по заслугам: несмотря на утрату половины своего подношения, Аудун награждается сполна, а возжаждавший легкой наживы Аки наказывается. При этом датский король склонен проявлять милосердие: Аки всего лишь отправлен в изгнание, хотя его, по словам конунга, и “сле-

довало бы казнить”. Главное же — король Свейн весьма благочестив: одоблив намерение исландца совершить паломничество в Рим, он дает ему денег на дорогу и, как следует из замечания конунга Харальда, — не ему одному (ср. “Многим дает Свейн конунг серебро на паломничество в Рим...”, *ИС II*, 499). Как истинному христианину конунгу чужда гордыня и присуща любовь к ближнему, а потому — в противоположность его высокомерной свите — Свейна не может отвлечь внешняя неприглядность нищего паломника: он обращается к страннику со словами ободрения, а узнав в нем Аудуна, берет его за руку, ведет за собой в королевские палаты, велит приготовить ему баню и принести приличную одежду. В двух позднейших средневековых редакциях пряди эти черты еще более усилены. Согласно одной из версий (А), конунг Свейн, проявляя смирение, собственноручно прислуживает исландцу во время омовения (“*Lét konungr þá þega gega honum laug, ok þjónaði honum sjálfr*”)²⁴, а в ответ на адресованные Аудуну насмешки дружинников втолковывает своим приближенным, что, хотя им он и представляется “жалким с виду” (*ósælligr at sjá*), Богу он должен будет показаться “прекрасным и привлекательным” (*fagr ok fríðr*)²⁵. Согласно другой (F) — жалуется ему наряд со своего плеча, тот самый, который он носил во время Пасхи (“*fiekk konungr honum þau klæði er hann hafði haft vinnu faustuna*”)²⁶. Можно предположить, что идеализированный образ короля Дании в этой пряди если и не был прямо срисован с изображения норвежских конунгов-миссионеров, Олава Харальдссона и Олава Трюггвасона, то должен был сложиться не без влияния историй, в которых действовали эти правители.

Что же касается фигуры главного героя рассказа, то и для нее неизбежно напрашиваются ассоциации с персонажами собственно христианских сочинений. Давно было замечено, что в жизнеописании первого исландского епископа Ислейва в “*Hungrvaka*” (“Пробуждающая голод”) содержится весьма важная параллель к “Пряди об Аудуне” — сообщение, что будущий епископ в молодые годы посетил германского императора и “подарил ему белого медведя из Гренландии, и зверь этот был величайшим сокровищем” (“*gaf honum hvítbjörn er kominn var af Grœnlandi, ok var þat dýr hin mesta gersemi*”)²⁷. Разумеется, само по себе упомина-

ние о подношении белого медведя еще не предполагает непрерывной связи между этими двумя историями: сведения о такого рода подарках встречаются и в других древнеисландских памятниках (например, в “*Saga о людях из Озерной Долины*” или в “*Пряди о гренландцах*”), а также и вовсе за пределами Скандинавии. В стихотворении немецкого поэта Генриха Фрейбергского “*Das Schretel und der Wasserbär*” (1290-е годы), сюжет которого воспроизводит фабулу широко распространенной сказки о диковинном звере, приведенном попросившимся на ночлег случайным постояльцем и сумевшим отпугнуть троллей или иную нечисть, повадившуюся к хозяевам усадьбы, зверь-спаситель — не кто иной, как белый медведь, к тому же представленный как подарок, посланный норвежским королем (соответственно, в сопровождении норвежца) правителю Дании. Поскольку же упомянутое стихотворение — наиболее ранний пример обработки этого сказочного сюжета — содержит мотив, отдаленно напоминающий о цели путешествия нашего героя, происхождение и самого сюжета о звере-спасителе нередко связывают с историей об Аудуне²⁸. Правда, при этом исследователи затрудняются объяснить, как могло случиться, что все известные редакции исландского рассказа обходят стороной именно тот (гипотетический) эпизод из странствия Аудуна в Данию, который, по их предположениям, и должен был бы дать начало сказке, а действие последней, в свою очередь, никогда не доходит как раз до того, что составляло главную тему пряди — производимого героем удачного обмена дарами с правителями, в ходе которого выясняется, кто из королей отличается наибольшей щедростью, а сам герой приобретает богатство и почетное положение в обществе. Хотя в таком виде мы не находим этой темы и в жизнеописании исландского епископа, оно, тем не менее, содержит куда более близкие аналогии с рассказом об Аудуне, чем сказка, главным героем которой вообще является зверь, а не сопровождающий его человек. В “*Hungrvaka*” говорится как о встрече Ислейва с королем, так и о совершившемся обмене дарами, причем сразу же вслед за сообщением о поднесенном императору белом медведе сказано, что будущий епископ побывал и у папы римского. Если добавить к этому такие детали, сообщаемые уже в

“Пряди об Ислейве”, как мотивированное крайней бедностью молодого священника вручение ему на обратном пути “с юга” королевского плаща — подарка Олава Святого, а также его встречу с этим конунгом в церкви и оказанный ему в результате теплый прием, то сходство ряда существенных мотивов, характерных для обеих историй, не может не броситься в глаза.

Однако наиболее заметные и последовательные сходжения с “Прядью об Аудуне” демонстрирует произведение, принадлежащее к жанру, главное назначение которого — развлекать, а не просвещать или наставлять, и потому весьма далекое от ученых христианских сочинений. Речь идет о “сагах о древних временах”, в одной из которых, “Саге о Гаутреке”, мы находим вполне самостоятельный рассказ, уже в средневековой рукописи выступающий под собственным заглавием — “*Sögubáttr af Gjafa-Ref og Dala-Fíflum*” (“Часть саги о Рэве-Дарителе и дальских дураках”)²⁹. Герой ее, юноша по имени Рэв, изгнанный из дому по причине своей полной никчемности, отправляется странствовать, ведя за собой единственное достояние, полученное им от отца, — вола, рога которого были инкрустированы золотом и серебром и соединены серебряной цепью с тремя золотыми кольцами. С этим сокровищем он является к ярлу Нери, известному как своей мудростью, так и скупостью. Ярл поначалу отказывается от драгоценного подарка, ссылаясь на то, что, как всем известно, он не расположен давать что-либо в ответ. Тем не менее Рэв все же добивается от него согласия принять дар в обмен на мудрый совет. (Ярл, впрочем, совершил было попытку расплатиться со своим гостем и традиционным способом, вручив ему один из богато отделанных золотом щитов, украшавших палату, однако сразу же так огорчился из-за этой утраты, что повелел развернуть свое почетное сиденье, дабы не видеть пустого места на стене, после чего Рэв поспешил отказаться от подарка и возвратить щит владельцу — поступок, принесший ему симпатии ярла.) Совет этот заключался в следующем: Рэву надлежало отправиться к конунгу Гаутланда Гаутреку, проводившему дни сидя на кургане покойной жены³⁰, откуда он запускал своего сокола, бросая в него камни, когда тот уставал летать. Как только у конунга выйдут все камни, Рэву было наказано подать ему точильный ка-

мень, который ему вручил для этой цели ярл. Рэв так и поступил, а конунг в знак благодарности наградил его золотым кольцом, даже не потрудившись взглянуть на того, кто в нужный момент вложил в его руку камень. Перезимовав у ярла, Рэв, следуя его совету, отбыл к английскому конунгу Элле и подарил ему кольцо, которое он получил от Гаутрека. Затем, отклонив приглашение остаться в Англии, Рэв вернулся к своему наставнику, предварительно приняв от конунга Эллы ответные дары: корабль с командой и ценным грузом и вдобавок двух красивых крошечных собачек с золотыми поводками и ошейниками, соединенными золотой цепью с семью маленькими кольцами — “невиданное доселе сокровище”. Этих собачек Рэв по совету ярла (поскольку “владеть ими подобало лишь знатному человеку”) подарил датскому конунгу Хрольву Жердинке, в гости к которому он отправился следующей весной. Тот же наградил его при расставании кораблем с командой и грузом, а также шлемом и кольчугой, изготовленными из красного золота. Вновь проведя зиму у ярла Нери, Рэв, повинуясь его наставлениям, отправляется к воинственному королю Олаву с предназначенными ему в дар шлемом и кольчугой, которые ему дал Хрольв Жердинка. Как и предвидел ярл, Олав предоставил Рэву самому выбрать вознаграждение за драгоценные доспехи. Когда же Рэва спросили, что он желает получить взамен, он, как ему ранее посоветовал ярл, попросил передать под его начало корабли и войско конунга сроком на две недели. Встав во главе большого войска, Рэв вместе с тайно участвовавшим в его экспедиции ярлом Нери, объявившим, что подошло наконец время “проверить его удачу”, направился во владения конунга Гаутрека, который, дабы избежать нападения на свое королевство, решил последовать совету все того же ярла и отдать за Рэва свою дочь, а вдобавок произвести его в ярлы. И хотя при виде удаляющихся кораблей с воинами Олава конунг догадался, что его провели, он тем не менее остался верен своему слову. Добившись таким образом возвышения своего “воспитанника”, ярл объявил ему, что, как он считает, сполна расплатился за его вола: “И все же я был менее щедр, чем ты того заслужил, ведь ты отдал мне все, что имел, а я остался таким же богатым, каким был”³¹.

Высказывалось мнение, что рассказ о Рэве-Дарителе восходит к известной сказке (ср. № 83 в собрании Гриммов “Ганс в счастье”), герой которой также постоянно занят обменом, причем получает за свое единственное достояние точно такое же вознаграждение, что и персонаж “Саги о Гаутреке”, — точильный камень³². Между тем, несмотря на видимые аналогии, и главное, наличие столь знаменательной детали, объединяющей обе истории, о степени или даже возможности влияния на сагу сказочного сюжета (к тому же доступного нам лишь в позднейшей интерпретации) остается лишь догадываться, настолько велика пропасть между судьбами двух героев — преуспевающего Рэва, который с каждым очередным обменом дарами становится все богаче и значительнее, и проделывающего противоположный путь фольклорного простака, который шаг за шагом избавляется от своего богатства. Напомним сюжет немецкой сказки. Прослужив семь лет у хозяина, Ганс берет расчет, получая в качестве вознаграждения увесистый золотой слиток величиной с собственную голову. Устав тащить свою ношу, он обменивает золото на коня, коня — на корову, корову — на поросенка, поросенка — на гуся, а гуся — на точильный камень, который по оплошности роняет в колодезь, после чего, возблагодарив Бога за освобождение от непосильного бремени, счастливый и с легким сердцем возвращается к матери. Таким образом, если Рэв меняет полученное им от ярла Нери точило на золото, закладывая тем самым первый камень в основание своего благосостояния, то Ганс, напротив, в конечном счете выменивает чистое золото на простой булыжник, который к тому же оказывается не в состоянии удержаться. Тогда как сказка доказывает, что бедняку богатство не впрок, да и не в деньгах счастье, исландскому рассказу совершенно чужда подобная “философия”. Его тема — удача, воплощающаяся в год от года растущем богатстве, к которому в конце концов прибавляются и прочие атрибуты социального роста, нередкие в так называемых лживых сагах, — власть и женитьба на королевской дочери.

А потому даже если принять гипотезу влияния сказки на сагу, то лишь с той оговоркой, что оно было весьма поверхностным. Куда более глубокое воздействие на рассказ о Рэве, судя по все-

му, исходило со стороны не фольклорного, а скорее всего литературного источника, каковым есть все основания предполагать “Прядь об Аудуне”.

Однако прежде чем приступить к сопоставлению этих двух произведений, нам придется привлечь к рассмотрению еще один текст, имеющий отношение к обоим интересующим нас историям. В “Деяниях датчан” Саксона Грамматика (кн. VIII, 247) имеется рассказ, который хотя и обнаруживает весьма мало общего с содержанием заключительной части “Саги о Гаутреке”, повествует о взаимоотношениях отчасти тех же персонажей. К норвежскому королю Готи приезжают исландцы Бери (Bero) и Рефо (Refo). Об их подношениях этому правителю в рассказе не упоминается, зато сказано, что Рефо пользовался его дружеским расположением и получил от него в дар тяжелый браслет, что не помешало ему тут же побиться об заклад с одним из придворных, Ульво (Ulvo), что датский король Готрик (Gotricus, вне всякого сомнения, он отождествляется с легендарным правителем Гаутланда) превосходит их государя щедростью. Поводом для спора, объясняет автор, послужила отнюдь не неблагодарность исландца, но его нежелание показаться таким же лстецом, как Ульво, который при виде пожалованного Рефо подарка принялся расточать неумеренные славословия в адрес короля. Заключив пари, Рефо отбыл в Данию и явился к Готрику как раз в тот момент, когда тот раздавал жалование своим воинам. На вопрос короля, кто он таков, Рефо назвался Лисенком (Refr — “лис”), чем вызвал веселье одних и удивление других. Конунг же, ответив, что лису положено ловить свою добычу пастью, поманил к себе Рефо и, сняв с руки золотое запястье, вложил его в рот пришельцу. Тот немедленно надел браслет на руку и продемонстрировал его окружающим, а другую руку спрятал, намекая на то, что на ней не было украшения. Эта хитрость принесла ему такую же добычу, как и в первый раз. Выиграв, таким образом, спор, Рефо воротился в Норвегию, где убил своего противника, отказавшегося признать себя побежденным, после чего захватил в плен дочь короля Готи и привез ее Готрику. Сделавшись приближенным этого правителя, Рефо, выполняя его поручение, погиб от рук свеев³³.

Легко заметить, что, помимо совпадения имен главных действующих лиц (Рефо — Рэв, Готрик — Гаутрек и Готи — Гаути, последний фигурирует в саге как отец Гаутрека), рассказ Саксона объединяют с рассказом о Рэве-Дарителе лишь мотивы сравнения щедрости государей и добывания королевской дочери (при том, что последний выступает в них в далеко не тождественном виде), в остальном же ничто не позволяет усмотреть даже отдаленную связь между легендой, на которую должен был опираться датский историк, и повествованием исландской саги. Что же до предпринимаемых иногда попыток установить общность эпизодов награждения главного героя королем Гаутреком, то они скорее способствуют выявлению не сходных черт, а различий, и главное — заставляют в полной мере осознать глубину и неожиданность превращений, которым то ли под пером самого Саксона, то ли усилиями его возможных ученых предшественников, то ли еще на дописменной стадии бытования предания подвергся “исходный материал” рассказа: ведь в “Деяниях датчан” (кн. II, 52) уже приводился аналогичный анекдот, где другой герой точно таким же способом (спрятав руку) выманил вторую награду у совсем другого конунга — Хрольва Жердинки. Хотя никому не дано знать, насколько вольно Саксон обращался со своим источником, надо полагать, столь значительное несходство обсуждаемых рассказов исключает возможность того, что, излагая легенду о Готрике и Рефо, датский историк основывался непосредственно на той версии предания о Гаутреке и Рэве, которая отлилась в сохранившуюся сагу³⁴.

Итак, сколь ни тонка нить, связывающая историю Рэва-Дарителя с рассказом в “Деяниях датчан”, в ее реальности тем не менее невозможно усомниться. Но что может быть общего между повествованием латинского автора, на свой лад пересказывающего древнескандинавские предания, и “Прядью об Аудуне”? Кое-какие сходства (притом не всегда присутствующие также и в рассказе из “саги о древних временах”) заметны сразу же: прибывший к королю Норвегии посетитель в обеих историях — исландец, что естественно для “прядей о поездках из страны”, но не может не обратить на себя внимание в датской книге (в “Саге о Гаутреке” Рэв — норвежец); кроме того, обе истории сообщают

о совместном приезде двух исландцев (Рефо и Беро; Аудуна и Торира), и наконец самое существенное — одна из центральных тем обеих историй состоит в сравнении щедрости правителей Норвегии и Дании, причем наибольшее великодушие в обоих случаях проявляет датский конунг. Всего этого, разумеется, вовсе недостаточно, чтобы постулировать наличие сколь-нибудь близких отношений между двумя произведениями. Однако в изложении Саксона есть умолчания, анализ которых заставляет строить предположения о вероятности более конкретных аналогий между историями о Рефо и Аудуне. Не странно ли, например, что хотя в начале рассказа Беро назван спутником Рефо, о нем более ни разу не упоминается? Или: с какой стати норвежский король подарил Рефо золотое запястье, давшее повод для столкновения исландца с придворным (вспомним антагониста Аудуна — королевского управителя Аки)? Да и приводимое латинским автором довольно надуманное объяснение причин произошедшей ссоры наводит на мысль, что он подменяет им какие-то иные, по всей видимости, недоступные его пониманию мотивы, о которых могла идти речь в прототипе рассказа.

Еще Якоб Гримм в 1834 г.³⁵ обратил внимание на то, что как прибывшие к норвежскому конунгу исландцы, так и придворный, с которым Рефо вступает в спор, носят звериные имена: Refo — Лис, Bero — Медведь и Ulvo — Волк. Шведский исследователь С. Викандер высказал на этом основании гипотезу, что изложенная Саксоном легенда в конечном счете может быть возведена к восточной животной басне, герои которой за отсутствием в скандинавской традиции животного эпоса (а равно и фольклорной сказки о животных), естественно, должны были обрести человеческий облик³⁶. Самую близкую параллель к составу персонажей рассказа датского историка Викандер усматривает в одной из басен в “*Directorium vitae humanae*” Иоанна Капуанского (вторая половина XIII в.), латинском переводе арабского сборника “Калила и Димна”, пользовавшемся большой популярностью на Западе. Как сказано в этой басне, в свите у льва было множество диких зверей — “волков, медведей и лисиц, и других подобных им” (*luporum, ursorum et vulpium et aliorum huius-*

modi)³⁷. В процитированном перечне нет ничего специфического или содержащего намек на знакомство Саксона с названным латинским источником. Да это и невозможно: “Деяния датчан” были написаны не менее чем за полвека до того, как Иоанн Капуанский осуществил свой перевод. Впрочем, и нет необходимости устанавливать, откуда именно исходило столь вероятное в данном случае влияние континентальной традиции. Заметим лишь, что не только имена, но и поступки, а также взаимоотношения соответствующих персонажей в рассказе Саксона (хитрость Рефо, который к тому же намеренно имитирует поведение лиса; антагонизм Рефо и Ульво, приводящий к убийству последнего) дают достаточные основания подозревать, что, выводя на сцену Лиса и Волка, ученый датчанин мог опираться на весьма распространенный в средневековой Европе животный эпос (ср. главных героев “Романа о Лисе”).

А как же обстоит дело со странным образом выпавшим из повествования Вего — Медведь? Не объясняется ли отсутствие дальнейших упоминаний о нем тем, что изначально (в использованном Саксоном прототипе рассказа) к норвежскому двору прибывали не исландцы — Рефо и Бери, а исландец Рефо в сопровождении медведя, которого он преподносил тамошнему королю, за что и принимал от него в качестве ответного дара драгоценное запястье, послужившее поводом для его конфликта с придворным?³⁸ Если это предположение не лишено оснований, то получают солидное подкрепление и уже отмеченные аналогии между рассказом Саксона и “Прядью об Аудуне”, герой которой (что, впрочем, едва ли могло сыграть сколько-нибудь существенную роль при слиянии образов Аудуна и Рефо) также был обладателем “говорящего” имени: Аудун < др.-герм. Audā-winiz “друг богатства”.

Как настаивает Викандер, сходство между историями об Аудуне, Рэве и Рефо — следствие того, что все они ведут свое происхождение от единого источника — древнеиндийской животной басни, чьи герои (среди которых непременно присутствует лис) передают на съедение льву — своему царю какого-нибудь прекрасного зверя. Чем же еще, как не влиянием со стороны иноземных образцов, задается вопросом этот исследователь, можно

объяснить совершенно не мотивированное, на его взгляд, решение Аудуна и Рэва подарить свое единственное достояние правителю чужого королевства?³⁹ О полностью проигнорированной шведским автором роли обмена дарами в древнескандинавском обществе уже было подробно сказано выше, а потому излишне доказывать, что его главный аргумент не выдерживает критики. Даже если предположить, что присутствующий в наших историях мотив дарения диковинного зверя и забрел на Север с Востока, он полностью утратил свою “экзотичность” и встроился в местную традицию. Иначе обстоит дело с не ограничивающимся заимствованием разрозненных мотивов влиянием западноевропейского животного эпоса. Ассоциации с ним, возможно, навеянные именем одного из героев легенды о короле Гаутреке, судя по всему, действительно значительно преобразили и без того весьма эклектичный материал (включавший в себя не только сказания о других правителях Дании, но и, с большой долей вероятности, исландскую историю об Аудуне), положенный Саксоном Грамматиком в основу его рассказа о том же конунге. Однако нет решительно никаких оснований считать, что они могли оказать воздействие также и на исландскую традицию. Для объяснения подобия рассказов об Аудуне и Рэве вообще нет нужды предполагать наличие какой бы то ни было “общей основы”, поскольку их сходство далеко не исчерпывается сюжетными аналогиями, но сплошь и рядом принимает форму прямых текстуальных совпадений, скорее свидетельствующих о возможности непосредственного контакта между этими произведениями. Как ни странно, лишь малая часть отмечаемых ниже схождения до сих пор привлекала внимание исследователей.

Итак, в обеих историях рассказывается о бедном молодом человеке, который отдал в дар правителю “все, чем владел” (ярл Нери о Рэве: “þú gæft mér alla eigu þína”, *Gautr. s.*, 50; конунг Свейн об Аудуне: “gaf þar fyrir alla eigu sína”, *Audun. þ.*, 2082) — диковинного зверя, считавшегося “большим сокровищем” (grip; gersimi). Этот поступок в конце концов принес ему немалое богатство и положение в обществе, так как частью полученных им ответных даров он распорядился таким же образом — преподнес их другому государю, поведав ему о том, как его отдал его

предшественник, после чего и тот в свою очередь не поскупился на достойное возмещение, признав, однако, что не способен перещеголять того правителя, с которым он ранее обменялся дарами (ср. сказанное конунгом Олавом о Гаутреке: “Mikit er um örleik slíkra konunga, ok berr Gautrekr konungr þó yfir þeira örleik allra”, *Gautr. s.*, 46 — “Велика щедрость некоторых конунгов, но Гаутрек превосходит их всех щедростью”; и Харальдом о Свейне: “Það var ágætlega gert og það mundi eg ekki gert hafa”, *Аудун. þ.*, 2086 — “Он поступил отменно, но я бы этого делать не стал”). Разумеется, это — всего лишь общий сюжетный стержень, и, реализуя его, каждый рассказ следует законам того жанра, к которому он принадлежит. Если в пряди об исландце на чужбине нет ничего из ряда вон выходящего, то в саге о древних временах, напротив, многое преувеличено и рассчитано на то, чтобы удивить своей необычайностью. Тогда как Аудун посещает всего-навсего двух государей, первый из которых дает ему больше даров, чем дал бы на его месте другой, а полученные им в награду ценности представляют собой традиционный “ассортимент” предметов, переходивших от правителя к дружиннику (корабль с грузом, серебро, золотое обручье), Рэв обменивается подарками с пятью правителями и помимо обычного вознаграждения получает от них невиданные вещи; что же до конунга, с чьей щедростью не могут состязаться другие государи, то его превосходство зиждется на неслыханном деянии, не укладывающемся в рамки здравого смысла: ведь он “расплатился золотом за камень” (ср. сказанное Эллой о Гаутреке: “hann gefr gull við grjóti”, *Gautr. s.*, 41). Жанровыми особенностями предопределено и неизбежное несходство финалов обеих историй: тогда как Аудун, разбогатев и заслужив всеобщее уважение, возвращается восвояси, Рэву уготована та же награда, что и героям других фантастических саг — он женится на королевской дочери и сам становится правителем.

Естественно, что отмечая более частные сходжения между рассматриваемыми произведениями, также приходится одновременно учитывать и сопутствующие им различия, обусловленные жанровой природой каждого из рассказов. Прежде всего это относится к одной из самых красноречивых аналогий — столкновению героя с антагонистом, лишаящим его половины того дара,

который он намеревался преподнести государю. Чтобы добыть пропитание себе и медведю, Аудун вынужден принять предложение королевского управителя Аки и уступить ему половину зверя. Впоследствии конунг Свейн примерно наказывает Аки, исландца же благодарит так, “как если бы он подарил целого медведя”. Когда Рэв является с драгоценным подарком — шлемом и кольчугой — к конунгу Олаву, он также наталкивается на препятствие в лице высокопоставленного придворного. Хитрый советник короля Рэв-Нос (Refnefr — Лисий Нос) во что бы то ни стало стремится противодействовать обмену дарами и, схватив предназначавшиеся Олаву подарки, бросается с ними в море. Рэв не долго думая следует за ним и после короткой схватки под водой (излюбленный вид поединков в фантастических сагах) возвращает себе кольчугу, тогда как шлем навсегда отправляется на дно вместе с похитившим его злодеем. Конунгу остается принять уцелевшую половину дара, что не мешает ему поблагодарить Рэва “не меньше, чем раньше за оба сокровища” (ср. Олав — Рэву: “ok kunna nú eigi minni þökk annars en áðr beggja”, *Gautr. s.*, 46–47; ср. Свейн — Аудуну: “kann eg slíka þökk sem þú gefir mér allt dýrið”, *Аудун. þ.*, 2084–2085).

В другом эпизоде саги, где речь также идет о дарах — на этот раз пожалованных герою одним из правителей, — мы вновь находим почти буквальную параллель к соответствующей сцене пряди. Советуя Рэву подарить Хрольву Жердинке диковинных собачек, полученных им от короля Эллы, ярл Нери мотивирует свое распоряжение тем, что они — “не для простых (букв. незнатных) людей” (“því at þeir eru ekki ótíginn manna eign”, *Gautr. s.*, 42). Аналогичным — причем высказанным в тех же выражениях — наказом сопровождает свой последний подарок конунг Свейн, когда вручает Аудуну золотое запястье: расстаться с ним ему следует лишь в случае, если придется отблагодарить за великое благодеяние какого-нибудь знатного человека, “ибо знатному подобает принять” такой подарок (“því að tignum mönnum sómir að þiggja”, *Аудун. þ.*, 2085).

Не исключено, что эпизод прощания Аудуна со Свейном вообще мог послужить моделью для одной из сцен саги. Подобно исландцу, отвергнувшему предложение датского конунга и сообщ-

щившему ему о своем намерении вернуться в Исландию (“Guð þakki uður herra sóma þann allan er þér viljið til mín leggja en hitt er mér í skapi að fara út til Íslands”, *Auðun. þ.*, 2085), Рэв отказывается от гостеприимства короля Эллы, говоря, что возвращается назад к своему воспитателю, ярлу Нери (“Hafið þökk, herra, fyrir boð uðvar, en aftr ætla ek mér til Nera jarls, fóstara míns”, *Gautr. s.*, 41). И Свейн, и Элла не препятствуют отъезду своего гостя, но просят его ненадолго задержаться, намереваясь снарядить для него корабль (Элла: “Dveljast verðr þú hér um stund”; Свейн: “og ver nú með mér þar til er skip búast”); по прошествии некоторого времени оба конунга приглашают каждого из героев прогуляться с ними на пристань, где сами показывают предназначавшиеся им ответные дары — и того и другого ждет готовый к плаванию торговый корабль с командой и товарами («ok einn dag bað hann Ref ganga með sér. Konungr mælti: “Hér er eitt skip, er ek vil gefa þér með öllum þeim farni, er þér má bezt henta, ok mönnum svá mörgum sem þú þarft”», *Gautr. s.*, 41 — «Einn dag <...> gekk Sveinn konungr ofan á bryggjur <...> Þá koma þeir Auðun að einu skipi fögru og voru menn að að búa skipið. <...> Konungr mælti: “Þetta skip vil eg þér gefa og launa þjandýgið”», *Auðun. þ.*, 2085)⁴⁰. Полностью совпадает и оценка щедрости этого королевского подарка (в пряди ее дает Харальд Суровый), и в том и в другом случае признаваемого возмещением, свидетельствующим о великодушии “большого человека” (Рэв: “Þetta er allstórmannliga launat”, *Gautr. s.*, 41; Харальд: “Það var stórmannlegt”, *Auðun. þ.*, 2086). Также буквальным совпадением отмечено и начало обеих историй. Чтобы преподнести свое единственное достояние избранному правителю, и Рэв, и Аудун совершают морское путешествие, причем и о том, и о другом сказано, что “когда он пристает к берегу, то [сходит с корабля и] ведет за собой зверя / вола” (“ok er hann kemr á land, leiðir hann uxann eftir sér”, *Gautr. s.*, 37 — “Og er hann kom suður í landið <...> þá gengur hann upp af skipi og leiðir eftir sér dýgið”, *Auðun. þ.*, 2082).

Между тем в рассказе о Рэве-Дарителе наблюдаются параллели также и с другой упоминавшейся здесь историей — с “Прядью о Хрейдаре Дураке”. Обе они повествуют о простачке, малообещающем герое-запечнике, неожиданно для всех преуспевшем в жизни вследствие своей встречи с одним из северных

правителей и оказанного им покровительства. Однако если в образе Хрейдара индивидуальные черты его личности явно берут верх над типичным изображением фольклорного дурака, то Рэв, напротив, представлен как классический сказочный увальень (ср. первоначальное прозвище Рэва, Rennisfífl — Дурак Ренни-ра), валяющийся в золе у кухонного очага и изгнанный из дому разгневанным отцом (зажиточным норвежским бондом Ренни-ром), более не желающим терпеть рядом с собой бездельника. И тем не менее в облике этих героев, когда они впервые предстают перед своими будущими патронами, обнаруживается немало общего. Они одинаково одеты (ср. описание наряда, в котором Рэв является к ярлу Нери: “hann var í stuttum feldi ok í ökulbrókum”, *Gautr. s.*, 37 — “он был в коротком плаще и в штанах до щиколоток”; примерно так же выглядит и Хрейдар, когда направляется к конунгу Магнусу: “hann var í hökulbrókum og hafði feld grán yfir sér”, *Auðun. þ.*, 2167 — “на нем были штаны до щиколоток и серый плащ”), причем их внешность вызывает у окружающих смех. Однако после встречи с государем оба сразу же преобразуются так, что ни в одном из них уже не узнать прежнего неказистого увальня. Ярл велит дать Рэву “пристойную одежду” (“Jarl bað fá honum klæði, svá at skammlaust væri”), он умывается и отныне выглядит “весьма доблестно” (“Síðan þó Refr sér, ok var hann inn dregiligasti maðr”, *Gautr. s.*, 38). Безобразный Хрейдар, еще недавно демонстрировавший конунгу свои “грязные ручищи” (saugar krummur), получив приглашение остаться при дворе, первым делом обзаводится приличной одеждой из домотканого сукна (vaðmálasklæði), “умывается и сразу начинает казаться совсем другим человеком” — красивее он не стал, однако “вид у него доблестный” (“fágar sig og þykir nú þegar allur annar maður, sýnist nú maður ljótur og greitt vasklegur”, *Hreið. þ.*, 2169). Несмотря на различие контекстов, нельзя все же не вспомнить в этой связи и вызывавший смех облик Аудуна, когда он возвратился к конунгу Свейну из своего паломничества: и здесь вступление героя в нормальную жизнь ознаменовано переодеванием и умыванием (“lét konungr gera honum laug og gaf honum síðan klæði”, *Auðun. þ.*, 2084).

Даже если допустить, что не все из отмеченных совпадений должны непременно свидетельствовать о непосредственных

“контактах” между рассматриваемыми произведениями и некоторые частные аналогии с той же долей вероятности могут быть истолкованы как характерные для средневековой словесности традиционные “общие места”, первые все же явно превалируют над вторыми. Столь последовательное сходство рассказа о Рэве-Дарителе с “Прядью об Аудуне”, касающееся не только сюжета в целом, но и строения отдельных эпизодов и даже конкретных способов выражения, невозможно объяснить иначе, чем признав, что один из этих текстов должен был выступить в качестве образца (хотя и, по всей видимости, не единственного) при создании другого. Причем вовсе не так уж существенно, в каком именно направлении осуществлялось это влияние. Конечно, по соображениям хронологии было бы естественнее полагать, что оно исходило от рассказа об Аудуне, как принято считать, появившегося не позднее первой четверти XIII в., в то время как создание “Саги о Гаутреке” обычно относят лишь к концу столетия⁴¹. Однако относительная хронология произведений анонимной литературы, конечному оформлению и фиксации которых к тому же, как правило, предшествовала более или менее длительная стадия устного бытования положенных в их основу сказаний, заведомо не может быть надежной, как ненадежна применительно к конкретным произведениям и относительная хронология возникновения тех или иных жанровых форм. Поэтому высказанное выше и разделяемое некоторыми исследователями⁴² мнение, что рассказ о Рэве имел своим прототипом “Прядь об Аудуне”, обречено оставаться не более чем предположением.

Для наших целей, однако, достаточно и самого факта, что каждая из этих изложенных в соответствии со столь несхожими нарративными принципами историй на свой лад разрабатывает один и тот же сюжет, вследствие чего мы получаем редкий шанс проследить за всеми трансформациями, которые сопутствовали его переходу из одного жанра в другой. Кое-какие частные изменения подобного рода уже были отмечены выше, самые же последовательные и существенные, как оказывается, касаются изображения главного героя. Ибо при ближайшем рассмотрении становится очевидным, что за видимым подобием поступков Аудуна и Рэва скрываются глубочайшие различия. Тогда как пер-

вый от начала и до конца рассказа сам принимает все важные решения, сообразуясь во всех своих действиях исключительно с собственными побуждениями и долгом, последний не обнаруживает ни самостоятельности, ни воли и действует всецело по указке своего хитроумного советчика. В самом деле, в отличие от Аудуна, которого никто и никуда не гонит — ни в Гренландию за белым медведем, ни в Данию к конунгу Свейну, ни в Рим к святому престолу, ни, наконец, в Норвегию к Харальду Суровому, Рэв на протяжении всего повествования вообще не совершает никаких “самодельных” поступков, если не считать таковым выбор ближайшего адресата, к которому он, будучи изгнан из дому, отправляется с подарком в надежде вручить ему вместе с драгоценным волом и дальнейшую заботу о собственном благополучии. Все его последующие посещения разных государей — лишь послушное осуществление им неведомого ему самому плана, родившегося в мозгу его “воспитателя”.

Рэв, таким образом, — типичный герой волшебной сказки, чей успех целиком и полностью зависит от того, насколько старательно и точно он будет выполнять наставления своих помощников, на руководство которых он безраздельно полагается. Даже если у него и появляются собственные намерения (например, продать полученное от Гаутрека кольцо), он с готовностью и по первому же требованию отказывается от них, подчиняясь принятым за него решениям ярла Нери. Не таков Аудун. Этот герой ни разу и ни на шаг не отступает от того, что “задумал раньше”, каких бы опасностей и лишений ни сулила ему подобная непреклонность⁴³. Что бы ни делал Аудун, даже вынужденный подчиниться давлению обстоятельств (как в эпизоде с Аки), он совершает каждый свой поступок по собственному решению. Поэтому нет оснований считать, что, отдавая Харальду полученное от Свейна золотое запястье, Аудун якобы действует по указке датского правителя, предусмотрительно снабдившего его этим драгоценным предметом, дабы исландцу было чем отплатить норвежскому государю за проявленную к нему снисходительность⁴⁴. Даже если предположить, что, произнося свое прощальное напутствие, король Дании действительно имел в виду вполне конкретное “знатного человека” — своего соседа-неприятеля, он, в

отличие от ярла Нери, всякий раз инструктировавшего своего подопечного, не давал (да и не смог бы дать!) исландцу никаких конкретных распоряжений относительно того, как тому следует поступить. В противоположность Рэву, Аудун никому не препоручает права принимать за него какие бы то ни было решения и сам выбирает того, кому он хотел бы преподнести свой дар (ср.: “En nú hefi eg þann fundið”, *Аудун. þ.*, 2086 — “И вот я нашел такого человека”, *ИС II*, 499–500). Процитированный выше прощальный совет короля Свейна в первую очередь выполняет функцию предвосхищения — обычного для саговой прозы нарративного приема — и, стало быть, в большей мере рассчитан на читателя рассказа, чем призван управлять поведением его героя. Аудитория получает знак, сигнализирующий о том, как будет разворачиваться действие в заключительной части истории, и вызванные им ожидания непременно должны оправдаться: Аудун расстанется с драгоценным запястьем прежде, чем прибудет в Исландию.

Контраст между Аудуном и Рэвом становится еще более заметным оттого, что в центре внимания каждой из рассматриваемых историй редкое везение ее главного персонажа. Однако если герой пряди самостоятельно и по собственному почину проверяет и взращивает свою удачу, подвергая себя ради этого опасностям и лишениям, то удача героя “живой саги” — предмет забот его наставника (ср. обращенные к Рэву речи ярла Нери, во-первых, перед ожидаемым им столкновением его воспитанника со зловредным советником конунга Олава: “En þat sé ek trautt, hvárt þar má meira gæfa þín eða tröllskap hans, en þar mun þó verða til at hætta, hvern veg verðr”, *Gautr. s.*, 45 — “Но мне неизвестно, что окажется более могущественным: твоя ли удача, или его колдовская сила, однако, что бы ни случилось, ты должен рискнуть”, — и во-вторых, перед военным вторжением в королевство Гаутрека: “Nú er þar komit, fóstri <...> at nú er í ráði, hvert giftu-maðr þú verðr”, *Gautr. s.*, 47 — “Теперь настало время проверить, воспитанник, насколько ты удачливый человек”). При этом тогда как Аудун — этот идеальный герой древнеисландской литературы⁴⁵, сознательно исследуя свое везение, неизменно ведет себя безупречно и в любой ситуации остается человеком слова и

долга, Рэв, доверив руководство всеми своими действиями ярлу, сам того не сознавая, совершает низкий поступок, обманом отнимая власть и дочь у своего благодетеля. Впрочем, то обстоятельство, что Рэв отплатил черной неблагодарностью именно тому государю, который щедрой рукой заложил основание его богатства, вовсе не расценивается как предательство. К поведению персонажей “саги о древних временах” неприменимы обычные моральные мерки, а потому повествование завершается прославлением героя и, по всей вероятности, не лишенным иронии замечанием в адрес конунга Гаутрека, — по словам рассказчика, правителя, знаменитого своими подвигами, великолепием и щедростью, “однако не славившегося большим умом” (“en eigi er þat sagt, at hann væri djúpvitr”, *Gautr. s.*, 50).

Мы не случайно позволили себе уделить столь много внимания сопоставлению историй двух дарителей. То обстоятельство, что “Прядь об Аудуне с Западных Фьордов” давно уже стала объектом внимания фольклористов, усматривающих в ней отголоски (а то и прямую трансформацию) известных сказочных сюжетов, послужило поводом для спекуляций об отношении пряди к сказке как таковой. Так, если следовать Дж. Линдоу, предположение о происхождении пряди из сказки как будто бы напрашивается само собой: с одной стороны, “интернациональные” фольклорные корни обнаруживают несколько самых ранних образчиков этого жанра, которые к тому же вообще могут быть отнесены к начальному периоду исландского прозописания (помимо рассказа об Аудуне, обычно называется “Прядь о Хрейдаре Дураке”), с другой, что важнее, — для прядей в целом, как и для сказки, характерна “негероическая”, “комическая” установка: подобно сказке, прядь ориентирована на успех⁴⁶. Кажется бы, достаточно добавить к этой картине еще одну общую черту, объединяющую сказку и прядь, — принадлежность обеих к малым формам, и вопрос о генезисе прядей можно будет считать едва ли не проясненным.

Однако стоит принять предложенную гипотезу, как возникнет необходимость не просто констатировать, но и объяснить тот факт, что “пряди об исландцах” в основной своей массе совсем непохожи на якобы породившие их сказки. Возможно ли, чтобы

наследующий сказке жанр столь последовательно оберегал тайну своего рождения, ведь в лучшем случае намеками на нее могут служить едва узнаваемые разрозненные мотивы, да и те, как показывает пример рассказа об Аудуне, предстают совершенно преображенными приданным им новым содержанием.² И это при том, что другие весьма популярные в Исландии жанры — перелаживаемый в “рыцарскую сагу” континентальный кургузый роман или возникающая на его основе оригинальная “романическая сага”, а равно и испытывающая на себе его влияние легендарная “сага о древних временах” — вовсе не скрывают своей зависимости от сказки. Почему же, в отличие от них, мы не встречаем в “прядах об исландцах” героев, подобно Рэву, добивающихся традиционной сказочной цели — брака с королевской дочерью, как не находим в них и привычной сказочной фантастики? Да и вообще, не показательны ли, что сопоставление рассказов об Аудуне и Рэве, произведений, по сути дела разрабатывающих один и тот же сюжет, не столько демонстрирует сходство этих двух историй, сколько выявляет существенные различия в изображении поведения их главных персонажей?

Ключом к разгадке могут послужить те немногие пряди, в которых как раз и описываются небывалые или ни с чем не сопоставимые события. Так, разумеется, не случайно, что в качестве героя уже упоминавшейся здесь “Пряди о Хрои” — единственного рассказа, в основу которого был положен заимствованный сюжет (восточная новелла из истории семи мудрецов), — выведен не исландец, а некий датский купец, и его неслыханные злоключения происходят не в Норвегии, традиционном месте действия “прядей об исландцах”, но в Швеции, стране более отдаленной и расположенной за пределами знакомого пространства (а в других историях, например, в “Пряди об Эгмунде Ударе и Гуннаре Пополам” — и вне границ христианского мира). Как не случайно и то, что в единственной “пряди о поездках из страны”, которая явно включает в себя элементы волшебной сказки, — в рассказе о Торстейне Любопытном, исландце, отправившемся выполнять данное ему Харальдом Суровым трудное задание, посещаемая этим героем чудесная золотая роща, охраняемая свирепым змеем, помещается и вовсе в каких-то отдаленных и неве-

домых землях, а успех этого необычайного предприятия достигается благодаря содействию и покровительству святого помощника. Но кто бы иначе поверил в истинность подобных рассказов? Ведь такое нерядовое событие, как женитьба исландского бонда на дочери шведского лагмана (“Прядь о Хрои”), непременно должно было получить подтверждение и в других источниках или, по крайней мере, отразиться в генеалогиях, однако мало ли что могло произойти в далекой Уппсале с каким-то выходцем из Дании! Что же до диковинных предметов и прочей невиданной экзотики, о которой сообщалось во второй из названных прядей, то рассказ о них удостоверялся тем обстоятельством, что Торстейн Любопытный в точности повторил маршрут и приключение самого Харальда Сурового. Потому и это повествование, несмотря на всю его удивительность, все-таки можно было принять на веру, тем более что дело в нем происходило далеко на Востоке, да и героя, как до него будущего конунга, направлял и оберегал не кто-нибудь, а святой заступник Норвегии.

Самый факт включения “прядей об исландцах” в жизнеописание норвежских государей говорит об отношении к ним средневековой аудитории. Перед нами — не занимательные небывальщины, заведомо не претендовавшие на доверие слушателей, готовых внимать им ради “забавы” (*skemmtan*), однако не сомневавшихся в их “лживости”⁴⁷, но рассказы, действие которых разыгрывалось в историческое время в реальном пространстве и главными персонажами которых были, с одной стороны, простые исландцы (если не всем известные представители именитых семейств), подобные тем, для кого предназначались эти повествования, а с другой — конунги, правившие в Норвегии в X—XI вв. С точки зрения их “потребителей”, все, что описывалось в этих рассказах, не выходило за границы правдоподобия. Их герои не совершали деяний, превосходивших человеческие возможности, не желали и не добывали себе несметных богатств и не завоевывали недостижимого для людей их звания положения и наград, а если кое-кому из них и приходилось иметь дело со сверхъестественным, то лишь в той мере, в какой оно признавалось неотъемлемой частью повседневного “опыта” человека

Средневековья. Больше того: их герои покидали родной дом отнюдь не ради поисков неведомой сказочной “лучшей доли” где-нибудь “в тридевятом царстве”, но обычно имея перед собой ясную цель и намерение возвратиться уважаемыми и процветающими членами исландского общества, принадлежность к которому они не утрачивали никогда. Главной целью их путешествия как раз и было подтверждение или повышение собственного статуса в глазах соплеменников, средством же для ее осуществления — и об этом парадоксе самосознания средневековых исландцев речь еще впереди — служило завоевание признания и расположения тех, кто стоял намного выше их в обществе, где, в отличие от Исландии, существовала освященная законом и обычаями социальная иерархия. Дружба норвежского государя и оказанный им почет (*góða virðing*) считались залогом последующего преуспевания у себя на родине. Понимаемый таким образом успех, равно как и обсуждавшаяся выше “удача”, несомненно, имели мало общего с устремлениями персонажей тех сказок, которые могли быть занесены в Скандинавию из Западной Европы. Поэтому любое влияние сказочных сюжетов на “пряди об исландцах” по необходимости было весьма ограниченным и могло осуществляться лишь при условии коренного переосмысления воспринятого на стороне “исходного материала”.

Своим выдвиганием герои прядей были обязаны главным образом собственным усилиям, но в еще большей степени — обнаруживаемым ими похвальным качествам и умениям, а потому их поведение на пути к успеху и в первую очередь неизменно выказываемое ими стремление и способность не уронить себя перед лицом сильнейшего, вполне могли служить примером для тех, кто слушал эти истории. Разумеется, нет оснований уподоблять “впрядаемые” в саги о норвежских конунгах рассказы об исландцах латинским нравоучительным *exempla*, но тем не менее вполне вероятно, что в назначение прядей входило давать образцы достойного поведения. Ведь несомненно, что герои-исландцы в них в большинстве своем наделены привлекательными чертами, а их поступки — в том числе даже такие тяжкие проступки, как убийства, провоцирующие конфликты с правителями, — характеризуют их как людей чести и долга, а потому обычно получают поло-

жительную оценку или по крайней мере оправдание в глазах общества. Кроме того, нельзя не заметить, что примирение героя с его могущественным противником, наблюдаемое в финале множества подобных историй, чаще всего достигается вследствие осознания государем правоты исландца и, соответственно, собственной несправедливости к нему, что и побуждает мудрого правителя отказаться от преследования. Старания помощников или вмешательство святых заступников, сколь ни велика бывает их роль в благополучном исходе дела, зачастую оказываются скорее катализаторами или отдельными “слагаемыми” в процессе урегулирования конфликта, но никак не единственной причиной мирного разрешения ссоры. Недаром одна из центральных тем прядей — моральная победа героя над его высокопоставленным оппонентом. Исландцу, цель которого — самоутверждение, а не спасение собственной жизни во что бы то ни стало, вовсе не безразлична нравственная цена благополучного исхода его столкновения с правителем. Ему недостаточно принять прощение, удостоившись монаршей милости: он должен с честью выйти из конфликта, а в случае невозможности достигнуть достойного примирения с конунгом — оборвать его, оставив за собой последнее слово.

Пряди создавались на закате “народоправства”, в эпоху, когда над Исландией нависла реальная угроза норвежского владычества, и именно им выпало стать тем жанром, в котором нашли воплощение и предчувствия грядущей исторической перемены в судьбах страны, и отношение исландцев к верховной власти и подчинению. Согласно мифу, поддерживаемому как авторами исторических сочинений, так и сагописцами XIII столетия, заселение Исландии и установление в ней народовластия стало следствием нежелания части западнонорвежской знати отказаться от былой самостоятельности и признать своим правителем конунга-объединителя, Харальда Прекрасноволосого, выходца из восточных земель, которому в конце IX в. удалось завоевать и подчинить себе всю страну. Естественно, что рассказы о бегстве на далекий остров ради создания там нового порядка, исключавшего не только чью-либо единоличную, но и вообще какую бы то ни было верховную власть, и провозглашение вместо таковой всеобщего повиновения закону в “век Стурлунгов”, когда раздираемое

усобицами исландское общество стояло перед лицом аналогичной угрозы, должны были восприниматься как проявление гордости и свободолюбия исландцев и одновременно как достойный ответ королям Норвегии, вновь посягнувшим на независимость тех, чьи славные предки некогда заняли эту землю, спасаясь от притеснений их отцов. Высказывалось немало сомнений в состоятельности такого объяснения происхождения исландского народа и приводились веские аргументы в пользу того, что в реальности дело обстоит иначе и предпосылками для переселения в Исландию послужили причины куда более прозаического свойства (как, например, рост населения и нехватка пастбищ, заставлявшие жителей Западной Норвегии отправляться за море в поисках новых земель)⁴⁸. Чем бы ни был в действительности вызван этот исход, исландцы создали общество, без малого четыре столетия успешно обходившееся без института королевской власти.

Но вот парадокс: свободолюбие и вошедшее в народное самосознание неприятие подчинения верховному правителю странным образом сочетается у героев прядей с повышенным интересом к особе конунга, ради общения и “дружбы” с которым они как правило и предпринимали путешествие на континент. Не желая становиться подданными и терпеть государя у себя дома, они тем не менее настойчиво добиваются вступления в королевскую дружину и с готовностью приносят присягу верности, а стало быть, идут в услужение к правителю другой страны! О том, что побуждало исландцев искать общества и благосклонности вассалов скандинавских королевств и обмениваться с ними дарами, было довольно сказано выше — с личностью вождя с давних пор связывались представления о собственной “удаче” и почетном положении в среде соплеменников. И тем не менее, казалось бы — налицо противоречие: как может свободный человек не только не умалять своего достоинства, но, напротив, прибавлять себе чести и повышать собственный статус, отдаваясь во власть другого свободного человека, пусть даже и короля? Высказывалось мнение, что главное содержание “прядей об исландцах” и состоит в поисках путей разрешения этого противоречия⁴⁹, по-видимому, остро осознаваемого в эпоху создания этих произведений не только в виду угрозы утраты независимости страны, но

и в связи с усилившимся расслоением исландского общества и выдвижением могущественной знати, стремившейся доминировать над местным населением.

Что бы ни становилось непосредственной темой каждой конкретной истории и, в частности, шла ли в ней речь о коллизии между главными героями или же их знакомство не было омрачено никакими привходящими обстоятельствами, прядь фиксировала процесс установления личных взаимоотношений заезжего чужестранца с правителем страны, нередко увенчивавшийся приемом исландца в королевскую дружину. Каковы были эти отношения и какие ожидания связывали со своим пребыванием у вассалов скандинавских королевств герои этих произведений, со всей очевидностью следует из поведения самих “соискателей”. Добровольно заключая негласный контракт с государем, исландец-герой пряди становился человеком конунга *на собственных условиях*, не поступаясь при этом ни своей свободой, ни самостоятельностью. В обмен за свои услуги и верность он прежде всего требовал от конунга почета и дружеского расположения (по обычаю сопровождавшегося и материальными знаками отличия в виде ценных даров), недостаток же того или другого рассматривался как оскорбление и служил основанием для разрыва. Государь не становился для него господином, и он подчинялся ему лишь постольку, поскольку это не наносило ущерба его самолюбию, и оставался с ним лишь покуда это отвечало его собственным намерениям и интересам. Всем своим поведением демонстрируя независимость и бескомпромиссность, он побуждал и конунга относиться к нему с тем уважением, которое пристало оказывать человеку его достоинств. Собственно, главная задача исландца, неизменно претендовавшего на возможно более высокую оценку своей персоны, и состояла в том, чтобы доказать государю, чего он стоит. В этом же заключался и смысл испытаний, которым он подвергался по ходу действия рассказа.

Противоречие между личной свободой и подчинением уравновешивалось, таким образом, не только тем основополагающим обстоятельством, что герой пряди был неравнодушным конунгу, но также персональным характером связи между дружинником и вождем, неукоснительным выполнением заключенного ими договора

и почетом, окружавшим исландца при дворе. При соблюдении всех этих условий честь отстаивающего свою независимость исландца не должна была пострадать от того, что он находился на службе у государя. Самое же существенное, что несмотря на несоизмеримость их статусов, герой пряди — и этим он отличается от иных государевых людей, то и дело появляющихся в подобных рассказах (норвежцев или датчан), — не был готов сносить унижения или несправедливости со стороны короля. Как у себя на родине, где уже в качестве героя саги он давал решительный отпор любому обидчику, так и на чужбине в общении с королевскими приближенными или с самим правителем страны главным делом исландца всегда оставалась забота о собственном достоинстве и добром имени.

Поскольку же честь (*sæmð*) и личное достоинство ценились персонажами прядей превыше всего, невозможно согласиться с утверждением Вольфганга Мора, позднее поддержанного Дж. Харрисом, о том, что в противоположность “героическому и трагическому этосу семейных саг” пряди воплощают “комический” (в аристотелевском смысле слова) этос предприимчивого человека высокого Средневековья⁵⁰, стремящегося к успеху и готового добиваться его любой ценой. Если пряди и в самом деле как правило изображают удачливого героя, сумевшего не только избежать гибели в опасной конфронтации с могущественным противником, но и повысить свой статус и достигнуть положения, к которому он стремился, то вовсе не потому, что их персонажи якобы исповедовали “ценности выживания”⁵¹, а значит, в отличие от движимых неодолимой судьбой “обреченных” героев саг предпочитали действовать осмотрительно или с опаской. Вопреки подобному мнению, нам неизвестны примеры того, чтобы герои прядей поступались собственным достоинством, дабы сохранить себе жизнь или из чувства самосохранения, проявляя благоразумие, ретировались бы перед своими оппонентами, признавая их превосходство, зато известно довольно примеров обратного — когда исландец сознательно и дерзко бросал вызов сильнейшему, вовсе не задумываясь о возможных последствиях своего безрассудного шага. Но раз так, то представляется безосновательной самая попытка провести параллель между персонажами прядей и

героем сочиненной в Германии латинской поэмы “Руодлиб” (середина XI в.). Стоит только отвлечься от поверхностных черт сходства (посещение благородным, но обедневшим чужестранцем некоего государя и безупречная служба ему как основание для последующего успеха) и обратиться к отразившемуся в тексте поэмы мировосприятию ее героев, как показавшаяся Мору “в высшей степени убедительной”⁵² аналогия рассыпается. Представимо ли, чтобы кому-нибудь из исландцев-героев прядей пришлось в голову даже при самых неблагоприятных для него обстоятельствах последовать мудрым королевским напутствиям, без сомнения, учтенным⁵³ главным персонажем этого произведения?

В спор никогда не вступай ни с сеньором твоим, ни с судьбою,
Ибо они одолеют тебя не правом, так силой.
Им ничего своего не давай — назад не получишь,
Но коль попросят в долг, то дай, потому что иначе
Вздорный предлог сочинят и на нем с тебя столько же взыщут,
Ты же сиди ни с чем: ни денег тебе, ни спасибо,
Ну, а ежели он, обобрав, хоть скажет спасибо,
То поклонись и благодари всевышнего Бога,
Что хоть уходишь цел; а деньги — добро наживное.

(Пер. М.А. Гаспарова)⁵⁴

Достаточно вспомнить нашего героя, Аудуна с Западных Фьордов, да и других “смелых на язык” и при любых обстоятельствах упрямо настаивающих на своем персонажей, например Хрейдара Дурака или Халльдора сына Снорри, среди ночи врывающегося в королевскую опочивальню, чтобы получить причитающийся ему с конунга долг⁵⁵, и едва ли возникнет необходимость доказывать, что преподанная Руодлибу “наука выживания” была совершенно неприемлема для героев исландских прядей!

Отмеченная Мором “перемена” в изображении индивида, в результате которой средневековый человек оказался противопоставлен своему героическому предшественнику и в отличие от него наделен уже не трагической судьбой (*Schicksal*), но ловкостью и благополучием (*Geschick und Glück*)⁵⁶, по всей видимости, действительно имеет место, когда речь идет о персонажах таких жанров западноевропейской литературы, как *chansons de geste*, с

одной стороны, и фаблю или новелла, с другой. Однако это противопоставление не просто упрощает, но существенно искажает общую картину, будучи механически распространено на хотя и появляющиеся в ту же эпоху, но создаваемые в русле значительно более консервативной древнескандинавской традиции саги и пряди об исландцах. Идеология этих коротких рассказов соответствует мировоззрению, воплотившемуся в “семейных сагах”⁵⁷, и в основном отражает архаические представления и систему ценностей, сохраняющиеся с викингских времен и лишь поверхностно затронутые произошедшей христианизацией. Действительное же отличие героя саги от героя пряди лежит в совершенно иной плоскости и обусловлено разницей изображаемых в них коллизий. В то время как происходившие внутри страны распри между равными зачастую не имели иного достойного решения, кроме взаимного кровопролития, и потому приводили их участников к трагическому финалу, столкновение с высокопоставленным оппонентом — конунгом или его знатным заместителем — могло быть покончено миром на приемлемых для исландца условиях и завершиться без ущерба для его репутации и чести. О том, что между героем саги и героем пряди нет непроходимой грани, красноречиво свидетельствует и самая структура некоторых из подобных историй — тех, где центральному, “заморскому” эпизоду рассказа была предпослана вводная часть, вступительная “семейная сага” в миниатюре, повествующая о распре, в которую герой был вовлечен в Исландии. Вчерашнему изгою — персонажу саги, поставленному вне закона и вынужденному бежать от преследования своих недругов на чужбину, таким образом, выпадал шанс превратиться в героя другой истории — в прошедшего через испытания, но тем не менее преуспевшего, “удачливого” персонажа пряди.

Между тем, имея своим контрагентом конунга, герой пряди не только получал возможность уцелеть, не уронив себя. Конфликт за пределами страны в ситуации неравенства оппонентов, один из которых непременно оказывался во власти другого без всякой надежды на поддержку оставшихся дома сородичей и друзей, а значит, был вынужден опираться на собственные силы, в наибольшей степени способствовал выявлению личных качеств

и достоинств героя. Даже если персонаж пряди и получал помощь со стороны, своим спасением и/или выдвижением за немногими исключениями он все-таки был прежде всего обязан самому себе. Изображая достойнейших людей в обстоятельствах, требующих от них демонстрации собственной интеллектуальной и моральной состоятельности, а нередко и превосходства, пряди постоянно — и в этом еще одно их отличие от саг — идеализируют своих персонажей. Однако, как читатель имеет возможность убедиться при ближайшем знакомстве с их героями, вовсе не похожими ни друг на друга, ни на воплощения тех или иных привлекательных качеств и добродетелей, идеализация отнюдь не препятствовала их индивидуализации и, очевидно, в первую очередь вызывалась тем, что каждый из них, отправляясь за море, становился посланцем своего народа, которому отныне надлежало не только нести ответственность за себя самого, но и достойно представлять всех исландцев.

- 1 *Auðunar þáttir vestfirzka* // *Vestfirðinga sögur* (Íslensk fornrit, VI). Reykjavík, 1943. Bls. 359–368.
- 2 *Commentarium anecdotum de Auduno Regem Svenonem Astrithidam invisente islandice et latine edidit cum praefatiuncula Birgerus Thorlacius*. Havniae, 1818. Издание и перевод пряди на латинский язык явились приношением королю Дании Фредерику VI по случаю его юбилея.
- 3 Назовем лишь самые главные: *Fjörutíu íslendinga þættir* / Þorleifur Jónsson gaf út. Reykjavík, 1904; *Íslendinga þættir* / Guðni Jónsson gaf út. Reykjavík, 1935; *Íslendinga sögur og þættir*. I–III / Ed. Bragi Halldórsson et al. (Svart á hvítu.) Reykjavík, 1987. Bd. III. В дальнейшем ссылки даются на последнее издание (*Ísb*). Антологии прядей во множестве постоянно издаются и в переводах на разные языки. По-русски прядь выходила дважды в переводе М.И. Стеблин-Каменского: *Исландские саги. Ирландский эпос*. М., 1973; *Исландские саги* / Под ред. О.А. Смирницкой. СПб., 1999. Т. II (далее в тексте ссылки на это издание — *ИС*).
- 4 См.: *Wikander S. Från indisk djurfabel till isländsk saga* // *Vetenskaps-Societeten i Lund. Årsbok*. 1964. S. 89–114; *Stefán Einarsson. Æfintýraatvik í Auðunar þætti vestfirzka* // *Skírnir*. 1939–1940. Vol. 113. Bls. 161–171.
- 5 *Fichtner E.G. Gift Exchange and Initiation in the Auðunar þáttir vestfirzka* // *Scandinavian Studies*. 1979. Vol. 51. P. 249–272.
- 6 Давно было замечено, что описание того, в каком виде Аудун вернулся из своего паломничества, находит параллель в одном из эпизодов “Саги о Свер-

- рире” (гл. 85), где рассказывается о прибытии к конунгу Магнусу Эрлингссону исландского скальда по имени Мани, также нищего паломника, державшего путь из Рима (этот эпизод обычно относят к “прядам о скальдах”). Ср. “Сага о Сверрире”: “ok var hann þá ekki féligir Máni, kollóttir ok magr ok nær klæðlauss” — “Вид у Мани был жалкий. Он был наголо обрит, тощ и почти без одежды” (Sverris saga / Utg. G. Indrebø. Kristiania, 1920. S. 91); “Прядь об Аудуне”: (версия А) “Auðun var þá kollóttir ok klæðlauss” — “Аудун был наголо обрит и без одежды” (Fjörutíu íslendinga þættir. Bls. 6); (версия М) “Gerir hann þá ákaflega magran <...> Hann er þá kollóttur og heldur ósællegr” — “Отощал он страшно <...> Голова у него бритая и вид довольно жалкий” (Ísb III, 2084; ИС II, 496).
- 7 Ср. “Прядь о Стuve” (пер. Е.А. Гуревич); см. также: Гуревич Е.А. Исландец и король. Заметки к переводу “Пряди о Стuve” // Другие Средние века. К 75-летию А.Я. Гуревича. М.; СПб., 2000. С. 98–112.
 - 8 Ярл Хакон приказал разграбить и сжечь корабль Торлейва и повесить его спутников, за что этот исландец, умелый скальд, сочинил о нем хулительные стихи (нид). См.: “Прядь о Торлейве Ярловом Скальде” (пер. Е.А. Гуревич) в кн.: Исландские саги. Т. II. С. 446–457.
 - 9 О принудительном характере обязанности принимать дары см.: Мосс М. Очерк о даре // М. Мосс. Общества. Обмен. Личность. М., 1996. С. 151 сл.
 - 10 “Прядь о Хрейдаре Дураке” (пер. Е.А. Гуревич) в кн.: Исландские саги. Т. II. С. 479–493.
 - 11 Трудно согласиться с Дж. Харрисом, исключительно на этом основании ставшим рассказ об Аудуне в один ряд с прядами, где присутствие двух правилей (two-court arrangement) было действительно сопряжено с реализацией модели “отчуждение—примирение”, и игнорирующим то обстоятельство, что в данном случае исландец не вступает в конфликт ни с одним из конунгов-антагонистов. Ср.: Harris J. Genre and Narrative Structure in Some Íslendinga þættir // Scandinavian Studies. 1972. Vol. 44. P. 20.
 - 12 Taylor A.R. Auðunn and the Bear // Saga-Book of the Viking Society. 1946. Vol. 13. P. 89.
 - 13 Последнее слово могло также обозначать персонифицированную “удачу” — духа-охранителя, обычно принимавшего женское обличье и переходившего по наследству от старших сородичей к младшим. Так, герою “Саги о Глуме Убийце” во сне привиделась направлявшаяся к его усадьбе женщина, столь огромная, что ее плечи задевали горы по обеим сторонам долины. Он вышел к ней навстречу и пригласил к себе. Пробудившись, он сам истолковал свой сон: в Норвегии умер его дед с материнской стороны, достойнейший и почитаемый человек, и его hamingja пожаловала к нему в Исландию (“Víga-Glúms saga”, кап. 9; Ísb III, 1918).
 - 14 Подробнее см.: Grönbech W. Kultur und Religion der Germanen. Darmstadt, 1961. Bd. I. S. 135–182; Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. 2-е изд. С. 235 сл.
 - 15 “Vatnsdæla saga”, кап. 2 (Ísb III, 1843–1844).
 - 16 Mohr W. Wandel des Menschenbildes in der mittelalterlichen Dichtung // Wirkendes Wort. 1952–1953. S. 38.
 - 17 Morkinskinna / Udg. Finnur Jónsson. S. 170.
 - 18 Ср.: Grönbech W. Op. cit. S. 140.
 - 19 Гуревич А.Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970. С. 72.
 - 20 Мосс М. Указ. соч. С. 168.
 - 21 См. об этой пряди подробнее: Гуревич Е.А. В поисках истоков ретроспективного рассказа в прядах: Древнеисландская версия сюжета о купце и слепом старце // Скандинавские языки. М., 2001. Вып. 5. С. 68–89.
 - 22 Hróa þátrr heimska // Fornar Smásögur úr noregskonunga sögum / E. Gardiner gaf út. Reykjavík, 1949. Bls. 30–31; Grönbech W. Op. cit. S. 141.
 - 23 Ср. такие известные примеры как “Удачная торговля” (№7 в собрании сказок братьев Гримм) или 195-ю новеллу Ф. Саккетти. Об этом мотиве в рассказе об Аудуне см.: Stefán Einarsson. Op. cit.
 - 24 Fjörutíu íslendinga þættir. Bls. 7.
 - 25 Ibid.
 - 26 Flateyjarbok. En samling af norske kongesagaer med indskudte mindre fortællinger. Christiania, 1860–1868. Bd. III. S. 413.
 - 27 Hungrvaða // Byskupa sögur / Udg. af Det Kongelige Nordiske Oldskriftselskab ved Jón Helgason. København, 1938. H. I. Bls. 76. См. также: Hermann Pálsson. Brands þáttur örva // Gripla. Reykjavík, 1990. Bd. VII. Bls. 128f.
 - 28 См., например: Liestøl K. Kjetta på Dovre. Til spursmålet um pilegrimsvegur og segnavdring // Maal og Minne. 1933. S. 24–48.
 - 29 Gautreks saga // Fornaldar sögur Norðurlanda / Guðni Jónsson bjó til prentunar. Reykjavík, 1950. Bd. IV. Bls. 36–50.
 - 30 Об обычае древних конунгов восседать на курганах умерших родичей упоминается в целом ряде саг. См. об этом известную работу А. Ольрика: Olrik A. At sidde på høj. Oldtidens konger og oldtidens thulir // Danske Studier. 1909. H. 1. S. 1–10.
 - 31 Gautreks saga. S. 50.
 - 32 Vries J. de. Altnordische Literaturgeschichte. Bd. II. S. 487; Ranisch W. Einleitung // Die Gautrekssaga in zwei Fassungen. B., 1900. S. LXI ff.
 - 33 Saxo Grammaticus. The History of the Danes / Ed. H. Ellis Davidson. Cambridge, 1979. Vol. I. P. 271–272.
 - 34 Иные версии, кроме тех, которые приводятся в саге и у Саксона Грамматика, не известны. В самом раннем тексте, где упоминается Гутрек, — сочиненном ок. 1145 г. “Древнем ключе размеров” (“Háttalykill inn forni”) скальдов Рёгнвальда Кали и Халлы Тораринссона, — этот правитель также прославляется за щедрость: здесь он назван конунгом, “добрым к людям и злым к золоту” — “góðr kyni þjóðar, illr golli” (Den norsk-islandske Skjaldedigtning / Udg. Finnur Jónsson. København, 1912–1915. Rpt.: København, 1967–1973. Bd. B I 500–501, 28a, 28b).

- 35 Reinhart Fuchs / Hrsg. von J. Grimm. B., 1834. S. 445.
 36 Wikander S. Från indisk djurfabel till isländsk saga. S. 94 ff.
 37 Ibid. S. 99.
 38 Ср. Wikander S. Op. cit. S. 99.
 39 Ibid. S. 100 f.
 40 Параллелизм эпизодов прощания отмечает также Кнут Листёль. См.: *Liestøl K.* Op. cit. S. 35–36.
 41 См., например: *Vries J. de.* Altnordische Literaturgeschichte. Bd. II. S. 386, 487.
 42 См.: *Wikander S.* Op. cit. S. 95. Противоположной точки зрения придерживается К. Листёль, который исходит из безусловной историчности фигуры Аудуна и потому считает единственно возможным объяснять замеченные в этой пряди аналогии с другими произведениями влиянием на нее со стороны последних. См.: *Liestøl K.* Op. cit. S. 34 f.
 43 Заметим, что аналогичным образом ведет себя и Хрейдар, который неизменно поступает по-своему, ни разу не уступая и не прислушиваясь ни к советам и пожеланиям своего брата Торда, ни к предостережениям приближенного конунга Магнуса Эйвинда, в усадьбе которого он скрывается от гнева своего врага, короля Харальда, ни даже к распоряжениям и запретам самого конунга Магнуса, если они противоречат его желаниям. Вполне показателен в этой связи следующий разговор этого героя с его покровителем: «Конунг говорит: “И ты поедешь, даже если я не позволю?” Хрейдар отвечает: “Все равно поеду”. — “Не думаешь ли ты, что тебе удастся поступить со мной так же, как с твоим братом Тордом? Потому что с ним тебе всегда удавалось настоять на своем”. Хрейдар говорит: “Тем легче мне это удастся с вами, потому что ты умнее его”. Конунг видит теперь, что его не остановишь...”» (ИС II, 487).
 44 *Fichtner E.G.* Op. cit. P. 253.
 45 *Liestøl K.* Op. cit. S. 34.
 46 Ср. *Lindow J.* *Hreiðars þáttir heimska* and AT 326. An Old Icelandic Novella and an International Folktale // *Arv.* 1978. Vol. 34. P. 178.
 47 Характеристика “саг о древних временах” — жанра, в котором превалируют авантюрные и сказочные элементы, — по преданию данная им норвежским конунгом Сверриром. Последний, согласно сообщению “Саги о Стурлунгах”, “говорил, что такие лживые саги (lygisögur) всего забавнее”. Сказано это было по поводу несохранившейся истории о Хромунде Грипссоне — одном из предков исландских первопоселенцев. По сообщению той же “Саги о Стурлунгах”, она была исполнена на свадебном пиру в Рейкьяхolare в 1119 г., что служит наиболее ранним упоминанием устного произнесения саги.
 48 Гуревич А.Я. Походы викингов. М., 1966. С. 102–103.
 49 *Vésteinn Ólason.* Den frie mannens selvforståelse i islandske sagaer og dikt // *Medeltidens fødsel* / Ed. A. Andrén. Lund, 1989. S. 285.
 50 *Mohr W.* Wandel des Menschenbildes in der mittelalterlichen Dichtung. S. 38; *Harris J.* Gender and genre: short and long forms in the saga literature // *The Making of the Couple. The Social Function of Short-Form Medieval Narrative.* Odense, 1991. P. 51;

- Idem.* Theme and Genre in some *Íslendinga þættir* // *Scandinavian Studies.* 1976. Vol. 48. P. 18 f.
 51 Ср.: “The values of these þættir are chiefly survival values” (*Harris J.* Theme and Genre. P. 18).
 52 *Mohr W.* Op. cit. S. 38.
 53 Хотя соответствующие эпизоды поэмы и не сохранились.
 54 “Руодлиб”, ст. 502–510, см.: *Мировое древо.* М., 2000. Вып. 7. С. 242.
 55 Харальд Суровый выкупает у Халльдора переданный под его начало корабль, но не выплачивает всей обещанной за него суммы. Тщетно исландец напоминает ему о долге, известный своей прижимистостью конунг увильчивает и не желает платить. Тогда Халльдор решает расстаться с конунгом и покинуть Норвегию. Намередаясь выйти в море под покровом темноты, перед самым отплытием он пересаживается в лодку, причаливает к пристани и, приказав своим людям быть наготове, в полном вооружении поднимается в город и направляется напрямик в королевскую опочивальню. Далее события развиваются следующим образом: “Он входит, топоча и грохоча, так что конунг и его жена просыпаются, и конунг спрашивает, кто это ломится к ним среди ночи.
 — Это я, Халльдор. Корабль готов к отплытию, и ветер попутный. Выкладывай-ка денежки.
 — Это не делается так быстро, — говорит конунг. — Мы заплатим тебе завтра.
 — Я хочу получить деньги сейчас же, — говорит Халльдор, — и не уйду без них. Нрав твой мне известен, и, как бы ты сейчас ни притворился, я знаю, что тебе не очень по душе, что я пришел к тебе за деньгами. Не поверю я тебе больше! Вряд ли мы с тобой будем очень часто встречаться, и более удобного случая мне не представится, так что я уж воспользуюсь этим. Вон у твоей супруги на руке запястье, в меру большое. Давай-ка его сюда!
 Конунг отвечает:
 — Тогда надо пойти за весами и взвесить запястье.
 — Незачем, — говорит Халльдор, — я его беру, и мы в расчете. Не удастся тебе на этот раз перехитрить меня. Ну, давай быстрее!
 Жена конунга сказала:
 — Разве ты не видишь, что он готов убить тебя?
 Она снимает запястье с руки и протягивает Халльдору. Тот берет запястье, благодарит обоих за уплату и желает счастливо оставаться.
 — А теперь мы расстанемся! — сказал Халльдор.
 Он поспешно вышел и спустился к лодке...” (Пер. М.И. Стеблин-Каменского; ИС II, 524–525).
 56 *Mohr W.* Op. cit. S. 40.
 57 *Vésteinn Ólason.* Op. cit. S. 286.

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

О. А. Зотов

СРЕДНЕВЕКОВОЕ ИРЛАНДСКОЕ ПРАВО КАК КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

ЗНАЧЕНИЕ ТРАДИЦИОННОГО ирландского права для изучения культуры и истории Средних веков неоднократно отмечалось исследователями¹. Информация, содержащаяся в текстах юридического характера, позволяет пролить свет не только на различные правовые аспекты социальной жизни средневековых ирландцев, такие как судопроизводство, землевладение, характер имущественных отношений и т. п., но и дает неоценимые данные о характере, быте и повседневных реалиях. Вот, например, фрагмент одного из трактатов, регламентирующего статус и права землевладельцев:

«Муж земли» (*mruigfer*), почему так называется? По количеству его земли — его земля [стоит] три раза по семь *кувалов*. Он свободный (*bóaire*) по своим правам, он свободный по своему рождению, и вся утварь в его доме на своих местах: котел с вертелами и подставками, чан для варки пива, котел для каждого дня и [прочая] утварь, т. е. сковороды, подносы и кубки; корыто и лохань, кадки, подсвечники, ножи для резки тростника, веревки, долото, сверло, пила, пара бритв, верстак (?), топор. Инвентарь для каждого из времен года, и всякий инструмент из него не взят взаймы. Точило, киянка, сечка, резак, копы для забоя скота. Огонь [в его доме] горит всегда, как и свеча в подсвечнике без изъяна. Полностью владеет он плугом со всем снаряжением. Вот что по закону полагается такому свободному землевладельцу: всегда в его доме два бочонка — бочонок молока и бочонок пива. Он муж трех рыл, т. е. рыла борова, что роет землю во всякое из времен года; рыла свиньи, что коптится на крюч-

ке; рыла (т. е. орала. — О. З.) плуга, что рыхлит землю. Ибо должен он быть готов принять короля, епископа, ученого мужа или судью, что найдется в пути, и к посещению любой компании [поэтов]. Он муж трех мешков, т. е. мешка ячменя, мешка соли, дабы сдабривать куски мяса от своего скота, и мешка древесного угля... Семь домов у него, т. е. сушильня, амбар и мельница, где его доля такова, что он мелет [зерно] и для прочих людей; жилой дом двадцати семи футов [в окружности], сарай семнадцати футов, свинарник, хлев и овчарня. Двадцать коров у него, два быка, шесть волов, двадцать свиней, двадцать овец, четыре кабана, две откормленных свиноматки, конь под седлом и с уздечкой, украшенной эмалью. Шестнадцать мешков зерна хранится у него. У него бронзовый котел, что вместит свинью. У него пастбище для овец, что нет нужды [часто] менять...»²

Существуют тексты, описывающие, помимо правовых моментов, болезни скота, разные виды деревьев и породы собак, содержащие правила ухода за больными, повествующие, иногда очень подробно, каким должен быть хороший топор, забор или мельница.

Традиционно считается, что средневековая ирландская правовая традиция имеет в своей основе очень древний общекельтский субстрат. Основным аргументом в пользу этого являются лингвистические данные, которые позволяют выявить как этимологическое развитие многих ирландских юридических терминов, так и их рефлексy в других кельтских языках, островных (валлийский, корнский) и континентальных (бретонский и галльский). Примеров таких соответствий можно привести множество. Так, общекельтская форма **ategabaglā* дала в древнеирландском слово *athgabáil*, в средневаллийском — слово *adafael*, а в древнебретонском — *adgabael*; все они означают одно и то же специализированное понятие — конфискацию имущества (как правило, в связи с невыполнением обязательств по договору, контракту и т. п.). Древнеирландскому *toing* (клятва) в древневаллийском языке соответствует глагол *tyngu*, в древнебретонском — *toiui*; др.-ирл. *aithne* (“залог”) соответствует др.-валл. *adnau* = др.-брет. *adnou*; др.-ирл. *díles* (“неподсудный”) = др.-валл. *dilys* = др.-брет. *dilis*; др.-ирл. *deidm* (“закон”) = др.-валл. *deddf*; др.-ирл. *díre* (“наказание, штраф”) = др.-валл. *dirwy*, и т. д.³ Список таких приме-

ров можно с легкостью продолжить. Более того, в нескольких случаях представляется возможным заявить о еще большей древности некоторых терминов древнеирландского права, прослеживаемых даже не на общекельтском, а на индоевропейском уровне: так, возможно, др.-ирл. *recht* (“право”) = др.-валл. *raith* (*cyfraith*), представлено в германских языках, в частности, как совр. нем. *recht* и англ. *right*; это относится также к таким понятиям, как “клятва”, др.-ирл. *oeth* = совр. англ. *oath*, готск. *aip̃s* = совр. нем. *eid*, а также “свидетель”, др.-ирл. *fiadu* = готск. *weitwōds*⁴.

Как и практически по всей Европе до повсеместного утверждения христианства, ирландское право было в первую очередь изустным и, по-видимому, передавалось из поколения в поколение в виде заучиваемых наизусть наборов максим, афоризмов и так называемых *roscada* (специфической формы аллитеративной прозы). Можно выдвинуть гипотезу, что древнейшими из такого рода текстов, содержащих правовую терминологию, вероятно, являются “советы королям” (*tecosca rig*), являющиеся крайне архаичными по языку, содержание которых представляет собой смесь предписаний этического характера и юридических максим. То, что ключевой фигурой в данных текстах являлся король, можно исчерпывающе объяснить чрезвычайной важностью этой фигуры в раннеирландском социуме — и как гаранта и защитника космического миропорядка, чьей задачей было “приводить положение вещей в то состояние, в каком они были раньше, в каком они были всегда и в каком они всегда должны пребывать, если он будет вести себя должным образом”⁵, и как носителя “правды” — качества, присущего истинному королю, но которое, однако, может быть потеряно и возвращено им⁶. Король как гарант справедливости, несомненно, осуществлял судебские функции и не мог, в свою очередь, обойтись без совета квалифицированного юриста: фигура мудрого судьи-советчика неизменно проступает за спиной короля — и как легендарного автора “советов”, и как учителя и воспитателя⁷. Смешанный характер текстов является безусловным признаком глубокой древности этого жанра: если мы можем справедливо утверждать, что сами эти тексты ни в коей мере не являются древними (самый ранний из изве-

стных нам, *Audacht Morainn*, “Завещание Моранна”, датируется VII в. и содержит вставки, относимые к VI в.⁸), то нельзя не согласиться с тем, что схема, в соответствии с которой данные тексты воспроизводились внутри традиции, еще не предполагала четкого различия между моралью и правом, “законом” и “справедливостью”. Это, на наш взгляд, не вступает в противоречие с материалами специальных исследований, согласно которым предпосылкой возникновения жанра “советов”, впоследствии популярного и на континенте, стало изменение традиционных представлений о характере королевской власти под влиянием христианства.

Другой архаичной формой изустной передачи законов, зафиксированной в рукописях, вероятно, являлись наборы легальных прецедентов, приписываемых какому-либо из легендарных персонажей. Обычно такие коллекции прецедентов состояли из ряда фрагментов, построенных по единому шаблону — “Было решение X по поводу Y, что было правильно/неправильно, потому что Z”, — что, несомненно, призвано было облегчить запоминание. Исследователям достоверно известны два сохранившихся текста этого типа — “Ложные суждения Каратниа” (*Gúbretha Caratniad*⁹) и “Неправильные суждения” (*Antéchtlae Breth*¹⁰).

Принятие христианства и пришедшееся на VI в. становление древнеирландского языка как письменного произвели революционные изменения как в способах фиксации традиции, так и в положении традиционных юристов. Максимы и афоризмы теперь не заучивались наизусть и, соответственно, не требовали для своей сохранности специальных мнемонических схем и практик — гораздо более надежным хранителем стала бумага; это, в свою очередь, изменило и сами тексты — возможность четкой и достоверной фиксации материалов значительно увеличило их объем и сделало возможным (и зачастую необходимым) их сравнение, сопоставление и комментирование; однако параллельно этому начался неизбежный процесс разрыва между юридической практикой, до начала кодификации традиции, вероятно, базировавшейся на сравнительно небольшом количестве формальных принципов, и “буквой закона”, все более и более уходящей

в область книжной учености. Кодификация текстов правового характера началась, по-видимому, в конце VII в. (именно к этому периоду относится написание самого раннего из сохранившихся текстов, *Cáin Fhuithirbe*), однако лингвистические данные относят язык большинства сохранившихся манускриптов к IX–XI вв. В более позднее время на место записи текстов пришли их переписка, изучение и комментирование, продолжавшееся с перерывами вплоть до XVII в., что, вероятно, можно связать с начавшейся между 790 и 795 гг. активной скандинавской экспансией сразу с нескольких направлений — с севера (из Норвегии и Исландии), юга и запада (Дания и британский Дanelag). Даже ирландские рукописи до и после “эпохи викингов” представляют собой разительный контраст. Так, рукописная традиция до и накануне скандинавской экспансии представлена богато украшенными и орнаментированными книгами, широко известным по таким великолепным образцам, как Книга из Келлса (VIII в.) и Книга из Дурроу (VII в.), Книга из Эхтернаха и Книга св. Галла, Мэйхинигенские Евангелия и пр., типы орнамента и приемы украшения которых специалисты соотносят и с более ранними образцами как островного, так и континентального кельтского искусства, и с искусством таких отдаленных регионов, как Иран и Египет. В свою очередь, в рукописях XIV–XVII вв., которые составляют большую часть всех дошедших до нас манускриптов, текст практически полностью вытеснил декоративные элементы, а большинство из тех, что мы можем видеть, являются либо примерами позднего “звериного” стиля, испытавшего на себе сильнейшее скандинавское влияние, либо полностью заимствованы из скандинавского декоративно-прикладного искусства (стили “Маммен”, “поздний Урнес” и “ирландский Урнес”)¹¹. Те немногие попытки подражать более ранним, “доскандинавским” прототипам¹² (типичным примером является MS Corpus Christi 122 из Оксфорда) полностью обнаруживают свою несостоятельность и демонстрируют глубокий и радикальный разрыв в традиции¹³. Даже характер и начертание шрифтов рукописей изменились — так, вместо ирландского полуустава, самый ранний образец которого демонстрирует знаменитая псалтырь *Cathach*, написанная, по легенде, рукой св. Ко-

лума Килле, писцами стал повсеместно использоваться минускульный шрифт.

Однако несмотря на то, что книги менялись, один стиль орнаментированных букв и приходил на смену другому, сменялись шрифты и почерк писцов, главное — содержание книг — оставалось почти неизменным; то, что очень многие важные юридические тексты сохранились (хотя насколько большей частью того, что было записано до IX в., они являются, сказать уже невозможно), лишний раз демонстрирует, насколько важную роль они играли для тех, кто их составлял и хранил. Законотворческая деятельность, однако, к IX–X вв. практически прерывается: известны только три самостоятельных текста, написанные позже этого срока: “Запрещения судьям” (*Urcillte Bretheman*, X в.), “Пять путей правосудия” (*Cóic Conara Fugill*, XI в.) и “О вине и наследстве” (*De cró 7 díbad*, также XI в.).

В связи с большой длительностью сроков, прошедших между составлением текстов и записью дошедших до нас версий (в некоторых случаях процесс переписки и редактуры продолжался, с длительными перерывами, до восьмисот и даже тысячи лет¹⁴), мы вынуждены иметь дело с текстами, изобилующими неточностями, описками, повторами и ошибками, многие из которых могли воспроизводиться от более ранней версии к более поздней; кроме того, в зависимости от своего отношения к тексту, переписчики могли либо игнорировать ошибки, воспроизводя текст в точности “как он есть”, либо исправлять их (очень часто неверно), либо просто пропускать трудные для них фрагменты¹⁵. Столь же часто встречаются и примеры модернизации древнеирландского языка ранних текстов в соответствии со средне- и новоирландским языком переписчиков и комментаторов. Все это значительно затрудняет работу исследователей.

Содержание типичного юридического трактата можно разделить на три уровня. Первым уровнем является собственно текст трактата, как правило самый древний и при этом зачастую самый краткий. Следующий уровень составляют глоссы, т. е. краткие пояснения по ходу текста, призванные способствовать его лучшему пониманию — очень часто, однако, они являются неточными, содержат тавтологии или вообще никак не соотносятся с со-

держанием. Большая часть глосс, содержащихся в манускриптах, относятся к XII—XVI вв., т. е. к постскандинавскому периоду. Более ранние глоссы, обычно XI в., являются скорее исключением, чем правилом¹⁶. Помимо глосс, еще одним текстовым пластом в каждом юридическом трактате являются комментарии, иногда составляющие до 70—80 процентов от всего текста — в отличие от глосс, выписанных на полях или между строк, комментарии располагаются отдельными блоками, перемежающимися фрагменты основного текста, и открываются отдельными словами или фразами из него, которые они призваны разъяснить. Основной текст трактата обычно именовался “копией” (*scóir*), а глоссы и комментарии характеризовались как “добавления” (*commain*).

Эволюция ирландской юридической (как и, в целом, ученой) традиции соответствующим образом отражалась на внешнем виде и структуре манускриптов. Ранние рукописи можно чаще всего с первого взгляда отличить от более поздних: комментарии в них, как правило, более коротки и инкорпорированы в состав основного текста, в то время как глоссы располагаются на полях и между строк; нередки случаи, когда в одном тексте можно найти следы деятельности нескольких поколений глоссаторов — например, к глоссам XII в. к тексту VII в. добавлялись комментарии XIV в.; кроме того, ранние рукописи гораздо чаще украшались орнаментированными инициалами, и использовали цветное выделение текста. Типичные примеры таких рукописей — Rawlinson B 502, 506, 512. Характерными чертами дальнейшей эволюции манускриптов (XIII—XV вв.) являются более обширные комментарии и глоссы, ради которых пространство между строками и отступы от краев (маргиналии) специально увеличивали, и более четкая дифференциация текста на слои (крупный шрифт для основного текста, более мелкий — для первичных глосс и т. д.). Очень часто глоссы и комментарии уже не записывают на полях, а добавляют непосредственно в текст. Пример подобных рукописей — Laud 1, 610 и серия MSS H.2 из Тринити Колледжа в Дублине (далее — TCD). И наконец, последний этап развития рукописей (XV—XVII вв.) уже отражает существенный разрыв между традицией, эти тексты породившей, и той, в которой эти

тексты переписывались и редактировались. Он характеризуется многочисленными глоссами и обширнейшими многоуровневыми комментариями, уже не выносившимися на поля и между строк, а выделенными в отдельные блоки, разбивающие основной текст, при этом часто от такого “первичного”, самого раннего текста остаются буквально несколько фраз или цитат, наиболее важных с точки зрения комментатора¹⁷. Междустрочные глоссы и маргинальные заметки при этом, по сравнению с ранними текстами, более редки или даже отсутствуют вовсе. Кроме того, поздние глоссы и комментарии разного времени и разных переписчиков часто объединяются и идут подряд, что существенно затрудняет разделение такого текста на хронологические “слои”. Примерами являются большинство манускриптов из собрания TCD, в первую очередь серия MSS H.3, также Egerton MSS Collection и “Книга Баллимота” (BB).

При наличии многочисленных и разнообразных текстов, посвященных законам, комментариям к законам и их толкованию, т. е. всему тому, что принято называть “теорией права”, текстовые данные об их практическом использовании на удивление редки — исключение составляют разве что упоминания отдельных казусов, связанных с легендарными или полумифологическими персонажами — к примеру, коллекция “неправильных” судебных решений Каратниа (см. выше), при рассмотрении, однако, оказывающиеся краткими описаниями случаев типичных судебных ошибок, которые могут быть привязаны к любой похожей ситуации.

Большая же часть дошедших до нас примеров конкретных судебных решений известна исследователям столь же хорошо, как и ирландским *literati* — в первую очередь это касается истории короля Ирландии Лугайда Мак Кона и Кормака Мак Арта в саге “Битва при Маг Мукриме” (*Cath Maige Mucrima*). Кормак, тогда приемный сын короля, (по другой редакции саги — во время своего первого посещения Тары) стал свидетелем неправильного судебного решения: когда овцы одной женщины объели листья в королевском саду, король постановил, чтобы эти овцы были отданы в качестве компенсации за причиненный ущерб.

Кормак предложил другое решение: “одна стрижка за другую”, т. е. виновная женщина должна отдать только шерсть, состриженную со своих овец, поскольку и шерсть на овцах, и листья на деревьях вырастают заново. Как только это было сказано, половина дома, в которой король принял неправильное решение, немедленно обрушилась, и он был вынужден признать себя неправым, после чего отдал власть над Ирландией Кормаку¹⁸. В другой редакции саги последствия неправильного суждения короля описываются весьма характерно:

“Ровно год с той поры пробыл Лугайд королем Тары, и все то время не росла трава на земле, листья на деревьях, зерно в поле”.

Это прекратилось только после того, как к власти пришел Кормак, “праведный король”. Кормак, один из тех трех, кто почитал Господа до прихода св. Патрика, в ирландской традиции раннего Средневековья воплощал фигуру идеального справедливого правителя (*firflaith*), приверженного “правде” в большей степени, чем традиционному комплексу воинских добродетелей, что свидетельствует о глубоком архаизме как этого образа, так и представлений о том, что в случае нарушения законов мировой порядок также нарушится и это обернется в первую очередь против самого нарушителя (ср. историю короля Конайре в “Разрушении Дома Да Дерга”).

Не менее известным (если не самым известным) “историческим”¹⁹ примером судебного решения является также прецедент, связанный со св. Колумом Килле и св. Финтаном, который упоминается в позднем ирландском житии св. Колума, написанном Манусом О’Доннелом²⁰. Однажды св. Колум Килле узнал о том, что св. Финтан владеет псалтырью, привезенной из Рима, и попросил его переписать ее. Получив отказ, он все-таки уговорил Финтана отдать книгу ему хотя бы на одну ночь, за которую св. Колуму Килле все же удалось ее переписать, и когда Финтан узнал об этом, он предъявил свои права на эту копию. Колум Килле не согласился отдать ему копию, и они оба были вынуждены обратиться к Диармайду, сыну Кервалла, королю Ирландии, чтобы он рассудил их. Король согласился выступить судьей (*brithem*), и на основании аналогии с максимальной “каждой корове

принадлежит ее теленок” (*la cach mboin a boinín*) присудил копию книги Финтану. Св. Колум Килле признал это решение неправомерным, что послужило одним из поводов к “битве из-за книги” в Куил Древне²¹ и привело к последующему изгнанию святого на остров И. Этот же эпизод упоминают “Анналы четырех мастеров”²² и “История Ирландии” Китинга²³.

С именем святого Колума Килле связан другой значимый в юридическом плане эпизод. Один из монахов святого, Ливран, был вынужден ради того, чтобы посвятить жизнь Богу, уйти от своего хозяина, которому он обязался служить в обмен на гарантии защитить его жизнь (т. е. квалифицировался как раб, а уйдя от хозяина, как “изгой”, *élidach*). За этот поступок святой наложил на него семилетнюю епитимью, после чего повелел ему вернуться к своему хозяину и вручил ему драгоценный меч, который тот должен был отдать хозяину в качестве выкупа за свою жизнь. Несмотря на то что, согласно закону, хозяин потерял право на своего раба (“пояс пленника с его чресл”) за истечением срока давности, Ливран по-прежнему оставался изгоем, поскольку не выполнял обязанности свободного человека ухаживать за своими престарелыми родителями (т. е. квалифицировался как *mac uíir*, досл. “холодный сын”, или *mac ingor*, “нечестивый сын”, которому закон отказывал в гостеприимстве, защите и праве заключать контракты²⁴). Лишь после того, как умер его отец, а младший брат согласился ухаживать за матерью вместо него, Ливран смог вернуться в монастырь²⁵.

Прочие упоминания судебных действий и приговоров, которые мы можем найти в текстах, оказываются по большей части либо легендарными, вроде уже упомянутого судебного решения Кормака Мак Арта²⁶, либо сомнительными с юридической точки зрения — так мы, очевидно, не можем признать в качестве обоснованного примера историю ульстерского короля Конгала Каэха (ум. около 637 г.), который потребовал от своего воспитателя, короля Ирландии Довналла Мак Аэда огромную компенсацию (сына, дочь, жену, руку и глаз) лишь за то, что по вине приставленной к нему няни лишился глаза, в который его укусила пчела²⁷. Трактат *Bechbretha*, “Суждения о пчелах”, в связи с этим же случаем утверждает, что Конгалу в качестве компен-

сации был отдан улей, что, по мнению Ф. Келли, было “необыкновенно мягким приговором”²⁸.

Если ирландские правовые тексты являлись дидактическим материалом для обучения законоведов и были призваны служить теоретическим и практическим руководством для судей, то мы можем предположить существование как специальных центров по переписке и комментированию рукописей законов, так и особых судейских школ. В случае правовых текстов, вероятно, таковым центром мог быть фактически любой крупный монастырь, имевший собственный скрипторий. Подтверждение этому в первую очередь то, что рукописи, содержащие правовые трактаты, почти никогда не ограничиваются только ими — большая часть известных нам манускриптов содержит, наравне с правовыми, также нарративные тексты, поэзию и агиографическую литературу. Это относится как к поздним (например, серия TCD MSS H.3, где в рамках одной книги могут объединяться законы, саги, фрагменты поэзии и генеалогий), так и самым ранним рукописям (например, MSS Rawlinson²⁹). Хотя о школах и конкретных регионах, где юридические тексты были составлены и, возможно, впервые записаны, нам практически ничего не известно, многие косвенные данные и отдельные указания в более поздних текстах и анналах позволяют, с определенной долей гипотетичности, назвать среди таких центров юридической учености монастыри Клуань Уава (Clúain Úama) и Корках (Corcach) в Мунстере и Слане (Sláine) в Миде³⁰. Кроме того, современные исследователи по ряду признаков делят сохранившиеся тексты на несколько условных *юридических школ*, существование которых относится ко времени составления самих текстов, т. е. к VII—VIII вв. Первая из таких “школ”, *Senchas Már* (“Великая традиция”), названа так по наиболее обширному из сохранившихся корпусов раннеирландских правовых текстов, в состав которого входило 47 трактатов (до нас дошли как минимум 26).

Тексты, составляющие *Senchas Már*, по большей части принадлежат к VII—VIII вв.³¹ Как и современные исследователи, сами средневековые законоведы (и, вероятно, составители) делили *Senchas Már* на три больших раздела³²: первый из них, *trian toísech*

(“первая треть”), содержал порядка семи-восьми трактатов³³, в основном посвященных социальным отношениям — браку (*Cáin Lánamna*, “Закон союзов”), воспитанию приемных детей (*Cáin Íarraith*, “Закон о плате за воспитание”), клиентству (*Cáin Aicillne* и *Cáin Sóerraith*) и обращению с заложниками (*Di Gnímaib Gíall*, “О поступках заложников”)³⁴; второй, “средний” раздел, (*trian medónach*) состоял приблизительно из полутора десятков трактатов, не объединенных общностью содержания; можно, однако, предположить, что возможными критериями их объединения в одну группу являлось как то, что рассматриваемые отношения носят, в отличие от первой части, имущественно-финансовый характер, так и то, что большинство из них описывают общие положения и различные частные ситуации взаимоотношений *внутри общины* или племени. Это, в первую очередь, “Суждения о соседстве” (*Bretha Comaithchesa*), к которым примыкают, в качестве частных случаев, “Суждения о пчелах” (*Bechbretha*) и текст о проведении водоотводных каналов через соседские земли (*Coibnes Uisci Thairidne*, досл. “Родство протекающей воды”)³⁵. К следующей подгруппе могут быть отнесены тексты о родстве — трактат “О праве наследования” (*Din Techtagad*), “О делении родов в племени” (*D’ Fodlaib Cineoil Tuaiti*) и закон о правах правителя племени³⁶, которые вместе дают картину общей структуры внутриплеменных отношений — от семьи до правителя. Такое повышенное внимание законов к общине и племени лишний раз подтверждает тезис Д. Бинчи о “племенном, аграрном, иерархическом и семейном” характере раннеирландского общества³⁷. К третьей подгруппе можно отнести тексты более конкретного содержания — о воровстве (*Bretha im Gata*), залогах (*Bretha im Fuillema Gell*), к четвертой — обширные компиляции из всех областей права (например, *Di Astud Chirt 7 Dligid*, “Об установлении прав и обязанностей” и *Na Sechta*, “Гептады”).

Третья, последняя часть (*trian déidenach*) *Senchas Már* состоит из текстов, посвященных конкретным, специализированным областям права; сердцевину этой трети составляет ряд “разделов” (*slecht*) — о сыновьях и наследстве (*Maccslecht*), содержании собак и кошек (*Catslecht* и *Conslecht*); к последним двум примыкает трактат о юридических аспектах охоты

Osbretha, “Суждения об оленях”. Второй блок специально посвящен оказанию медицинской помощи и содержит два трактата — “Суждения Диан Кехта” (*Bretha Déin Chécht*) и “Суждения о кровавом ложе” (*Bretha Crólige*). К этой же части исследователи относят текст о межплеменных договорах (*Cairde*) и, возможно, гипотетический трактат о свидетелях, проявивших преступное бездействие и подлежащих наказанию (*Sellach*)³⁸. Некоторые специалисты добавляют к этой части корпуса не сохранившийся текст, условно называемый *Áer* (“Насмешка”) и посвященный наказаниям за сочинение и исполнение поэм хулительного содержания. К этой же совокупности текстов с большой долей вероятности могут быть отнесен ряд других изолированных текстов, не эксплицируемых из “канонических” списков, но сходных в плане специализации: группу с *Catslechta* и *Conslechta* может составить *Boslechta* (“Суждения о коровах”³⁹), группу с текстами медицинского характера — *Mellbretha* (“Суждения об играх”⁴⁰), посвященные травмам, связанным со спортивными состязаниями. Не исключено, что сюда же относится целая группа трактатов, посвященных “людям ремесла”: так, *Urcuilte Britheman* (“Запрещения судьям”), написанные уже на исходе активной деятельности по кодификации законов, требуют от судьи быть сведущим в “*brethaib dein cecht 7 goibnenn 7 credhine 7 luchtaine*”⁴¹, т. е. суждениях Диан Кехта (легендарного бога врачевания), Гоибниу (легендарного кузнеца из Племен Богини Дану⁴²), Кредне (легендарного медника-ювелира) и Лухты (легендарного плотника) — однако ни один из текстов, соответствующих упомянутому “Суждениям”, за исключением первого, не сохранился даже в цитатах и ссылках.

Ко всей вышеперечисленной совокупности текстов можно, благодаря ряду признаков, добавить и другие трактаты; по своему содержанию к первой “трети” может быть отнесен трактат об уходе за инвалидами и стариками (*Do brethaib gaire*), ко второй — “Суждения о семье” (*Finebretha* или *Córus Fine*), посвященный внутренней структуре и регуляции взаимоотношений в рамках традиционной патриархальной семьи, “Суждения о деревьях” (*Fidbretha*) и трактат о совместном землепользовании (*Comingaire*)⁴³.

Действительно ли составители *Senchas Már* руководствовались теми же принципами классификации, что были изложены выше, сказать не представляется возможным, учитывая тот длительный период, что прошел от составления корпуса до последней фиксации законов в рукописях. Четкого деления текстов по какому-либо жесткому критерию мы отметить не можем — в некоторых случаях близкие по содержанию трактаты оказываются в разных разделах — в частности, тексты *Díre* (“Штраф”), трактат о залогах (*Bretha im Fuillema Gell*) и конфискации имущества (*Di Chetharslicht Athgabála*) разнесены по разным разделам, хотя по своему содержанию они значительно более сходны, чем прочие группы текстов. Возможно, сложившаяся структура *Senchas Már* являлась не столько следствием классификационных изысканий, сколько следствием некоторой традиции, обусловленной неизвестными нам факторами, в которых корпус составлялся. Однако то, что составители могли руководствоваться как формальными (серии текстов *Cána*, “законов” и *slechta*, “разделов”), так и содержательными критериями (серия трактатов о социальных связях в первой части, группы текстов о внутриобщинных отношениях — родстве и соседстве, во второй части), кажется нам очевидным.

Не представляется возможным точно локализовать центры и области распространения влияния “школы”, в которой складывался *Senchas Már* в своем первоначальном виде, однако отдельные редкие ссылки на территории — Теварь (Тара, гр. Мит), Ульстер, Лох Рудрайге (залив Дандрам в гр. Даун в Северной Ирландии) и персоналии — Конгал Каэх (ум. ок. 639 г., король области Дал Араде в Ульстере), Лоэгайре (ум. ок. 463 г., король Тары из династии “южных” И Нейллов) — позволяют предположить связь этой школы с северными районами центральной Ирландии и Ульстером, в частности, с такими монастырскими центрами, как Слане, Кенаннус (Келлс), Бангор и, возможно, Ард Маха (Армар).

Большая группа других юридических трактатов по своим языковым особенностям довольно сильно отличается от текстов, ассоциируемых со школой *Senchas Már* — большинство из них исследователи относят к другой школе, условно называемой “шко-

лой *Nemed*". Это название было впервые предложено Бинчи для обозначения группы текстов, обладающих набором сходных черт⁴⁴: во-первых, более архаичным, по сравнению с *Senchas Már*, языком, что выражается в употреблении соединительного союза *sceo* вместо традиционного *ois*, а также в наличии ранних грамматических явлений, характерных для рубежа V–VI вв. (суффиксированные местоимения, тмесис и закон Бергина⁴⁵); во-вторых, использованием в текстах приемов, характерных скорее для поэтической традиции, в первую очередь аллитерации и "реторик" (*roscada*). В-третьих, содержание этих текстов демонстрирует большое внимание составителей к правам и обязанностям "людей ремесла" (*aés dana*) и благородных сословий — королей, священников и особенно поэтов; самым характерным признаком текстов данной школы является частое использование термина *nemed*, "почитаемый" (ср. галльск. *nemeton*, "священное место, святилище"), нехарактерного для корпуса *Senchas Már*. Кроме того, ряд других терминов, характерных для поэтического лексикона (*grad*, "ранг", *dám*, "свита" и т. п.), использование букв огамического алфавита и их обозначений подтверждают мнение Бинчи, что речь может идти о своеобразной "поэтико-юридической" (*poetico-legal*) школе⁴⁶.

К текстам школы *Nemed* в настоящий момент относят в первую очередь "Суждения о [неумышленных] проступках" (*Bretha Étgid*)⁴⁷, самый большой из сохранившихся правовых текстов, а также два "Суждения о почитаемых" (*Bretha Nemed*). Первое (*toísech*) "Суждение" имеет трехчастную структуру, первая часть которого посвящена правам церкви и духовенства, вторая — правам и обязанностям профессиональных поэтов, третья — судьям и различным аспектам судопроизводства. В случае *Bretha Nemed* мы имеем редкую для ирландской правовой традиции возможность установить авторство — вероятнее всего, трактат был сочинен в правление мунстерского короля Кахала, сына Фингине (721–742), и его авторами являются епископ Фораннан (1-я часть), поэт Маэль Тули (2-я часть) и судья Бээт-галах (3-я часть)⁴⁸. Последнее (*déidenach*) "Суждение", известное по нескольким, значительно различающимся версиям, представляет собой обширную фрагментарную компиляцию из

различных источников, описывающих привилегии поэтов⁴⁹. С этими текстами соотносят "Малое вводное наставление" (*Uraicecht Becc*) и "Вводное наставление об условиях" (*Uraicecht na Ríar*), первое из которых повествует о социальных статусах, второе — о рангах поэтической иерархии; оба они являются своеобразными "пролегоменами" к *Bretha Nemed*. К этой же школе относят "Пять путей правосудия" (*Cóic Conara Fugill*), трактат о судебной процедуре⁵⁰. Кроме того, в школе *Nemed* был создан ряд текстов, не имеющих отношения к законодательству.

Локализация этой школы также вызывает затруднения. Лишь несколько упоминаний о Кашеле (*Caisel*, ныне в гр. Типперэри), монастырях Корках (совр. Корк) и Имлех Иварь (*Imblech n-Ibuir*, совр. Эмли в гр. Лимерик)⁵¹, а также ряд других текстов (в первую очередь "Триады"), упоминающих о существовании юридических школ как в тех же самых монастырях, так и в прилегающих регионах (совр. графства Корк и Керри), позволяют предположить южное происхождение этой традиции (Мунстер).

Помимо того, некоторые тексты не могут быть однозначно атрибутированы по отношению к вышеупомянутым школам⁵².

Традиция юридических школ относительно четко прослеживается по завершении скандинавского периода ирландской истории, окончившегося, как принято считать, после битвы при Клонтарфе в 1014 г., хотя речь здесь уже не идет о "школах" в том смысле, в каком это слово применяется по отношению к *Senchas Már* или *Nemed*. Именно существованию таких школ мы обязаны как большинству дошедших до нас трактатов, так и основной массе содержащихся в них глосс и комментариев. В некоторых случаях нам становятся известными даже отдельные имена писцов и глоссаторов: так, некоторые тексты корпуса *Senchas Már* (Н.2.15) были переписаны и откомментированы в первой половине XIV в. Лукасом О'Далланом (*Lúcas Ó Dalláin*) и впоследствии дополнены Аэдом МакЭганом (*Aed mac Aedagáin*, ум. 1359). Примерно в то же время другой ученый, Гилла-на-Нэв МакДунн (*Gilla na Naomh mac Duinn*) составил краткое изложение раннеирландского законодательства⁵³ на ос-

новании текстов, от написания которых его отделяло уже более шестисот лет. Род МакЭганов, к которому принадлежали оба законоведа, регулярно упоминается в анналах и манускриптах вплоть до XVI в. в связи с самыми влиятельными правящими фамилиями, как ирландскими — О'Конор (Ó Conchobhair), МакКарти (Mac Caraithni), О'Кеннеди (Ó Cinneide), так и норманнскими — Батлерами из Ормонда (ныне графства Типперэри и Килкенни) и Берками из Кланрикарда (гр. Голуэй), что охватывает практически всю территорию центральной и южной Ирландии и свидетельствует об огромном влиянии этой династии юристов⁵⁴. Несомненно, это позволяет предположить существование разветвленной и многочисленной школы.

Во второй половине XIV в. еще один ученый, Доналл О'Даворен, составил обширный *Глоссарий* (*Sanas Ua Dubhdhabhoirenn*)⁵⁵ и с помощью своих учеников переписал, сопроводив комментариями, большую часть второй трети корпуса *Senchas Már*. Многочисленные маргиналии на полях переписанных при его участии книг свидетельствуют о существовании крупной школы с заведенными в ней жесткими порядками⁵⁶.

Реально в период с XIV по XVII вв. в Ирландии было известно не менее десятка крупных юридических школ и кланов потомственных законоведов. В своей работе "Guide to Early Irish Law" Ф. Келли перечисляет основные из судейских родов, не включая уже упомянутых: МакКланси (Mac Fhlannchadha), О'Доран (Ua Deoráin) — в Мунстере; О'Бреслин (Ua Breisléin), Мак Иншеннань (Mac Uinsennáin), МакБеркери (Mac Birrthagra) и МакТуле (Mac Tuile) — в Ульстере⁵⁷. Наличие как потомственных законоведов, так и многочисленных школ, имевших общеирландское значение и зачастую пользовавшихся покровительством не только независимых ирландских эрлов, но и английских баронов⁵⁸ — лишнее доказательство огромной роли и важного места судьи (специалиста не в церковном, а именно в *традиционном* праве) в ирландском обществе позднего Средневековья. Инкорпорировавшимся за несколько столетий в структуру ирландского общества английским родам (названным впоследствии "старыми англичанами") судьи были нужны как посредники при взаимоотношениях с ирландскими

кланами, как вассальными, так и враждебными, ирландские локальные "короли" и местные правители использовали судей не только в качестве законоведов, но и дипломатов⁵⁹.

Конец традиции юридических школ и судейства приходится на XVI в. и совпадает с быстрым упадком ирландскоязычной культуры, которое последовало за серией военных кампаний Оливера Кромвеля и "бегством эрлов" в 1607 г., поставившим точку на попытке ирландской аристократии оказать организованное сопротивление английской экспансии. Те из родов ирландской знати, что отказались перейти под юрисдикцию короны и принять ирландское законодательство, были либо изгнаны, либо лишены собственности. Некоторые школы, например МакЭганов, продолжали еще какое-то время функционировать в географически отдаленных или малодоступных районах страны вплоть до конца XVII в., например в графствах Уиклоу (восточное побережье), Мэйо и Слайго (западное побережье); отдельные юристы, например, из школ О'Даворенов и МакКланси, нашли работу в структурах английской администрации⁶⁰. Дуальд МакФирбис (Dubhalatach Mac Fírbisigh), последний ученый, принадлежавший старой традиции и занимавшийся собиранием и перепиской юридических трактатов, был убит в 1670 г.

Большой срок, разделяющий время составления текстов и время существования поздних юридических школ, свидетельствует об удивительной устойчивости и большом консерватизме ирландской юридической традиции. Такие устойчивость и консерватизм могут быть расценены как результаты усилий и специализированной страты ученых-законоведов, и многих поколений профессиональных переписчиков, деятельность которых не могла бы происходить при отсутствии соответствующих им богатых и влиятельных социальных институтов, в первую очередь церкви — фундамента учености и образования во всей средневековой Европе. Не последнюю роль сыграл и собственно *письменный* характер юридической традиции, о чем уже говорилось выше — возможность фиксации законов в виде *текстов* выносило их знание за пределы узкого сословия профессиональных юристов и

позволяло существовать в поле, доступном практически всем образованным людям, в первую очередь клирикам, чье положение в обществе тем самым существенно укреплялось: церковь становилась не только хранительницей веры, но и блюстительницей закона. Однако длительный срок, прошедший от начала экспансии церкви в область юриспруденции, неизбежно привел к утрате той “порождающей схемы”, в соответствии с которой эти тексты составлялись. Так, традиционный рассказчик, держа в памяти некоторое количество “мнемонических символов” (по терминологии Ю. М. Лотмана), репрезентируемых в конкретных объектах материального мира (горы, реки, крепости, курганы) и непосредственным образом ассоциировавшихся с эпизодами и именами героев легенд, не вспоминал заученное наизусть предание, а практически, в соответствии с порождающей схемой-шаблоном, сочинял его каждый раз заново. Роль мнемонических символов для такого типа памяти могли выполнять, напротив, и отдельные “знаковые” персонажи, и эпизоды. Таким же образом традиционный судья, руководствуясь некоторым набором максим и знанием преданий, связанных со знаменитыми судьями древности, не применял тот или иной “закон” на практике, а выносил, часто по аналогии, “суждение” (*breth*), которое не столько *являлось* соответствием какому-то ранее известному закону, сколько каждый раз *становилось* законом заново. Мнемоническую нагрузку тут могли нести в первую очередь “знаковые” персонажи — легендарные судьи (Моранн, Шенха сын Айлиля и др.) и связанные с ними прецеденты, а также специальная юридическая терминология. При этом набор применяемых принципов и максим не являлся отвлеченным знанием, а был прямым образом связан с конкретными условиями жизни, с повседневной действительностью: та же максима короля Диармайда и легендарного судьи Нойдиу “каждой короле принадлежит ее теленок” соотносится с областью повседневного опыта в значительно большей степени, чем максима кодекса Наполеона “отцом ребенка является муж”. Фундаментальный для раннеирландского законодательства принцип “анalogии” (*cosmailius*) здесь, на наш взгляд, может быть понят в двояком смысле: и как аналогия с тем или иным “шаблонным” суждением легендарного

персонажа, и как аналогия с наличными данными эмпирического опыта, неким естественным порядком вещей, “законом природы” (ирл. *recht aicnid*). И если при такой традиционной форме судейства судья принимал решения, как мы уже отмечали, каждый раз по конкретному случаю как бы заново⁶¹, то правомерность того или иного решения не всегда могла верифицироваться посредством обращения к соответствующим текстам или примерам из прошлого — таким образом, главную регулятивную роль в такой традиции играет система этических ценностей, в основании которой лежат понятия “правды” (ирл. *fír*), “справедливости” (ирл. *fírinne*)⁶², гарантом которых выступает сам порядок вещей — нарушение закона ведет к разрушению мира (пример Лугайда Мак Кона и особенно Конайре).

Переход от традиционного типа памяти к “письменному” и, как следствие, утрата “порождающих схем”, более гибких по своему характеру и позволяющих принимать решения в большем числе конкретных случаев при меньшем наборе исходных положений, привел к тому, что наиболее важным в принятии судебных решений становится доскональное знание большого числа текстов, в связи с чем возникает необходимость их собирать, хранить, копировать, сопоставлять и систематизировать. Количество текстов при этом некоторое время увеличивается, стараясь охватить как можно большее число частных ситуаций и конкретных областей социальной жизни — так возникает писаное право, “право буквы” (ирл. *recht litre*). В культурологическом плане это можно сформулировать следующим образом: культура начинает ориентироваться не на *воспроизведение* некоторого ограниченного числа “исходных” текстов в соответствии с традиционными схемами, а на их *порождение* и *накопление*, беря вначале за основу и “исходные” тексты, и схемы их воспроизведения; когда же эти тексты оказываются исчерпанными и схемы теряют свою порождающую способность, сами полученные таким образом тексты начинают выступать как исходные и порождать другие тексты.

Можно сказать, что средневековое ирландское законодательство стало полностью “писаным” вскоре после того, как был создан (т. е. “воспроизведен” по традиционным правилам⁶³) по-

следний юридический трактат (т. е. около XI в.), и на смену записи текстов пришло их комментирование; скандинавская экспансия вряд ли сыграла здесь решающее значение — уничтожая монастыри, хранилища юридических текстов, викинги могли, как это ни парадоксально, только способствовать выживанию традиционных форм судейства, — однако, вероятнее всего, те судьи, которым был вынужден платить св. Патрик⁶⁴, к тому времени окончательно ушли в прошлое.

Ирландская юридическая традиция, тем не менее, за такой длительный срок не выродилась в систему абстрактных теоретических знаний и не стала привилегией книжных ученых. Статут, регулирующий взаимоотношения английских колонистов и ирландского населения, принятый в Килкенни в 1367 г., обязывает подданных короны не пользоваться в своих тяжбах ирландским законом (*brehon lawe*), “который правильно вовсе признать не законом, а дурным обычаем... и если кто поступит иначе и тем опозорит себя, он должен быть заключен в тюрьму и осужден как предатель”. Столь жесткие меры обоснованно объяснить тем, что законы местного населения для английских иммигрантов и их потомков, составлявших к XIV в. не более трех процентов от всего населения Ирландии, почти всегда оказывались предпочтительнее собственных. Тот же Статут по этому поводу замечает: “...сейчас многие англичане названной земли, забывая английский язык, нравы и правила верховой езды, законы и обычаи... живут и строят свою жизнь в соответствии с нравами, манерами и языком ирландских врагов”⁶⁵. Не последним доказательством является и то, что специализированный язык законов и судебных постановлений не только сохранился в текстах, но и породил большое число заимствований в английском языке (в первую очередь это касается его шотландского диалекта), где они продолжают употребляться до настоящего времени — см., например, *brieve*, “судья” (ирл. *brithem*), *comrick*, “защита” (ирл. *comhairce*), *croy*, “вира” (ирл. *cró*), *can*, “закон, плата, рента” (ирл. *cáin*), *loughly*, “челядь” (ирл. *lucht tige*), *slains*, “неподсудность” (ирл. *slán*), *tocher*, “приданое” (ирл. *tochrae*) и т. д. Это не может не свидетельствовать о жизнестойкости традиции.

То, что даже самые ранние из дошедших до нас ирландских юридических текстов подверглись серьезному влиянию со стороны христианской традиции, не вызывает ни малейших сомнений. Не вызывает сомнений и глубокий архаизм содержащихся в них представлений о взаимосвязи права и справедливости с должным порядком вещей, стабильностью мира. К примеру, один из важных трактатов, посвященных контрактам и правам на их заключение, расторжение и изменение (*Córus Béscnai*), содержит достаточно характерное для всех традиционных культур указание на зависимость мирового порядка от правильного соблюдения законов, пример чему мы уже видели в истории Кормака Мак Арта:

«Есть три случая, когда нарушается мировой порядок, т. е. неожиданная эпидемия, наступление войны и расторжение устных контрактов. Есть три способа исправить (“излечить”) это, т. е. [церковная] десятина, приношение первых плодов (*primate*) и милостыня предотвращают наступление эпидемии, заключение договора королем и племенем предотвращает наступление войны, а обязательства по соблюдению каждым своих выгодных и невыгодных контрактов предотвращает нарушение мирового порядка» (СН 522.28–35)⁶⁶.

То, что для поддержания мирового порядка оказывается столь важным своевременная выплата церковной десятины и подача милостыни бедным, отнюдь не случайно и впервые (если учитывать, что это один из самых ранних из дошедших до нас юридических текстов) показывает общую тенденцию синтеза традиционного права (*féine, senchas*) и христианской традиции, выраженной в каноническом праве (*cáin*, лат. *canon*).

Наиболее ярко эта тенденция отражена в так называемом “псевдоисторическом прологе”, к *Senchas Már*, наиболее полном из сохранившихся сборников традиционного ирландского права, относящегося, согласно лингвистическим данным, к первой половине VIII в.⁶⁷ Данный текст связывает своеобразную “реформу” традиционного ирландского права, приводимого в соответствие с нормами христианского благочестия, с именами Св. Патрика, легендарного верховного короля Лоэгайре и верховного поэта

(*primfili*) Ирландии Дувтаха Мокку Лугарь (Dubthach mossu Lugair):

«Поэт Дувтах Мокку Лугарь выносил приговоры людям Ирландии в соответствии с “природным правом” (*racht aicnid*)⁶⁸ и “правом провидцев” (*racht faide*), ибо право людей Ирландии и ее поэтов определялось вдохновением [свыше]; и увидели провидцы, что светлый язык блаженных узнают они, т. е. писаное право (досл. “право буквы”. — О.З.). Есть много такого в “природном праве”, чего писаное право не может достичь. Все это Дувтах изложил Патрику, и все то, что не противоречило слову Божию и догматам веры, было включено в судейский канон Церкви и поэтами. Ибо в “природном праве” верно все, кроме того, что касается веры, ее требований, а также гармонии Церкви и народа и требований их друг к другу, <...> ибо народ имеет обязательства перед Церковью, а церковь — перед народом» (СН 528.17–529.5).

Таким образом, “природное право” ирландцев с самого начала не отрицается как зло и признается полезным и необходимым, а “провидцы и поэты”, осуществляющие свою юрисдикцию посредством “природного права” и выносившие свои приговоры в соответствии с божественным откровением, потенциально ставятся в один ряд с ветхозаветными пророками, через которых вещал Святой Дух. “Природное право” распространяется на множество случаев, когда не может быть применим “Закон Божий”, — по крайней мере, все то, что не вступает в противоречие друг с другом, одинаково поддерживается и соблюдается как Церковью, так и судьями — знатоками традиционного права. Эти принципы, однако, вряд ли могут быть поняты иначе, чем следствие компромисса, который мог быть достигнут только в результате длительного, постепенного процесса, приведшего к согласованию между собой двух во многом различающихся правовых систем. В данном случае встает вопрос: в какой мере это взаимодействие носило характер конфликта, либо же оно являлось долгой и относительно мирной эволюцией? На наш взгляд, нельзя исключать ни первого, ни второго варианта.

Идею того, что подлинный закон основывается как на “природном” праве, подразумевающим право традиционное, так и откровении, под которым имеется в виду в первую очередь Свя-

щенное Писание, можно встретить в другом, не менее показательном фрагменте из трактата *Uraicecht Becc*:

“Всякое суждение церкви, какое только есть, основано на истине и законе, [изложенном в] Священном Писании. Суждения же поэтов основаны на *roscada*⁶⁹ (т. е. традиционных максимах. — О. З.); суждения правителей основаны на них обоих” (СН 634–5; 1592)⁷⁰.

Компромисс между правом “природным” и правом церковным мы можем видеть на примере случая, описанного в том же “псевдоисторическом прологе”: перед тем, как созвать всех знатных людей страны на встречу, чтобы обсудить с ними и св. Патриком возможные изменения законов, король Лоэгайре, обеспокоенный тем, что христианская доктрина о прощении всех грехов может позволить преступникам избежать наказания, решает выяснить, как сам Патрик относится к этому. Было решено, что некий человек (одна из версий этой истории называет его имя — Нуаду Дерг, притом утверждается, что он был родным братом короля), когда Патрик сойдет со своей колесницы, убьет его возницу у него на глазах. Так и было сделано — Нуаду отправляется туда, где люди Ирландии собираются на встречу с Патриком, и убивает его возницу ударом копья; однако, возможно, как утверждает текст, что он собирался поразить самого Патрика. В великом гневе Патрик воздевает руки к небу, и тотчас по всей Ирландии наступает страшное землетрясение. Солнце темнеет, распахиваются врата Ада, и холм в Таре, на котором проходит собрание, перекашивается набок. Далее — весьма показательный эпизод: сам Бог закликает Патрика опустить свои руки и прекратить землетрясение и просит его решить вопрос, прибегнув к помощи судьи, которого тот сам выберет⁷¹. Этим судьей оказывается Дувтах Мокку Лугарь.

Потом следует диалог Дувтаха и Патрика, в котором Дувтах утверждает, что “...если скажу я, что это не требует расплаты, то это будет против твоей чести; если же скажу я, что требует это расплаты и отпущения, это, возможно, не обрадует Господа... ибо оно (т. е. Писание) призывает к прощению всякого зла, какое только один человек причиняет другому”. В ответ Патрик благословляет его и призывает решить, как подскажет ему Господь, и

Дувтах выносит свое суждение, произнеся знаменитый стих “*Ailiu Dia dírged mo sét...*” (“Я заклинаю Господа укрепить мой путь”), в котором выносит смертный приговор Нуаду, “ибо каждый человек умирает за свой грех”, но утверждает, что душа его при этом не погибнет, но попадет на небеса⁷².

Следующий далее текст комментария поясняет: “Вот как были соблюдены *оба этих закона* (курсив мой. — О. З.). Виновный был казнен за свое преступление, но душа его была обещана небесам. И было постановлено людьми Ирландии, чтобы всякий человека расплачивался за свой грех, дабы не было больше места греху на этом острове”⁷³.

Ситуация, изложенная в этом кратком, но показательном фрагменте, характеризует ту общую позицию, с которой было бы правомерно рассматривать всю раннеирландскую правовую традицию в целом — так или иначе, вся совокупность текстов, с которыми приходится иметь дело исследователю, представляет из себя результат сложного и не всегда однозначного процесса взаимодействия двух традиций в рамках единой культуры. То же самое, вероятно, можно сказать не только о той среде, в которой формировались данные тексты, но и той, в которой эти тексты исследовались и продолжают исследоваться — как юридическая традиция (в данном случае мы подразумеваем под этим в первую очередь традицию воспроизведения и комментирования именно соответствующих *текстов*) в раннесредневековой Ирландии возникла на стыке исконного традиционного права и привнесенного извне права канонического, так и все посвященные этой традиции исследования оказываются в той или иной степени на стыке представлений двух исследовательских парадигм — нативистской и антинативистской, одна из которых апеллирует в большей степени к “исконности” традиционного права, другая — к “привнесенности” если не большей его части, то очень многих элементов.

Антинативистская точка зрения по отношению к ирландским преданиям и текстам, которые можно в самом общем смысле характеризовать как “светские” подробно и обстоятельно изложена в известной книге профессора Кима МакКона “Языческое прошлое и христианское настоящее раннеирландской литерату-

ры”. Первая попытка рассмотреть с этой точки зрения раннеирландское законодательство была предпринята в 1984 г. Д. О’Корранем, Л. Братнахом и А. Брином в совместной статье “Законы ирландцев” [*Peritia* 3 (1984)], которую можно с полным правом назвать программной. Тщательный и кропотливый анализ текстов, проведенный этим коллективом авторов и отчасти предваренный изучением Братнахом трактата *Bretha Nemed Toísech*⁷⁴, служит единственной цели: доказать, что большая часть известного нам текстового материала, составляющего корпус раннеирландских законов, находит параллели в библейском материале и церковных канонах (прежде всего в обширном сборнике *Collectio Canonum Hibernensis*), монастырских правилах и постановлениях соборов. Это касается как правил, регламентирующих жизнь и поведение юристов, которые, по мысли авторов, отождествлялись с левитами Ветхого Завета⁷⁵, так и поэтов, которых нативистская традиция в первую очередь считала хранителями и носителями элементов традиционной культуры:

“Представляется совершенно ясным, что принципы, определявшие жизнь поэта, выводятся непосредственно из церковного мировоззрения, и, таким образом, они (поэты. — О. З.) судили, по используемой нами терминологии, исходя из апостольского канона, интерпретируемого в свете книги Левит. Вследствие этого статус поэта очевиден: поскольку ортодоксальный канон не распространял свои законы на мирян, мы должны заключить, что в ирландском законодательстве поэты являлись левитами и обладали, наравне с привилегиями, теми же обязанностями, что и клирики”⁷⁶.

То же самое относится и к поэтической иерархии, вся схема которой, как утверждается, “несомненно заимствована из церкви”⁷⁷. В подобном же ключе эпизод с Дувтахом и Патриком и синтез “закона природы” и “закона буквы” отождествляются с новозаветной Благодатью Иисуса Христа, приходящей на смену иудейскому Закону, но не отменяющей его; тем самым “христианская реформа” традиционного ирландского законодательства соотносится с провозглашением Христом новых заповедей.

Глава с весьма показательным заглавием “Закон и пророки” (*The Law and the Prophets*) из уже упомянутой книги МакКона

продолжает и развивает данную исследовательскую программу. Автор характеризует “псевдоисторический” Пролог в аналогичном духе: данный эпизод

«...недвусмысленно сопоставляет богооткровенные от природы суждения и пророчества благочестивых судей Ирландии до св. Патрика с вдохновением, черпаемым благочестивыми людьми и патриархами дохристианского Израиля от Святого Духа, и таким образом намекает на то, что, следовательно, приведение старого закона в соответствие с требованиями Библии, особенно Нового Завета, с точки зрения христианской морали аналогично в обоих случаях. Квазибиблейская схема ирландского “ветхозаветного” закона, с должным почтением адаптируемая к “Новому Завету” Патрика, вряд ли может быть выражена более четко»⁷⁸.

В целом содержание антинативистского подхода в интерпретации феномена раннеирландского законодательства можно свести к следующим положениям:

— Ключевым текстом как средневековой ирландской литературы в целом, так и всей совокупности законов в частности, является Библия; соответственно, для юридических материалов такой основой служит в первую очередь Пятикнижие (Левит и Второзаконие), а также книга Судей.

— Связь между традиционным “дохристианским” правом и привнесенным христианством писаным правом расценивается как “реинтерпретация старого в свете нового”, по аналогии с тем, как Ветхий Завет является преобразованием Нового, а Новый — исполнением Ветхого⁷⁹.

— Исходя из этого, насчет аутентичного характера раннеирландского права могут существовать две трактовки: первый вариант предполагает отказ исследователя от поисков корней и истоков традиции, лежащих за пределами христианского мета-нарратива, так как и законоведы, и исследуемые тексты целиком принадлежат к церковно-монастырской среде; согласно такой точке зрения, “ирландские юристы... вряд ли знали, насколько всесторонняя близость их *fénechas* (т. е. “местное” право. — О. З.) к библейскому и церковному праву объясняется заимствованием, совпадением или практически бесконечным сочетанием того и другого, но они несомненно приписывали его целиком

или по большей части тому влиянию, которое Церковь оказала на закон и общество... поскольку сами желали этого”⁸⁰. Другой вариант трактовки предполагает возможность того, что параллелизм и внутреннее сходство древнеирландского и ветхозаветного законодательства существовали имплицитно еще до начала святительской миссии св. Патрика в 432/433 г., и потребовались лишь минимальные усилия, чтобы привести традиционное право “к совершенству в свете христианского откровения”⁸¹.

— И тот и другой варианты ставят, таким образом, задачей исследователя *поиск соответствий* в документах древнеирландского и канонического права с выходом на другие тексты христианской традиции.

Любопытными оказываются параллели такой исследовательской парадигмы с современной концепцией деконструктивизма: выявление в рамках совокупности текстов отдельной культуры стоящего за ними “мататекста” (мета-нарратива) и их анализ исходя их специфики этого базисного текста. Тексты ирландской традиции предстают в этом свете совокупностью “следов” и отсылок к иным текстам, в первую очередь канонического и церковного характера, а их компиляция в среде ирландских *literati* носит характер продуцирования симулякра, причем сохраняется предпосылка об аутентичном характере текстов, служащих основой для такой компиляции.

К слову, своеобразный “антинативизм” в имплицитной форме присущ и самой ирландской традиции — ее носители и хранители всеми способами старались свести ее к библейским корням: это характерно как для ирландской “псевдоистории”, начинающейся с бегства предков ирландцев из Египта вслед за сынами Израилевыми, так и с установления основ законодательства и поэтического ремесла. Согласно “Истории правды правителя” (*Scél na Fír Flaithe*), судебные правила и практика ордалий были учреждены в Ирландии легендарным судьей Каи Приятных Суждений (*Caí Caínbrethach*), учеником поэта Фениуса Фарсайда (*Féníus Farsaid*), которого тексты называют “первым (хронологически. — О. З.) сочинителем среди ирландцев” (*primhughdair Ghaoidhelge*)⁸². Утверждается, что Каи был послан

Фениусом из Греции, где тот учился в его поэтической школе, чтобы “изучать языки всех стран по всему миру”, и что именно он познакомился в Израиле с законом Моисея (*bretha rechta Maísi*) и впоследствии учредил в школу, в которой обучал ему ирландцев; Каи приписывается также сочинение юридического трактата *Cethirslicht Athgabála*, относимого исследователями к школе *Senchas Má*⁸³. Каи оставался в Ирландии, пока не сменилось девять поколений, “ибо справедливы были его суждения”. Именно поэтому, утверждает текст, “суждения права” (*bretha rechta*) столь часты в ирландских законах, и именно в соответствии с ними судил Кормак Мак Арт.

Интересен тот факт, что автор этого текста, находясь в рамках традиции, пытается объяснить причины сходства местного и канонического права: можно предположить, что сама необходимость такого объяснения могла возникнуть лишь тогда, когда, с одной стороны, взаимодействие обеих традиций продолжалось достаточно длительное время, с другой же — когда традиция начинает восприниматься со стороны как артефакт. Здесь речь идет уже об “интерпретации интерпретации”. Можно, тем самым, сделать предварительный вывод, что “антинативистская” трактовка раннеирландского законодательства может быть понята не только как сравнительно новая исследовательская парадигма, но и как тенденция, имплицитно присущая уже самим составителям и комментаторам текстов.

Сюжет “привнесения извне” или “нахождения” закона в ирландской традиции столь же инвариантен, как сюжет о “нахождении” преданий древности знаменитыми поэтами: так, в *Анналах Ульстера* за 887 г. сказано: «Послание с “Законом Субботы” (*Caín Domnaig*) и другими хорошими советами явились в Ирландию с паломником»⁸⁴. Текст “Закона Субботы”, закона, посвященного церковным установлениям и наказаниям за нарушение заповедей “чтить день Субботний”, хорошо известен исследователям⁸⁵; при этом он описывает типично ирландские реалии, в частности упоминает друидов, свободных воинов (*fíana*) и заклинателей (*cánti*) и, как пишет Келли, “использует главным образом ту же законоведческую терминологию, что и другие (ирландские. — О. Э.) тексты”⁸⁶. Несмотря на это, перечислен-

ные в нем наказания за нарушение запрета на работу в Субботу основаны на принципах, которые не обнаруживаются в других текстах законов. Мотив “привнесения извне”, как и “нахождения”, однако, может предстать в совершенно другом свете, если предположить его глубокий архаизм: вспомним, что, согласно Цезарю (“Записки о Галльской войне”, VI, 13), друидическая доктрина галлов была также “найдена” за пределами их страны, в Британии (*disciplina in Britannia reperta*).

В анализе раннеирландского законодательства между тем нельзя обойти вниманием и другие моменты, иногда расходящиеся с антинативистской трактовкой: например, текст о статусах *Uraicecht Becc* приводит деление сословий на “благородные” (*sóernemed*) и “неблагородные” (*dóernemed*); к последним принадлежат так называемые *aes dana*, “люди ремесла”, среди которых, помимо прочих профессий, таких как врачи (*legi*), кузнецы (*cerdda*) и плотники (*saer*), упоминается и “друид” (*druí*)⁸⁷; такое место языческого жреца в социальной иерархии по сравнению с другими трактатами⁸⁸ кажется нетипичным. Встреченная в текстах характеристика друида как обладающего привилегиями (*neimthes*)⁸⁹ и достоинством (*míad*) также вряд ли могла возникнуть в церковной среде.

Нетипичным для церковно-монастырской среды представляется и отраженная законами специфическая картина семейных отношений, в частности признание многоженства и законного внебрачного сожителства. Трактат “Закон союзов” (*Caín lánamna*) описывает шесть форм брака, среди законных форм которого присутствуют регулярное посещение мужчины женщиной с согласия ее и ее семьи (*lánamnas fir thathigtheo*), а также похищение женщины с ее согласия (*lánamnas foxail*)⁹⁰. Все они в одинаковой мере расцениваются как налагающие финансовые обязательства и ведущие к изменениям в социальном положении. “Суждения о кровавом ложе” различают три вида жен: главную (*ben hi coir lanamnusa* или *cétmuintir*), “вторую жену” (*ben tánaise*) и “всякую другую”⁹¹. Допускались широкие возможности для развода, законная измена жены с целью зачатия ребенка, а также возможность фактическому отцу выкупить своего ребенка из чужой семьи⁹². Все перечисленное составляет разитель-

ный контраст с демонстрируемыми теми же законами жесткими требованиями нравственной чистоты священников и поэтов⁹³.

Такими же контрастными на общем фоне ирландских законов выглядят непомерно высокие наказания за выполнение работы в субботу, одинаково суровые как для нарушителей, так и для свидетелей и тех, кто не смог этого предотвратить; также излишне гипертрофированным кажется в церковном праве наказание за убийство женщины: отсечение руки и ноги с последующей смертной казнью и выплатой семьей убийцы двойной компенсации⁹⁴, в то время как стандартная вира и “цена чести” жены обычно соответствовали вире и “цене чести” мужа, либо же, в зависимости от формы брака, могли быть в два или четыре раза меньше. Весьма жестки в церковных законах наказания за убийство упряжного вола и угон молочной коровы⁹⁵, в то время как ирландская традиция дает множество примеров того, что угон скота — не только распространенная практика, но и одна из форм поддержки и упрочения социального престижа, наиболее ярким свидетельством чему является особый жанр раннеирландской нарративной литературы — “похищения скота” (*tána*). Подобные внутренние противоречия внутри средневекового ирландского права лишний раз позволяют говорить о нем как о “пограничном” явлении, сложном и неоднозначном сплаве элементов традиции и христианского нарратива, проясняющем многие характеристики средневековой ирландской культуры и общества как самобытного и во многом уникального явления мировой культуры.

1 См., например: Шкунаев С.В. Раннеирландское общество и его отражение в законах // Вестник древней истории. 1975. №4.

2 Цит по: MacNeill E. Ancient Irish Law. The Law of Status or Franchise // Proceedings of the Royal Irish Academy, 36 C (1921–1924). P. 291.

3 См. эти и другие примеры: Kelly F. Guide to Early Irish Law. Dublin, 1988. P. 232.

4 Benveniste J. Le Vocabulaire des institutions indo-européennes. P., 1969. V. II. P. 116, 164, 173.

5 O'Leary Ph. A Foreseeing Driver of an Old Chariot: Regal Moderation in Early Irish Literature // Cambridge Medieval Celtic Studies. 1986. N 11. P. 14.

- 6 О традиционном понимании концепта “правды правителя” см. статью Томаса О'Кахасы “Концепция героя в ирландской мифологии” (*Tomás Ó Cathasaigh. The concept of the hero in Irish mythology // The Irish Mind: Exploring Intellectual Traditions. Dublin, 1981*). О'Кахаса, в частности, указывает на двойственное положение короля — как идеального правителя, поддерживающего космический порядок, с одной стороны, и как героя и воина — с другой. Практически то же самое утверждает и О'Лири: “Чувство умеренности, главный фактор отличия чести короля от чести героя, держало короля в постоянном напряжении, неустойчивом равновесии, делая невозможным для него то безрассудное стремление к личной славе, которое руководило его воинами” (*O'Leary Ph. Op. cit. P. 14.*)
- 7 Так, согласно Томасу О'Рахилли, легендарного судью Моранна можно рассматривать как *alter ego* короля: ср. имя Моранн (*Mor-fhind*, досл. “великий светлый”) и имя короля, которому через посредничество приемного сына Моранна адресованы его советы — *Feradach Find*, т. е. Ферадах Светлый; там же отмечается, что рождение Моранна является типичной формой мифа о рождении героя (см.: *O'Rahilly T. Carbre Catchenn // Féilsgribhinn Eóin Mhic Néill. Dublin, 1940. P. 110*). Тем самым Ферадах выражает светский, а Моранн — сакральный аспект власти [в одной из версий он назван друидом (*in draí*)]. Ср. положение Артура и Мирдина-Мерлина в так называемом артуровском цикле.
- 8 Текст издавался дважды: Р. Турнайzenом [*Zeitschrift für Celtische Philologie (ZCP)*. 1917. N 11] и Ф. Келли (*Audacht Morainn / Ed. F. Kelly. Dublin, 1976*). Помимо него сохранилось еще как минимум пять произведений, относящихся к этому жанру, при этом одно из них инкорпорировано в текст нарративного содержания (*Serglige Con Culainn*, “Болель Кухулина”).
- 9 Текст издан и переведен на немецкий язык Турнайzenом (*ZCP*. 1925. N 15. P. 302–370). Он находится в самой ранней из сохранившихся рукописей, содержащих правовые тексты (*Rawlinson B 502*, XII в.).
- 10 Этот текст не сохранился и известен только благодаря отсылкам к нему из других трактатов, например, в *Corpus Iuris Hibernici (CIH)* / Ed. D. Binchy. Dublin, 1978. 24 и 221.25. См.: *Kelly F. Op. cit. P. 266*.
- 11 Наиболее подробно об ирландских манускриптах и приемах их иллюстрирования написано в серии книг Айдана Мина: *Meehan A. Celtic Design Series: In 6 vol. L., 1902–1995*. См. также: *Henry F. Les débuts de la miniature irlandaise // Gazette des Beaux Arts, 1950. P. 35ff*. О скандинавском влиянии на ирландское искусство см.: *Henry F. Irish Art in the Romanesque Period (1020–1170)*. L., 1970; *Meehan A. The Dragon and the Griffin: The Viking Impact. L., 1995*.
- 12 Здесь мы не рассматриваем архитектуру, скульптуру и ювелирное искусство — области, которые в ряде отдельных случаев сохранили преемственность по отношению к более ранней традиции (см.: *Henry F. Les débuts de la miniature irlandaise; Meehan A. Celtic Design Series. P. 147*).

- 13 Этот разрыв отчасти можно объяснить тем, что большинство дошедших до нас шедевров раннеирландской книжной миниатюры являются продуктами, по сути, только *одного* культурного центра — монастыря на острове И (совр. Айона) у западного побережья Шотландии (в Дал Риада, совр. округ Аргайл-и-Бьют), основанного св. Колумом Килле. Впоследствии традиция писцов Айоны распространялась через Линдисфарн в Нортумбрии (Британия) и Кенаннус Мор в Бреге (Ирландия). См.: *Herbert M. Iona, Kells and Derry: the History and Hagiography of the Monastic Familia of Columba*. Oxford, 1988.
- 14 Так, текст трактата *Bretha Nemed Déidenach* (“Последние суждения о почитаемых”), известный в рукописи XVII в., по данным лингвистического анализа относится самое раннее к VII в. См.: *Gwynn E.J. An Old-Irish Tract on the Privileges and Responsibilities of Poets* // *Ériu*. 1942. N 13. P. 1–220. Рукопись Rawlinson B 512 (XII в.) содержит, возможно, еще более ранние тексты.
- 15 Представляется интересной классификация раннеирландских переписчиков, предложенная А.А. Королевым (см.: *Калыгин В.П., Королев А.А. Введение в кельтскую филологию*. М., 1989.). Согласно ей, писцов можно разделить на три группы: 1) грамотные переписчики, стремившиеся, однако, к модернизации с целью облегчить понимание текста; очень часто они могли ошибаться и реконструировать непонятные или поврежденные фрагменты неправильно (именно они больше всего были склонны к комментаторской деятельности, переписанные ими тексты изобилуют глоссами); 2) “пассивно безграмотные” писцы, переписывавшие тексты почти без изменений, часто уже с трудом понимая их содержание; несомненно, эта группа переписчиков представляется самой ценной категорией, так как они сохраняли старые формы слов в неприкосновенности и были не склонны дополнять или усекать содержание текстов); 3) “активно безграмотные” переписчики, которые, стараясь исправить ошибки предшественников или стремясь сделать текст более понятным, правили его по своему разумению, в результате чего оригинал иногда изменялся до неузнаваемости. Кроме того, в крупных монастырских скрипториях, где и осуществлялась переписка, она могла “ставиться на поток” и часто делалась с читки наиболее квалифицированного писца, имевшего обычно “ученую степень” *fer legind* (досл. “муж чтения”) или *sui litre* (“мудрец букв”).
- 16 Примеры таких ранних глосс можно найти в трактате, изданном Д. Бинчи (*Binchy D. A Text on the Forms of Distraint* // *Celtica*. 1973. N 10. P. 72).
- 17 В таком виде до нас дошли, к примеру, фрагменты таких трактатов, как текст о классификации земли *Cis lir fodla tire*? [СН 675.18ff; другое издание — G. Mac Niocaill (*Ériu*. 1971. N 22. P. 81–86)], а также *Conslechte*, “Разделы о собаках” (СН 111.3ff) и *Cain Íarraith*, “Закон о плате за воспитание” (СН 1759.6ff).
- 18 *Ó Cathasaigh T. The Heroic Biography of Cormac mac Airt*. Dublin, 1977. P. 122.
- 19 В данном случае слово взято в кавычки в связи с большой осторожностью, с которой мы можем утверждать об историчности событий, упоминаемых в раннеирландской нарративной традиции.
- 20 *Betha Colaim Chille* / Ed. O’Kelleher & Schoepperle. Chicago, 1918. P. 178.
- 21 Данную битву, произошедшую между Диармайдом и сыновьями Муирхертахы, сына Эогана (из династии северных И Нейллов), выступившими в коалиции с Коннахтом, анналы датируют периодом между 555 и 561 г. “Анналы Ульстера” (§561.1) сообщают, что победа была одержана И Нейллами “благодаря молитвам Колума Килле” (*per orationes Coluim Cille uicerunt*), однако не связывают это с его конфликтом с Финтаном. Также эпизод с книгой не упоминается в раннем Житии св. Колума Килле (*Betha Coluim Chille* / Ed. P. Grosjean // *Scottish Gaelic Studies*. 1927. N 2. P. 144–171) и в его латинском житии, приписываемом Адовнану.
- 22 См.: *Annals of the Four Masters*. CELT: Corpus of Electronic Texts: a project of University College. Cork, 1998. P. 195 (annal 555.2).
- 23 *Keating’s History of Ireland* / Ed. Comyn and Dinneen // *Irish Texts Society*. Dublin, 1902–1914. Vols. IV, VII, IX, XV.
- 24 См. трактат *Berrad Airechta* (можно перевести как “Обзор судопроизводства”), СН 593.26ff, соответствующие выдержки из которого приводятся также Келли (*Kelly F. Op. cit.* P. 80–81). Ирландскому термину *mac ingor* в валлийском средневековом законодательстве полностью соответствует понятие *mab anwar* (см.: *Binchy D. Some Celtic Legal Terms* // *Celtica*. 1956. N 3. P. 228).
- 25 *Vita Sancti Columbae*: Adomnan’s Life of Columba / Ed. A.O. & M.O. Anderson. L., 1961. P. 89.
- 26 Интересно, что и решение Кормака, и приговор Диармайда по делу о псалтыри Финтана основывались на одном и том же принципе — принципе аналогии (*cosmailius*), что может свидетельствовать о нем как одной из фундаментальных основ раннеирландского законодательства. *Bretha Nemed Toísech* упоминает о принципе аналогии как об основании (*bunad*) закона: *do-berar do chosmailius emain breithe, bríghair dó bunad*, «“близнец суждения” берется по аналогии, о нем сказано как об основе» (*Breatnach L. The First Third of Bretha Nemed Toísech* // *Ériu*, 1989. N 40. P. 12). Максима Диармайда “каждой корове принадлежит ее теленок”, кроме того, приписывается легендарному судье Нойдиу Девяти Суждений (см.: *The Story of Noidhiu Naembreathach* // *ZCP*. 1933. N 19. P. 50), что может, с одной стороны, свидетельствовать о практике судить на основании таких максим, с другой же — послужить доказательством компилятивного характера всего эпизода.
- 27 *Cath Maige Rath* // *Ériu*. 1911. N 5. P. 234. Судебное решение, принятое по этому поводу, требовало отдать глаз владельца пчелы в обмен на глаз, потерянный Конгалом, что может быть отнесено на счет параллели с библейской максимой “око за око, зуб за зуб”. См. также: *Михайлова Т. Ирландское предание о Суибне Безумном*. М., 1999. С. 125.

- ²⁸ Kelly. Op. cit. P. 239.
- ²⁹ Так, рукопись Rawlinson B 506, помимо текстов, составляющих вторую и третью часть корпуса *Senchas Már*, содержит также мировую хронику, написание которой датируется концом XI в., генеалогии королей из династии И Нейллов, нарративные тексты так называемого королевского цикла, топографические поэмы и агиографические материалы, датируемые, по большей части, XII в.
- ³⁰ Совр. Клойн (Cloune) и Корк (Cork) в графстве Корк на юге Ирландии и Слэйн (Slane) в графстве Мит (Meath) в центральных районах Ирландии. Ссылки на них содержатся, в первую очередь, в *Trecheng Breth Féne*, “Триадах суждений законов” (№13, 16, 21), представляющих собой выдержки из различных законов и других текстов и относимых исследователями к так называемым “Wisdom Texts”. См.: Meyer K. The Triads of Ireland // Todd Lecture Series. Dublin, 1906. Vol. xiii.
- ³¹ Традиция относит написание *Senchas Már* ко времени жизни св. Патрика, см. сообщение Анналов Ульстера от 438 г.; это, несомненно, поздняя интерполяция, связанная с содержанием его “псевдоисторического” Пролога VIII века.
- ³² Это деление основано на сериях последовательных цитат из трактатов, составляющих данный корпус, в рукописях Rawlinson B 506 и H.3.18, а также поздних глоссах, предваряющих и завершающих трактаты. О структуре *Senchas Már* см.: Thurneysen R. Aus dem irischen Recht // ZCP. 1926. N 16. P. 167–196, 406–407 и ZCP. 1930. N 18. P. 356–362; Kelly F. Op. cit. P. 243–246; Breatnach L. On the Original Extent of *Senchas Már* // Ériu. 1996. N 47. P. 1–43.
- ³³ Некоторые ссылки свидетельствуют о первой части как о так называемых “Четырех Законах” (*Cethre Cána*), т. е. приведенных далее текстах, содержащих в заголовке слово *cáin*, “закон”.
- ³⁴ Текст *Cáin Lánamna* издан О’Донованом [Ancient Laws of Ireland (ALI). Dublin, 1865–1901. II, p. 343–409] и Турнайзеном (Studies in Early Irish Law. Dublin, 1936. P. 1–75); *Cáin Íarraith* — ALI, II, p. 147–193; *Cáin Sóerraithe* и *Cáin Aicillne* — там же (p. 195–221 и 223–341) и в ZCP (N 15, 1925, p. 239–253; N 14, 1923, p. 338–394; текст *Di Gnímaib Gíall* сохранился только в отдельных фрагментах, собранных и изданных в ALI, II, p. 133–145).
- ³⁵ Текст *Bretha Comaithchesa* издан в ALI, IV, p. 69–159; *Bechbretha* — отдельной книгой (ed. F. Kelly & T. Charles-Edwards. Dublin, 1983); *Coibnes Uisci Thairidne* — см.: Ériu, 17 (1955), p. 52–85; *Din Techtugad* — см.: ALI, IV, p. 33–65 и Celtica, 6 (1963), p. 221 et passim; *D’ Fodlaib Cineoil Tuaithe* — ALI, IV, p. 283–291; *Bretha im Gata* — ZCP, 25 (1956), p. 211–225; *Bretha im Fuillema Gell* — ALI, V, p. 377–423; *Di Astud Chirt 7 Dligid* — ALI, V, p. 427–493; *Na Sechta* — ALI, V, p. 119–351.

- ³⁶ См.: CIH 432.21–436.32. Данный текст имеет заголовок *Di dliguid Raith 7 Somaíne la Flaith*, “О законе владения и выгоде правителя”, приписанный ему уже в более позднее время.
- ³⁷ Early Irish Society / Ed. M. Dillon. Cork, 1954. P. 54.
- ³⁸ Трактаты *Maccslechta*, *Conslecta Catslechta* и *Osbretha* дошли до нас только в виде отдельных ссылок и фрагментарных цитат. *Bretha Déin Chécht* и *Bretha Crólige* были изданы и переведены Бинчи, соответственно, в Ériu 20 (1966), p. 1–66 и 12 (1938), p. 1–77. Текст *Cairde* также не сохранился, его фрагменты содержатся среди цитат из других утраченных текстов, см. CIH 791.5–792.23; *Sellach*, возможно, является фрагментом другого, более обширного трактата, — см. ALI, I, p. 241–243.
- ³⁹ Ссылка на этот текст сохранилась в относительно позднем (X в.) списке правовых трактатов, включенном в текст *Urcuille Bretheman* (изд. Thurneysen, ZCP 18 (1930), p. 362–364 и Smith: Irish Texts, L., 1934, IV. P. 24–27). Турнайзен (см.: ZCP 18 (1930), p. 386–387), однако, отождествляет этот текст с трактатом *Cáin Dar Í*, “Закон Даре”, посвященным наказаниям за нанесение вреда скоту, и относит его к корпусу канонического права.
- ⁴⁰ Изд. Бинчи (Celtica. 1968. N 8. P. 144–154). То, что этот текст имеет собственное введение (в противоположность к общему “псевдоисторическому прологу” к *Senchas Már*), позволяет предположить, что он мог иметь самостоятельное происхождение, т. е. изначально не включался в основное содержание корпуса.
- ⁴¹ См. CIH 2103.11.
- ⁴² Представляется возможным отождествить “племена Богини Дану” (*Tuatha Dé Danaan*) ирландских мифов со специализированной группой ирландских (если не общекельтских) богов ремесла, покровителей соответствующих профессиональных групп (*aés dana*) раннеирландского общества.
- ⁴³ Тексты *Do brethaib gaire* (CIH 2305.4–2316.39) и *Córus Fine* (CIH 728.17–746.16) до сих пор не изданы; *Fidbretha* известен только по ссылкам из других текстов; трактат о *comungaire* изд. в ALI, IV, p. 101–103.
- ⁴⁴ См.: Binchy D. Bretha Nemed // Ériu. 1955. N 17. P. 4–6.
- ⁴⁵ Эти явления, как показал Д. Грин, исчезли в прозаических текстах еще на самом раннем этапе. См.: Greene D. Archaic Irish // Indogermanisch und Keltisch / Hrsg. von K.-H. Schmidt. Wiesbaden, 1977. P. 11–33. В той же статье приводится набор признаков, характерных для архаического ирландского языка, и утверждается, что язык раннеирландской поэзии значительно более консервативен, чем язык нарративных текстов. См. также: Carney J. The Dating of Archaic Irish Verse // Script-Oralia. N 10. P. 39–55; Watkins C. Indo-European Metrics and Archaic Irish Verse // Celtica. 1963. N 6. P. 195–249.
- ⁴⁶ Binchy D. Bretha Nemed // Ériu. 1955. N 17. P. 5.
- ⁴⁷ Текст *Bretha Étgid* (ALI, III, p. 83–547) издатели ошибочно озаглавили “Книга Айкилла” (*Leabhar Aicile*) и отнесли к корпусу *Senchas Már*. В действительности речь идет о разных текстах.

- 48 *Breatnach L.* Canon Law and Secular Law in Early Ireland: the Significance of *Bretha Nemed* // *Peritia*. 1984. N 3. P. 439ff.
- 49 *Bretha Nemed Toísech* частично издан в *Ériu* 40 (1989), p. 1–28; *Bretha Nemed Déidenach* — в *Ériu* 13 (1942), p. 1–60.
- 50 *Uraicecht Becc* изд. в *ALI*, V, p. 3–115 и *Proceedings of the Royal Irish Academy (PRIA)*. 36 (1921–1924), sec. C, p. 272–281; *Cóic Conara Fugill* — *ZCP* 19 (1933), p. 165–173.
- 51 См. *Uraicecht Becc*, *ALI*, V, p. 110, 112.
- 52 Это относится, в частности, к таким известным текстам, как *Gúbretha Caratniad* и *Críth Gablach* (“Удерживаемая ветвь”); второй посвящен рангам и статусам общинников (изд. *PRIA*, 36 (1921–1924), sec. C, p. 281–306 и *ALI*, IV, p. 229–339 под заголовком “A Branched Purchase”).
- 53 См. *ALI*, III, p. 166–296.
- 54 См.: *Blake M.J.* Two Irish Brehon Scripts with Notes on the MacEgan Family // *Journal of the Galway Archaeological and Historical Society*. 1909. N 6. P. 1–8; *Egan J.J., Egan M.J.* History of Clan Egan. Michigan, 1979.
- 55 Издан в кн: *Stokes W.* Three Irish Glossaries. L.; Edinburgh, 1862.
- 56 См.: *Kelly F.* Op. cit. P. 258; *O’Grady S.* Catalogue of Irish manuscripts in the British Museum. L., 1926. P. 110, 120, 134.
- 57 См.: *F. Kelly.* Op. cit. P. 53, 254–257, 259–260.
- 58 Иногда к услугам одних и тех же школ и фамилий прибегали и враждующие роды, например, английские роды Фицджеральдов из Керри и Батлеров из Килкенни и их соперники, ирландский род О’Браенов из Томонда покровительствовали судьям из рода МакКланси и финансировали их школы; МакЭганов поддерживали англичане Батлеры и Берки, с одной стороны, и ирландцы О’Коноры, О’Кеннеди и МакКарти — с другой, при этом почти все эти ирландские роды враждовали не только с англичанами, но и друг с другом. См.: *Ancient Irish Deeds and Writings*. Dublin, 1826; *Calendar of Ormond Deeds*. Dublin, 1922. *AFM* (анналы за 1482, 1492, 1576 гг.); *Empey J.* The Butler Lordship in Ireland, Ph. D. thesis, TCD. 1972.
- 59 О дипломатической функции судей можно заключить, исходя из сноски выше. Одной из обязанностей судьи считалось знание о правилах заключения межплеменных договоров (*cairde*), чему посвящен отдельный трактат (см.: *ZCP*. 1930. N 18. P. 363). В таком качестве они могли вытеснить из этой области церковных иерархов. См. примеры улаживания св. Колумом вопроса о юридическом статусе шотландской Дал Риады и защиту прав поэтов на “соброре” в Друйм Кет (см.: *Betha Coluim Chille* / Ed. P. Grosjean // *Scottish Gaelic Studies*. 1927. N 2. P. 150–151), посредническую функцию святых Аздана и Моллинга в войне между Лейнстером и И Нейллами, описанной в саге “Борома”, заключение, по инициативе Фетхны, епископа Армага, мирного договора между И Нейллами, Мунстером и Осрайге в 856 г. (см.: *AFM*, annal 857.3.) и т. д.

- 60 См.: *O’Rahilly T.* Irish Poets, Historians and Judges in English Documents, 1538–1615 // *PRIA*. 1921–1924. N 36, sec. C, p. 94.
- 61 Можно предположить, что прецедентное право возникает как раз на стыке письменной и дописьменной традиций: неполнота или недостаточно общий характер кодифицированных на определенный момент законов компенсируется фиксацией как можно большего числа конкретных правомочных “суждений”, вынесенных по традиционной схеме. В ирландском ареале на лингвистическом уровне это выражалось в том, что форма множественного числа слова *breth*, обозначающего единичное суждение, стала употребляться в значении единственного числа (*bretha*): *Córus Bretha Nemed* — *gen. sin.* вместо *gen. pl.*; т. е. приобрело значение “закона” как обобщения совокупности суждений. Деление на суждения “по закону” и “по справедливости” (характерное, например, для раннего римского права) может отражать ту же переходную ситуацию. Специфика раннеирландского права как “граничного” явления, на наш взгляд, может заключаться в том, что ученые-законоведы не старались, за редкими исключениями, собирать прецеденты: любой прецедент сам мог стать основанием для изобретения (“восстановления”) нового закона; это лишнее свидетельство архаичности традиции, в которой общее (абстрактное = закон) и частное (конкретное = “суждение”) не различалось.
- 62 Связь понятий *fír* и *fírinne* (происходящих из одного корня) может быть спроецирована на пару идеальных образов ирландского мифа — *fírfílaith*, “праведный правитель” (см. выше, сноски 4, 5) и *brithem na fírinne*, “судья справедливости” [например, соответствующий персонаж в средневековом ирландском переложении Гомера “Странствие Улисса” (*Merugud Uilix mac Laeirt*), следованием трем советам которого является необходимым условием возвращения Улисса на родину; другой характерный пример — Моранн, к которому регулярно апеллируют составители текстов школы *Nemed*].
- 63 Это, однако, нельзя отождествить с тем “воспроизведением” утраченных “первичных” текстов, которое знаменует собой возникновение культурного разрыва и неоднократно засвидетельствовано в ирландской нарративной традиции, см., например, известный эпизод с поэтами Ирландии, собравшимися по воле своего главы Шенхана, чтобы “вспомнить” саговый цикл “Похищение быка из Куальнге”. Затруднение заключалось в том, что, хотя поэты знали содержание всех эпизодов цикла, они не могли восстановить их последовательность (см. “Как было найдено Похищение быка из Куальнге” в кн.: *Похищение быка из Куальнге* / Изд. подг. Т.А. Михайлова, С.В. Шкунаев. М., 1985. С. 5–6. Так же, при помощи Ойшина и Кайльте “восстанавливает” традиционные предания ирландцев св. Патрик в обширном цикле “Разговор старейших” (*Accalamh na Senórach*).
- 64 См. об этом в его “Исповеди”: *Libri Epistolarum Sancti Patricii Episcopi* / Ed. L. Bieler. Dublin, 1952. I, Confessio §53.
- 65 *A Statute of the Fortieth Year of King Edward III, enacted in a parliament held in Kilkenny, A. D. 1367, before Lionel Duke of Clarence, Lord Lieutenant of*

- Ireland. CELT: Corpus of Electronic Texts: a project of University College. Cork, 1998. P. 17, 4–7.
- 66 Цит. по: *Thurneysen R.* Aus dem irischen Recht IV // ZCP. 1926. N 16. P. 167–230.
- 67 При этом сами тексты, составившие *Senchas Már*, могут быть датированы VII в. и даже более ранним периодом. (См.: *Binchy D.A.* The Pseudo-historical prologue to the *Senchas Már* // *Studia Celtica*. 1975–1976. N 10–11. P. 15. Сам приведенный ниже фрагмент Бинчи датирует концом XI в., замечая, однако, что основой его могли служить значительно более ранние материалы, которые можно отнести к VII в. (*Ibid.* P. 23.)
- Описанный в “Прологе” эпизод неизменно привлекает внимание специалистов — см., например: *Mac Cana P.* The Three Languages and the Three Laws // *Studia Celtica*. 1970. N 5; *Ó Corráin D., Breatnach L., Breen A.* The Laws of the Irish / *Peritia*. 1984. N 3; *McCone K.* Dubthach maccu Lugair and a Matter of Life and Death in the Pseudo-historical Prologue to the *Senchas Már* // *Peritia*. 1986. N 5; *Carey J.* The Two Laws in Dubthach’s Judgement // *CMCS*. 1990. N 19.
- 68 Я намеренно не использую термин “естественное право” в связи с его явными аллюзиями на традицию Возрождения. Сам Бинчи утверждает, что это понятие следует трактовать “скорее в смысле апостола Павла, чем в смысле классического римского права” (“in the Pauline rather than the classical Roman sense” — *Binchy D.A.* The Pseudo-historical prologue... P. 19).
- 69 Перевод слова *gosc* как “традиционной максимы” в данном случае является компромиссом. Этим термином могли обозначаться как юридические максимы, так и поэтические импровизации, а также так называемые “реторики” — фразы, составленные часто из аллитерирующих слов и с трудом поддающиеся переводу, приводившиеся для объяснения имен и названий.
- 70 Можно сравнить это с цитатой из другого трактата, *Di astud chirt 7 dligid* (“Об установлении прав и обязанностей”), где сказано, что закон базируется на трех основаниях — природе, совести и Писании (*aicned 7 cubus 7 screptuir*). См.: *CIH* 240.22, а также: *Ó Corráin D., Breatnach L., Breen A.* *Op. cit.* P. 387.
- 71 Согласно другой версии, это предлагает сам Патрик, смилостивившись над испуганным королем и его людьми. См.: *Binchy D.A.* The Pseudo-historical prologue... P. 18.
- 72 *Ibid.* P. 19.
- 73 Цит. по: *Ó Corráin D., Breatnach L., Breen A.* *Op. cit.* P. 388. Несколько иной вариант перевода этого фрагмента предлагает Кэри (*Carey J.* *Op. cit.* P. 15).
- 74 *Breatnach L.* Canon Law and Secular Law in Early Ireland... (см. выше).
- 75 *Ó Corráin D., Breatnach L., Breen A.* *Op. cit.* P. 398–403.
- 76 *Ibid.* P. 403.
- 77 В своих комментариях к изданному в 1987 г. трактату *Uraicecht na Ríar*

- Л. Братнах дает анализ градации поэтической корпорации на семь рангов в характерном антинативистском ключе, сравнивая *gráda filid* (“ранги поэтов”) и *gráda esnae* (“ранги [церковной] учености”) и находя корреляты этому в ирландской “Книге чисел” (*Liber de numeris*). Основа семичленной классификации видится автором в проекции семичастного деления молитвы *Отче наш*, совпадающей с семью дарами Святого Духа (*Uraicecht na Ríar*. Dublin, 1987. P. 86).
- 78 *McCone K.* Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature. Maynooth, 1990. P. 97. Тенденция отождествлять Патрика и Христа четко прослеживается и в его латинском житии, написанном Муйреху, где эта линия сопоставлений распространяется дальше: король Лозгайре = библейский Ирод, Теварь (королевская резиденция) = Иерусалим и т. д. МакКон в том же ключе отождествляет Дувтаха с Иоанном Крестителем; ср. высказывание о нем Христа: «Что же смотреть ходили вы? пророка ли? (Ср. “право провидцев” — *racht faide* — из Пролога к *Senchas Már*. — О. З.) Да, говорю вам, и больше пророка. <...> Сей есть, о котором написано: вот, Я посылаю Ангела Моего пред лицом Твоим...» (Лк. 7.26–27).
- 79 *Ibid.* P. 104, 105.
- 80 *Ibid.*
- 81 “Столь же очевидные преимущества получают альтернативные заявления, что основные элементы ирландского законодательства, параллели с Ветхим Заветом и тому подобное уже имели место, когда Патрик прибыл в Ирландию, и потребовали лишь минимальной адаптации...” (*McCone K.* Pagan Past... P. 105).
- Это, уже на другом материале, возрождает к жизни тот спорный тезис, что быстрому утверждению христианства в Ирландии способствовало сходство христианской доктрины и религиозных представлений ирландского язычества (в более широком смысле — сходство традиции в целом); согласно такой точке зрения священник на раннем этапе становления локальной Церкви отождествляется с друидом и в итоге замещает его. С этим тезисом прямо или косвенно согласны такие исследователи, как Ф. Леру, прямо утверждающие близость кельтской религии к монотеизму и выдвигающие тезис о необходимости рассматривать имена и функции островных и континентальных кельтских “богов” как различные эпитеты и аспекты некоторого “Верховного существа” (см.: *Le Roux F.* Introduction générale à l’étude de la tradition celtique I. Rennes, 1967). Такой подход имеет предшественников в том числе в лице А. Ван Хамеля (*Hamel A. G. van.* Aspects of Celtic mythology. L., 1934), который, не пытаясь свести кельтскую религию к монотеизму, говорил не о богах, а о “божествах” раннеирландской литературы.
- У современных исследователей см., в частности, тезис Г. Бондаренко: «Есть целый ряд доводов в пользу гипотезы о кельтском “монотеизме”, и один из самых весомых — это быстрое и безболезненное принятие кельтской Ирландией христианства в V в.» (Бондаренко Г. Лабиринт кельтской традиции //

- Гуйонварх К-Ж., Леру Ф. Кельтская цивилизация. М.; СПб., 2001.). На наш взгляд, вышеприведенное утверждение, в связи с крайней скудностью информации о характере религиозных представлений кельтских народов, может отражать скорее личную точку зрения исследователей, чем научно обоснованную позицию. Вопрос о “быстром и безболезненном” принятии христианства в Ирландии также является предметом дискуссий.
- 82 См.: *Carney J. De Scriptoribus Hibernicis // Celtica. 1946. N 1. P. 89.*
- 83 Однако *Scél na Fír Flaithe* в большей степени отражает характерную для школы *Nemed* тенденцию объединения юридической и поэтической традиции; например, утверждается, что обе традиции имеют общее происхождение: “лишь двое из школы (Фениуса Фарсайда. — О. З.) прибыли в Ирландию: поэт Амергин Белоколенный и судья Каи”. *Senchas Már* объясняет разделение специализации поэтов и судей, приводя следующий эпизод:
- «С того времени, как Амергин Белоколенный вынес первое суждение в Ирландии, суд был в руках одних лишь поэтов, до тех пор, пока не произошел “Разговор двух мудрецов” в Эвань Махе, т. е. разговор Ферхертне и Неде, сына Адны, о плаще мудреца, который принадлежал Адне, сыну Утара. Темна была речь, что говорили тогда поэты, и суждение, которое они вынесли, было не понято правителями. Неясно для нас их суждение и их знание, — сказали правители, — и непонятно нам, что они говорят. Ясно, — сказал Конховар (король Ульстера. — О. З.), — пусть же каждый будет иметь свою долю [в суждениях], но только пусть возьмут у них (поэтов. — О. З.) то, что должно. Каждый возьмет свою часть» (СИН 341.39-342.20; см. также: *Carey J. An Edition of the Pseudo-Historical Prologue to the Senchas Már // Ériu. 1994. N 45. P. 1–32.*)
- “Разговор двух мудрецов” (*Immacallam in Dá Thuaraib*) существует в виде отдельного текста, действительно очень сложного по языку и мало понятного по содержанию, и повествует о состязании в мудрости и профессиональной компетенции между двумя поэтами. Показательно, что в приведенном фрагменте хронологически первым судьей в Ирландии назван не Каи, а Амергин. Такое несомненно искусственное разведение поэтической и юридической традиций отражает общую тенденцию *Senchas Már* и дает характерный пример “вторичной” интерпретации (заметим, сам текст “Разговора двух мудрецов” говорит о судьях как самостоятельном ученом сословии).
- 84 *Annala Ulster / Ed. CELT: Corpus of Electronic Texts: University College. Cork, 1998. U887.3.*
- 85 Изд.: V. Hull: *Ériu. 1966. N 26. P. 151–177.*
- 86 *F. Kelly. Op. cit. P. 234.*
- 87 Если не предположить, что речь идет о шуте (*druth*); согласно МакКону, формы дат. падежа *druthaib* и *druidib* в текстах регулярно путали (*McCone. Pagan Past... P. 221*).
- 88 “Суждения о кровавом ложе” отказывают друиду, наравне с разбойником и заклинателем, в праве на полноценную медицинскую помощь: «...ни их достоинство, ни их привилегии, ни их обязанности, ни их прическа (*cend-gelt* = “тонзура” в христианской коннотации) не способствуют тому, чтобы им помочь <...> Ибо Богу более пристало отвергнуть их, нежели помочь им» (*Ériu. 1938. N 12. P. 40–41; ed. D. Binchy*). Трактат “Правило должного поведения” (*Córus Béscnai*) упоминает друидов (в тексте *druthaib*) среди “сынов смерти” (*macaib báis*) — участников пира (*fled*), который дается не “для земного обмена [дарами], не для небесной награды, но принадлежит дьяволу” (СИН 524.18–526.19, пер. — АЛИ, III, р. 7–8).
- 89 См. сноску выше. Слово *neimthes* (вероятно, однокоренное с *nemed*, “почитаемый”) может употребляться в отношении права поэта понижать человека в его социальном статусе, см., например, Глоссарий Кормака (*Corm.*, 149): *ainm nemthiusa dogniat filid im nech atatoing*, “имя *nemthes* (привилегии?), который поэты делают всякому, кто откажет им”. Данное действие, называемое *briamon smetrach*, заключалось в том, что поэт хватал виновного за мочки ушей (*Dictionary of the Irish Language / Ed. E.G. Quin. Dublin, 1990. P. 550*).
- 90 Издан в: *Studies in Early Irish Law. P. 1–75 / Ed. by R. Thurneysen*; АЛИ, III, р. 343–409 (под заголовком “Law of Social Connexions”). См. также: *O’Corrain D. Marriage in Early Ireland // Marriage in Ireland. Dublin, 1985. P. 5–24.*
- 91 См.: *Ériu. 1938. N 12. P. 44*. Интересно, что для обозначения жен “второго ранга” и ниже часто используется термин *adaltrach*, заимствованный из латинск. *adultrix*. Это указывает на то, что данные тексты ни в коей мере не являются архаическими и, если создавались в монастырской среде, подтверждают лояльное отношение к этому явлению.
- 92 См.: *Cáin lánamna*, § 26–33; *The Irish Penitentials. Dublin, 1963. P. 78; АЛИ, III, р. 310.*
- 93 См., например, о подобном отношении к многоженству в *Uraicecht na Ríar* (§6): “...как же поэт получает свой ранг? Не трудно [ответить]: он показывает свои стихи *оллаву*... и *оллав* объявляет ему, чтобы он соответствовал [своему рангу] в его стихах ... и в чистоте тела, чтобы была у него одна жена, ибо [иной человек] губит себя темным сожителем вместо целомудрия [с] одной законными ночами”.
- 94 *Cáin Adomnáin*, §33 // *Anecdota Oxoniensia*, XII. Oxford, 1905.
- 95 См., например: *Thurneysen R. Aus dem irischen Recht V // ZCP. 1930. N 18. P. 386–387; Thesaurus Paleohibernicus*, II. Dublin, 1975. P. 306; *Kelly F. Guide... P. 275–276.*

Н. А. Осминская

ТРАДИЦИЯ УНИВЕРСАЛЬНОГО МУЗЕЯ: КОЛЛЕКЦИОНИРОВАНИЕ КАК МИРОВОЗЗРЕНИЕ

БЕСКОНЕЧНОЕ И НЕОБЪЯТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ

В 1565 г. в МЮНХЕНЕ было опубликовано сочинение, которое положило начало новой науке — музеологии. Называлось оно так: *“Заглавия, или Надписания для Величайшего Театра, охватывающего отдельные материи и исключительные образы всех вещей вселенной, дабы о нем могло быть что-либо верно сказано”*¹. Это был первый в истории человечества проект универсального музея, представляющего собой наглядную модель всего мироздания, Макрокосм — в Микрокосме.

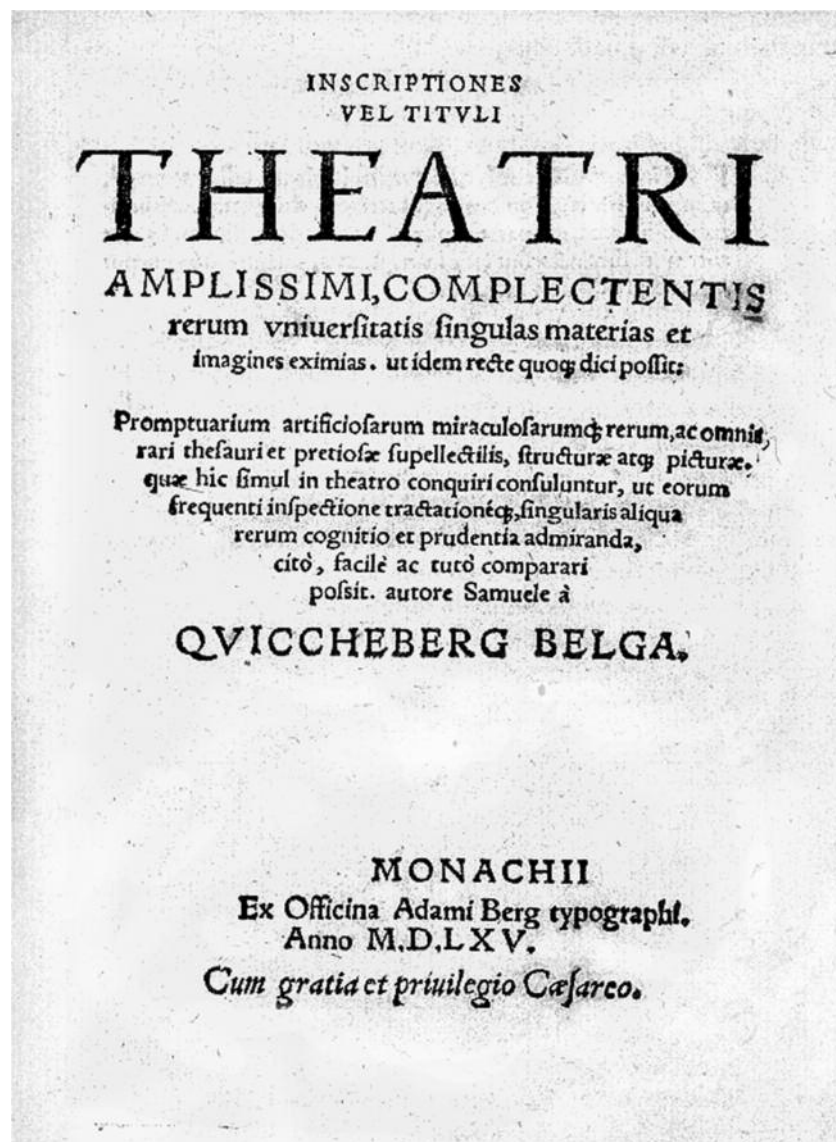
Автор трактата, Самуэль Квишеберг², родился в 1529 г. в Антверпене, детские годы провел с семьей в Генте и Нюрнберге, а восемнадцать лет уехал в Базель, где изучал философию, медицину, филологию и минералогию. Тот факт, что Квишеберг учился в Базельском университете, говорит о многом. В середине XVI в. Базель был крупным научным центром, привлекавшим к себе ученых из Германии, Италии и Франции мощной гуманистической традицией. Здесь работал и в 1536 г. умер Эразм Роттердамский. Здесь жили сподвижники Эразма — издатель Иоганн Амербах (1430—1513), который был предшественником известного издателя сочинений Эразма Иоганна Фробениуса, и сын Иоганна Амербаха Бонифаций Амербах, правовед и, как мы сказали бы сегодня, юрисконсульт многих европейских аристократических домов. Кафедры Базельского университета в период обучения там Квишеберга занимали ученые с громкими именами — гуманист и теолог Иеронимус Вольф, профессор греческого языка, этики и медицины Теодор Цвингер. Многие из базельских интеллектуалов, в первую очередь Теодор Цвингер и сын Бонифация Амербаха Базилиус Амербах, прославились не только своими научными трудами, но и коллекциями³. Сколько именно



Самуэль Квишеберг. 1565

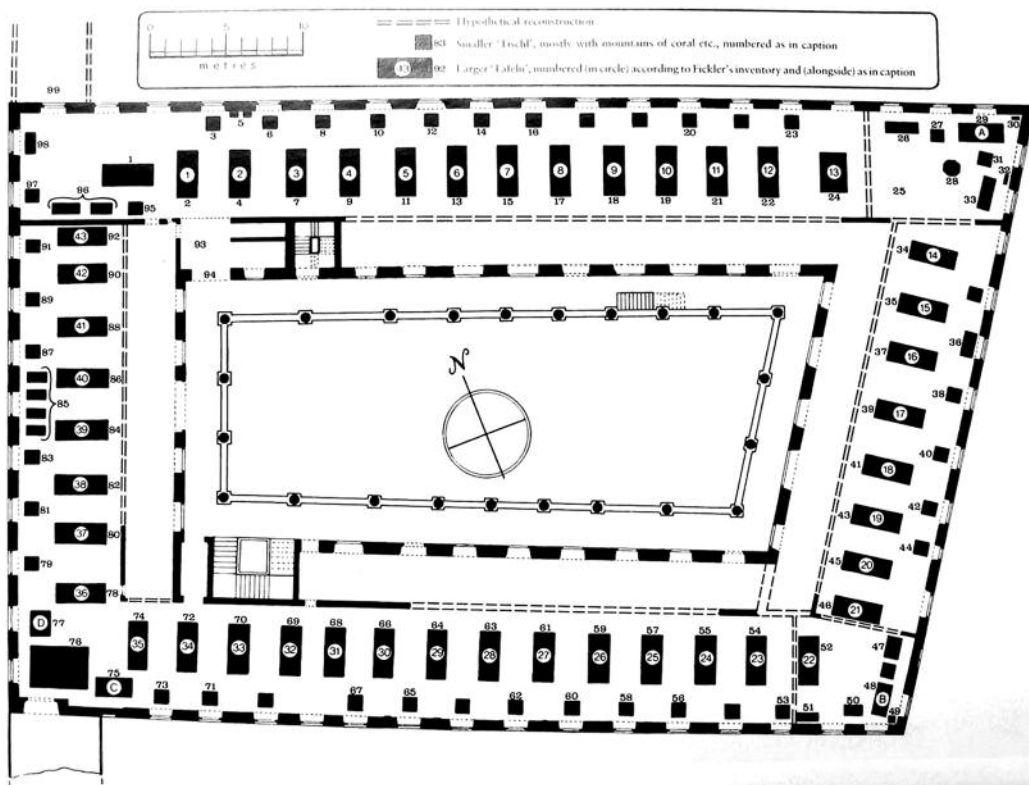
времени провел Квишеберг в Базеле, мы не знаем, но известно, что в 1550 г. он уже находился в Ингольштадте, где продолжал проходить курс наук и, возможно, сам давал уроки. В середине 1550-х годов Квишеберг, по свидетельству современников, состоял на службе у аугсбургского купца и библиофила Ханса Якоба Фюггера. Как можно заключить из документов, в ведении Квишеберга находилась библиотека Фюггера. Знакомство с Фюггером было для Квишеберга судьбоносным и в другом отношении. Именно по его рекомендации Квишеберг был представлен баварскому герцогу Альбрехту V, владельцу знаменитой мюнхенской Кунсткамеры, в то время, правда, еще не имевшей ни постоянного здания, ни строгого порядка в экспозиции. Не позднее 1559 г. Квишеберг получает место при дворе Альбрехта V: в его обязанности как раз и входили классификация и упорядочивание герцогской коллекции⁴. Вероятно, именно тогда, имея перед собой задачу практического устройства мюнхенской Кунсткамеры и библиотеки, Квишеберг приступил к работе над *“Заглавиями”*.

Трактат Квишеберга — первый исторический документ, где под именем Театра Мудрости упоминается мюнхенская Кунстка-



Титульный лист "Заглавий, или Надписаний для Величайшего Театра" Самуэля Квишеберга. Мюнхен, 1565

мера. Однако это не значит, что история ее создания всецело замыкается на фигуре Квишеберга. Начало собранию Альбрехта V было положено еще до того, как Квишеберг приступил к ее реорганизации. По обычаю, перешедшему в Ренессанс из эпохи Средневековья, часть этой аристократической коллекции составляли драгоценности и семейные реликвии. Кроме того, в мюнхенское собрание входили предметы исторического и географического характера (карты, географические атласы, воинские трофеи); религиозные реликвии (предметы из Святой Земли); научные инструменты (телескопы, астролябии, глобусы, часы); этнографические экспонаты ("турецкий" и "индийский" текстиль, "персидское" оружие, предметы из Египта); природные диковины (кораллы, минералы, кристаллические породы, образцы металлов); чучела животных (крокодил), монеты и, разумеется, то, что ныне называется произведениями изящных искусств — скульптуры, вазы, живопись, гравюры, миниатюрные модели крепостей и замков, восковые фигуры. Трудно сказать, имел ли Квишеберг дело со всеми предметами, перечисленными в двух заведаниях Альбрехта V, датированных 1572 и 1578 гг., или же коллекция продолжала пополняться и после издания трактата. Однако основная часть коллекции, несомненно, должна была сложиться уже в середине 1560-х годов. Недаром Квишеберг в своем трактате говорит, что именно у "этого баварского герцога" нашел все то, о чем ранее знал по книгам и что ранее у других коллекционеров видел по отдельности. В 1563 г. для того, чтобы разместить это громадное собрание, герцог начинает строительство отдельно стоящего здания Кунсткамеры. Оно было завершено не ранее 1571 г., через шесть лет после опубликования трактата и спустя четыре года после кончины самого Квишеберга. Неизвестно, соответствовал ли первоначальный вид мюнхенской экспозиции проекту Квишеберга⁵, однако, судя по тексту трактата, даже сам автор не рассматривал свой труд исключительно как частную программу для формирования мюнхенского собрания. Скорее можно сказать так: для Квишеберга мюнхенская коллекция была наиболее подходящим примером идеального Театра Мудрости. Насколько Альбрехт V смог и захотел реализовать замысел Квишеберга — вопрос второстепенный.



План Мюнхенской Кунсткамеры Альбрехта V.
Схематическая реконструкция на конец XV в.

Итак, что же представлял из себя квишеберговский проект? Прежде всего следует прояснить, что вообще во времена Квишеберга понималось под этим словосочетанием — “Театр Мудрости”.

В середине XVI в. слово “Театр” было в большом ходу и имело несколько значений. Прежде всего оно употреблялось в общем для античности, Ренессанса и нашего времени значении “сцены” и “зрительного зала”. Кроме того, в эпоху позднего Ренессанса слово “Театр” часто появляется на книжных переплетах: здесь оно употребляется в том же значении, которое в русском языке XVIII в. имело выражение “Всеобщее обозрение”. За примерами из эпохи Квишеберга далеко ходить не надо. Один из трактатов, изданных Теодором Цвингером, вышел в Базеле в том же году, что и квишеберговские “Заглавия”, и назывался “Театр человеческой жизни”⁶. В этом “Театре” было “собрано все, что может случиться с человеком”⁷. Примеры печатных “Театров” XVI–XVII вв. можно множить до бесконечности. Еще один важный для нашей истории пример — “Театр Памяти” итальянского гуманиста Джулио Камилло Дельминьо. Этот Театр представлял собой деревянную модель реального театра, предназначенную, однако, не для театральных представлений, а для усовершенствования памяти и достижения совершенного знания. Напоминающий обычный витрувианский амфитеатр по форме, но отличный от него по назначению, “Театр Памяти” Джулио Камилло являл собой еще одну вариацию на тему “всеобщего обозрения”.

Примечательно, что при всей популярности слова “театр” среди ученых современников Квишеберг не преминул оговорить многозначность этого понятия. В главе “Отступления или разъяснения по порядку следования заглавий” он приводит примеры употребления слова “театр” и указывает, где это название соответствует своему истинному значению, а где нет. Сначала Квишеберг перечисляет виды архитектурных сооружений, подходящих под это понятие (среди прочего и “баварский театр художественных вещей”), затем упоминает “Музеум Джулио Камилло в виде полукруга”, также в качестве образца верного использования этого слова. В завершение Квишеберг говорит о “метафорическом” именовании “Театрами” тех сочинений, где речь идет

не о наглядном представлении, а о письменном изложении различных сюжетов с целью их запоминания. Упомянутый нами “Театр человеческой жизни” Кондора Ликостениуса и Теодора Цвингера приводится Квишебергом в качестве примера такого рода “метафорического Театра”.

О чем свидетельствует это отступление? О том, что в своей области Квишеберг чувствовал себя первопроходцем. Он не только не назвал ни одной коллекции, которая соответствовала бы выбранному им термину, но даже счел нужным (в другом отступлении) еще раз прояснить смысл, который вкладывал в понятие “Театр”. Вот что он пишет в пояснении к разделу “Географические таблицы и карты”: *“И тут как раз нам выпадает удобный случай объяснить разницу между ТЕАТРОМ (THEATRUM), каковым является наше бесконечное и необъятное учреждение для собирания материалов, предметов, образов, книг и пр., и ХРАНИЛИЩЕМ ИЗОБРАЖЕНИЙ (PROMPTUARIUM IMAGINUM), которое есть как бы часть театра, или музей, или какие-нибудь сундуки, или ящики, содержащие только те листы, что в невероятном количестве оттиснуты с металлических пластин и свалены в одну кучу... там же могут быть и оттиски с деревянных форм, а также нарисованные от руки...”*⁸

Помимо Хранилища Изображений, в “Театре Мудрости” были предусмотрены и другие хранилища, музеи и даже мастерские. В отдельной главе Квишеберг приводит их полный перечень: библиотека⁹, токарная мастерская (включая сами выточенные из различных материалов изделия), фармакоoteca, литейная мастерская (для изготовления монет и проведения алхимических опытов). Все эти помещения представляли собой “как бы части Театра” и предназначались, в отличие от главного помещения, не для созерцания экспонатов, а для практических занятий. В “Театре Мудрости” *vita activa* непосредственно дополняла *vita contemplativa*.

Итак, говорит нам Квишеберг, “Театр Мудрости” — это “бесконечное и необъятное учреждение для собирания материалов, предметов, образов, книг и пр.”. Как явствует из названия трактата, главную свою задачу Квишеберг видел в том, чтобы упоря-

дочить эти “материалы, предметы и образы” согласно “Заглавиям”. Первая часть трактата как раз и представляет собой классифицированный список этих “Заглавий”.

Квишеберг делит все экспонаты Театра на пять разделов. Вот их краткий, адаптированный перечень.

Первый раздел — историко-географический¹⁰. Он включает в себя десять “Заглавий”: 1) священная история; 2) генеалогия основателя театра; 3) портреты основателя театра, его родственников и предков; 4) географические таблицы и карты; 5) изображения городов; 6) военные походы, осады, армии; 7) зрелища, триумфы, праздники, игры; 8) большие изображения животных, в том числе обитающих в землях основателя театра; 9) искусно изготовленные модели зданий; 10) уменьшенные модели машин.

Ко второму классу отнесены различные произведения пространственных искусств. В нем насчитывается 11 “Заглавий”: 1) древние и новые каменные изваяния знаменитых людей, богов и различных животных, а также их фрагменты; 2) ремесленные изделия из различных металлов; 3) искусные изделия различного рода из дерева, камня, драгоценных камней, стекла и прочих материалов; 4) предметы, заслуживающие удивления либо по причине редкости, либо по причине удаленности места или времени; 5) чужеземные вазы различных форм и из различных материалов; 6) всевозможные меры длины и веса, используемые в различных странах; 7) древние и новые монеты; 8) чеканные портретные изображения; 9) символические знаки чеканные, изваянные, гравированные; 10) небольшие золотые медали; 11) отчеканенные медные формы (медали).

В третий класс, представляющий собой собрание природных объектов, также входит 11 “Заглавий”: 1) чудесные и редкие животные, частично или полностью сохранившиеся; 2) изображения животных в металле, гипсе, глине и других материалах; 3) части больших и малых животных; 4) различные скелеты; 5) семена плодов и стручковых растений, корни растений, по преимуществу чужеземные, диковинные и благовонные; 6) травы, ветки, древесная кора, корни и пр.; 7) металлы; 8) драгоценные камни, сапфиры, рубины и пр., как обработанные, так и необработанные; 9) редкостные, но не драгоценные камни, такие

как мрамор, алебастр; 10) краски и красители; 11) вещества земли и воды: различные породы глин и другие образцы почв.

Четвертый класс содержит различные механизмы и инструменты. В нем Квишеберг выделяет также 11 “Заглавий”: 1) музыкальные инструменты; 2) математические инструменты; 3) инструменты и приспособления для письма и рисунка; 4) механизмы для поднятия и передвижения тяжестей; 5) ремесленные и лабораторные инструменты, используемые мастерами; 6) хирургические инструменты; 7) охотничье снаряжение; 8) предметы для устройства игр; 9) чужеземное оружие; 10) чужеземные одежды; 11) редкие старинные одежды.

Наконец, пятый класс представляет собой нечто вроде художественной галереи или, если выражаться точнее, собрание разного рода двухмерных изображений. Десять “Заглавий” этого последнего класса располагаются в следующем порядке: 1) картины, написанные масляными красками; 2) картины, написанные водяными красками; 3) гравюры на меди; 4) таблицы священного и светского содержания: исторические каталоги и хронологии, в том числе рамические и прочие таблицы, а также классификация отдельных наук и их главные разделы; 5) всеобщая генеалогия; 6) портреты знаменитых и выдающихся мужей; 7) гербы знатных домов; 8) ковры и шпалеры; 9) изречения и гномы, как священного, так и морального содержания, начертанные по всему Театру; 10) репозитории для хранения отдельных вещей: шкафы, сундуки, ящики.

Таковы, в кратком изложении, общие очертания квишеберговского “Театра Мудрости”. По существу, задача Квишеберга сводилась к отбору и классификации. Однако классификация, предложенная Квишебергом для универсального музея, столь непохожа на современную иерархию наук, что может показаться сумбурной, придуманной ad hoc, если только не усмотреть за ней совсем иную, незнакомую нам логику.

“НУЖНО ЛИШЬ ОТЫСКАТЬ ТЕ ИСТОЧНИКИ ЗНАНИЙ...”

Квишеберг адресует свой труд предельно широкой аудитории. Он обращается равно к могущественной знати, располагающей достаточными средствами для создания универсалистских кол-

лекций, и к представителям среднего сословия — ученым и горожанам. Более того, в разделе “Наставление, или Совет, а также отступления Самуэля Квишеберга о театре всех вещей” автор в первых же строках замечает, что все эти классы вещей приводятся им не потому, что будто бы следует собрать все целиком. *“Пусть каждый, — пишет он, — выбирает для себя лишь те из предметов, что хочет, или те отдельные, что может”*. Чуть далее Квишеберг еще отчетливее разъясняет цель своего труда. Он, оказывается, вообще не предполагает, что найдется такой человек, который располагал бы достаточным временем для собирания всего, что могло бы до бесконечности расширить перечисленные им рубрики. *“Но, подобно Цицерону, хочу, чтобы совершенный оратор посредством человеческих размышлений вместил в перечислении весь этот универсум”*, — пишет Квишеберг, — *“в коих (размышлениях. — Н. О.) люди оценивают значительность познания всех вещей и в других обстоятельствах вновь побуждаются к восприятию и постижению вещей умом... Ибо полагаю, что ничье красноречие не в состоянии высказать, сколько благоразумия, нужного для управления государством, как в гражданских и военных, так и в церковных и научных делах, можно извлечь из наблюдения и изучения образов и вещей, которым мы даем заглавия. Поистине нет под небесами такой дисциплины, такого учения или упражнения, которое бы не черпало свой материал непосредственно из этого оглавления... Следовательно, было бы достойно божественного ума все это всесторонне охватить и упорядочить, чтобы представленное в последовательном и сокращенном виде это множество вещей могло бы вместиться в мысль каждого, кто не неотесан, и вот обо всем этом мы не отказываемся дать наш совет”*¹¹.

Так начинается глава под названием “Наставления, или Совет, или отступления Самуэля Квишеберга о театре всех вещей”. Она имеет для нас важное значение, поскольку нигде больше автор “Заглавий” не вдается в гносеологические основания своего замысла. Не в пример Цвингеру и Ликостению, он оставляет в стороне рассуждения в том духе, что все, принадлежащее сфере природы или искусств, может быть познано из своих причин.

Однако только что процитированный нами отрывок, похоже, может прояснить идею Квишеберговского Театра Мудрости. И тут первостепенное значение имеет упоминание Цицерона, любимого философа рационалистически настроенных гуманистов середины XVI в.

Прежде всего бросается в глаза аналогия между энциклопедическим проектом нидерландского врача и рассуждениями Цицерона, в которых говорится о пользе общего образования для оратора и утверждается необходимость овладения некой единой наукой: *“Была некая единая наука, объемлющая все предметы, какие достойны человека просвещенного и стремящегося к государственной деятельности, и все, кто ее усваивал, если они обладали даром слова и соответственными природными данными, оказывались выдающимися ораторами”*¹². В том же сочинении “Об ораторе”, главном средневековом и ренессансном источнике по искусству античного красноречия, Цицерон говорит и о средствах достижения всеобщего знания: *“И ничего, как я уже говорил, тратить на изучение всех этих предметов всю нашу жизнь, а нужно лишь отыскать те источники знаний, из которых сможем черпать всякий раз ровно столько, сколько нужно, и тогда, когда нужно: глупому человеку и всей жизни на это будет мало, а умный отыщет их очень быстро. Ибо ни люди не одарены от природы настолько острой проницательностью, чтобы без всяких указаний добраться до наших сложных предметов, ни предметы эти, однако, не настолько темны, чтобы человек, обладающий острым умом, их не постиг, если только он до них добрался. А когда оратор сможет по всему этому безграничному полю свободно бродить, чувствуя, что, где бы он не находился, он находится в своих владениях, тогда он легко сможет найти себе любое убранство и любое украшение для жизни”*¹³. Как это похоже на квишеберговские слова о преимуществах сокращенного и последовательного обозрения всех вещей!¹⁴

Впрочем, сегодня, с высоты трехвековой традиции европейского энциклопедизма, следует помнить, что во времена Квишеберга парадигма всеобъемлющей науки весьма и весьма отлича-

лась от энциклопедических проектов Лейбница или французских просветителей. Понятие “энциклопедия” (или на греческий манер “*κυκλοπαίδεια*”), которое было популярно в гуманистической среде с конца XV в., обозначало не столько гигантский компендиум всех знаний, сколько строгую упорядоченность различных наук по отношению друг к другу¹⁵. К началу XVI в. существовало три основные классификации наук. Восходящая к софистам и Платону латинская система “свободных искусств” предполагала двучастное деление на Тривиум (грамматика, риторика, диалектика) и Квадривиум (арифметика, геометрия, астрономия и музыка). “Аристотелевская” модель строилась на делении философии на теоретическую (физика, математика, первая философия), практическую (этика, политика, экономика) и поэтическую философию. Наконец, стойко-неоплатоническая система знаний состояла из логики, этики и физики. Все сочинения, вышедшие в свет в первой половине XVI в. под названием “*Encyclopaedia*”, как раз и представляли собой различные попытки реформировать эти модели классификации знания.

О том, что Самуэль Квишеберг был знаком со многими начинаниями в этой области, свидетельствует хотя бы тот факт, что в пятый раздел своих “Заглавий” он помещает “рамические таблицы, а также основные главы и части отдельных наук”. Эти “рамические таблицы” — не что иное, как диалектические схемы общих и частных свойств предметов, изобретенные знаменитым французским реформатором педагогических методов Петром Рамусом (1515–1572). В середине XVI в. эти таблицы наделали большой шум в гуманистической (преимущественно протестантской) системе образования, так как предлагали новую мнемоническую технику, отличную от системы “мест и образов”, известной из античных источников и считавшейся тогда классической. Трудно сказать, был ли Квишеберг поклонником рамического искусства памяти, однако примечательно уже то, что гуманистические дебаты вокруг методов образования и классификации наук в “Театре Мудрости” сами, в свою очередь, становятся предметом классификации!

В контексте энциклопедических поисков середины XVI в. ссылка Квишеберга на авторитет Цицерона указывает еще на

один важный и гораздо менее очевидный аспект его замысла — на риторическую подоплеку квишеберговского проекта. Напомним, что сверхзадача трактата сводилась не к руководству по созданию всеохватного собрания вещей Универсума, а к научению, как о нем следует говорить. В прямой зависимости от *“наблюдения и изучения образов и вещей”* оказываются не только *“благоразумие”*, не только способность *“воспринимать и постигать умом все вещи”*, но и красноречие. Умение соотносить слова и вещи предстает вернейшим залогом мудрости.

Намек Квишеберга на связь мудрости с красноречием опять-таки возвращает нас к спорам вокруг новой классификации наук. Оказывается, и тут автор *“Заглавий”* был не одинок. В 1553 г. в Парме и в Базеле вышел трактат итальянского гуманиста Марио Ниццолио (Marius Nizolius) под названием *“Четыре книги об истинных началах и истинном порядке философствования против лжефилософов”*¹⁶. Главная идея Ниццолио состояла в рассмотрении Философии (или Мудрости) и Риторике как двух главных частей *“всего круга наук”*: *“И вот, согласно авторитету древних и свидетельству Цицерона, мы утверждаем, что Философия и Риторика являются не двумя отдельными умениями, но одним и тем же... ибо ни Философия без помощи слов, ни Риторика без подкрепления действительностью не может быть совершенной”*¹⁷. Ниццолио выступал против перипатетического отделения риторики от логики, а логики — от философии. Он делит все науки на три комплекса: *“Физика, или Натуральная философия”*, *“Политика, или Гражданская философия”* и *“Риторика”* (или *“Логика”*, или *“Красноречие”*). Первые две группы принадлежат *“Философии, или мудрости”* (*“Philosophie sive sapientia”*), а все три вместе составляют *“Всеобщую науку, или Энциклопедию”* (*Circulus doctrinarum omnium*)¹⁸. По этим трем группам распределялись и все остальные науки. К физике относились теология, метеорология, география и все *“прочие естественнонаучные дисциплины”*. К политике — этика, экономика, гражданское право и *“другие искусства, применяемые в государстве”*. Логике были соподчинены грамматика, риторика, поэтика и история. Ко всем трем группам сразу относились такие науки, как медицина и архитектура, а также те,

что составляли классический квадравиум — арифметика, геометрия, астрономия и музыка.

Не станем утверждать, что Квишеберг в своем *“Театре мудрости”* воплотил какую-нибудь из современных ему классификаций научного знания, скажем, модель Ниццолио. Однако близость квишеберговского *“Театра Мудрости”* энциклопедическому проекту итальянского гуманиста заключается в том, что и Квишеберг, и Ниццолио рассматривают философию (естественнонаучное знание вкупе с практической философией) и риторику (логику) как две стороны одной медали. Правда, в отличие от Ниццолио, Квишеберг визуализировал свою *“Энциклопедию”*: природа и общество предстали у него как экспонаты *“Театра Мудрости”*, а Риторика приняла вид *“Заголовков, или Надписаний для Величайшего Театра”*. Что же касается классификации заголовков, то и тут, как мы увидим далее, Квишеберг придерживался неких общих для своего времени принципов.

NATURALIA, ARTIFICIALIA, SCIENTIFICA

В середине XVI в. Мюнхен был далеко не единственной частью Европы, над которой витала утопия достижения *“всеобъемлющего мудрости”*, а мюнхенская Кунсткамера — далеко не единственной попыткой создать *“бесконечное и необъятное учреждение для собирания материалов, предметов, образов, книг и пр.”*. Подобные коллекции во второй половине XVI в. росли, как грибы после дождя. Самыми знаменитыми из них были, помимо мюнхенской Кунсткамеры Альбрехта V, коллекции императора Священной Римской империи Рудольфа II в Праге и эрцгерцога Фердинанда II в замке Амбраз. Не только владельцы особые, но и ученые и даже просто образованные горожане стремились обзавестись личными собраниями художественных и природных редкостей. Так что руководство Квишеберга по практическому устройству музеев и хранилищ, думается, пользовалось у современников популярностью. Со временем писать наставления по искусству коллекционирования принялись и другие авторы. Уже в 1578 г. в Дрездене вышло сочинение некоего Кальтемаркта *“Размышления о том, как наилучшим образом*

устроить Кунсткамеру”¹⁹. Музеологические трактаты и различные проекты “универсальных музеев” создавались и на протяжении всего XVII в. Во второй половине XVII столетия ординарным профессором медицины доктором Михаелем Бернардом Валентини был написан трактат *“Музей Музеев, или всеобъемлющее обозрение редких природных материй...”*, изданный двумя томами в 1704–1714 гг. во Франкфурте²⁰. Формально это начинание тоже было увязано с конкретным собранием — коллекцией кассельского ландграфа. К основному тексту “Museum Musearum...” были присовокуплены так называемые “Нескороспелые размышления о Кунсткамерах и Кабинетах естественной истории”, впервые вышедшие отдельным изданием в Киле в 1674 г. под инициалами D.V.M.D. Помимо теории коллекционирования, этот текст включал в себя всю историю собирательства, от царя Соломона до современных автору титулованных коллекционеров²¹.

Что означала на практике ориентация на универсалистскую модель коллекционирования? Прежде всего универсалистская направленность проявлялась в том, что коллекции второй половины XVI–XVII вв. непременно вбирали в себя два класса вещей: творения природы (*naturalia*) и творения человека (*artificialia*). Как мы видели, у Квишеберга все природные экспонаты — животные, скелеты, семена и корни растений, металлы, камни, краски — отнесены к третьему классу (*Classis tertia*), а все создания человеческих рук, как художественного, так и исторического характера, распределены между первым, вторым, четвертым и пятым разделами. Еще яснее принцип совмещения *naturalia* и *artificialia* в одном собрании просматривается в пражской коллекции Рудольфа II. Складывавшаяся на протяжении двадцати с лишним лет²², она славилась редкими растениями и экзотическими животными, сказочной красоты птицами, всевозможными образцами металлов, руд и драгоценных камней, этнографическими редкостями. Были в ней и излюбленные в эпоху Ренессанса чудесные механизмы, вроде музыкальных шкатулок и механических птиц. Отдельную группу составлял научный инвентарь — астролябии, механические и солнечные часы, компасы и прочие инструменты естественнонаучного исследования. Все

эти разнообразные предметы были размещены в четырех сводчатых помещениях. Первые три комнаты образовывали переднюю Кунсткамеру, а большая квадратная зала около 33 метров в длину представляла собой основное помещение Кунсткамеры²³. Примечательно, что каждая комната имела свои инвентарные описи, которые сегодня ясно дают понять, что при всей своей масштабности и разнообразии коллекция Рудольфа была строго упорядочена. За каждым из предметов было закреплено определенное место — или в одном из 37 шкафов, или на стоящих в центре столов, или на стенах Кунсткамеры. При такой структурированности пространства соседство природных экспонатов с антиками, механизмами и прочими ремесленными произведениями не может не броситься в глаза. Тем более что под произведения живописи у Рудольфа была отведена особое помещение — Испанская комната, служившая ему картинной галереей и имевшая отдельную опись.

Членение коллекций на два основополагающих раздела, *naturalia* и *artificialia*, — базовый принцип “универсалистских” коллекций раннего Нового времени. Он полностью соответствует представлению о соотносительности Макрокосма и Микрокосма и интуиции центрального положения человека в мироздании. Действительно, согласно этой логике, экспонаты первого раздела представляют бесконечные вариации творческих возможностей природы, а экспонаты второго демонстрируют творческую деятельность человека. Скомпонованная по такому плану коллекция должна была служить наглядным воплощением учения о Макро- и Микрокосме с его основополагающим представлением о сопричастности человека если не самому акту творения мира, то, во всяком случае, процессу бесконечного разворачивания творения в мире, — сопричастности, которая реализуется в актах художественного творчества и научного познания. Еще одним звеном в этой системе, имеющим, однако, промежуточное положение и потому не всегда выделяемым в отдельный раздел, являлся класс инструментов естественнонаучного исследования — *scientifica*. В проекте Квишеберга этот раздел как раз четко артикулирован. Различного рода инструменты — музыкальные, хирургические и ремесленные — составляли, как мы помним, четвертый

класс его “Заглавий” (*Quarta classis*). Подобная группа предметов была выделена и в рудольфинской коллекции. К ней относились различные приборы для измерения пространства и времени, часы, автоматы и даже игрушки для взрослых²⁴.

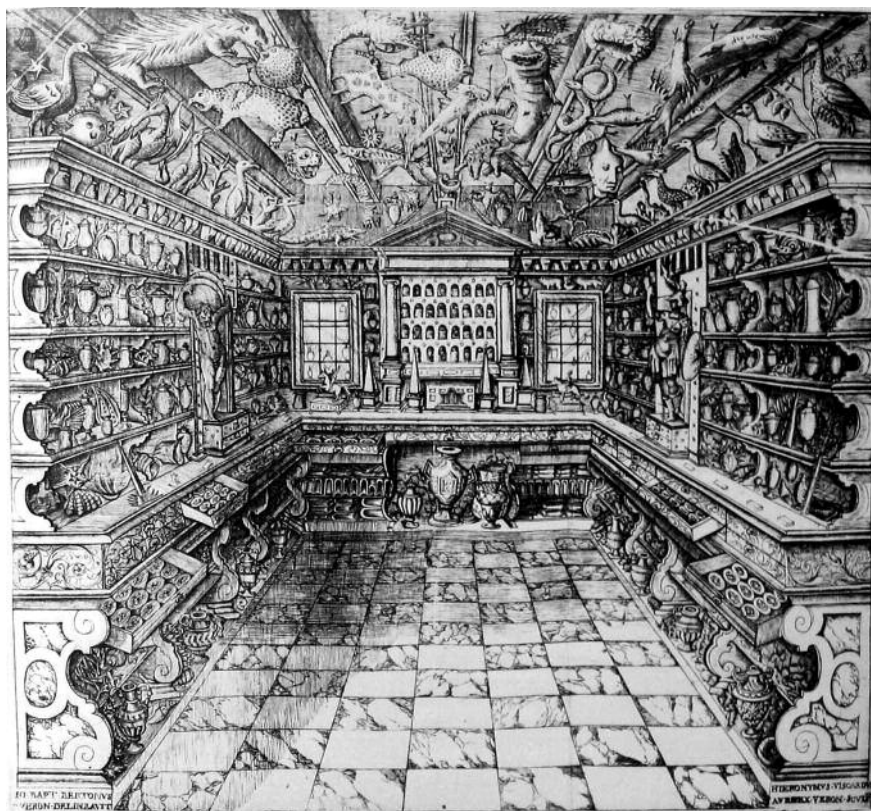
Совместное размещение *naturalia* и *artificialia* в рамках одной коллекции указывало не только на человеческую способность к познанию природы, но и на его умение обработать и усовершенствовать грубый природный материал, т. е. на конкуренцию человека с природой. Именно поэтому к разряду *artificialia* обычно относились не столько произведения изобразительного искусства, сколько ремесленные изделия из камня, стекла или металла — бронзовые статуэтки, вазы из алебаstra, геммы, ювелирные изделия. Не случайно в некоторых собраниях (например, в коллекции эрцгерцога Фердинанда II в замке Амбраз) предметы распределялись по шкафам согласно материалам: изделия из золота образовывали одну группу, из серебра — вторую, из бронзы — третью и т. д.²⁵ Подобный принцип классификации был подкреплен теоретически. Он восходил к “Естественной Истории” Плиния, где утверждалась взаимосвязь между характером произведения искусства и материалом, из которого оно изготовлено²⁶.

Для гуманистов соседство *naturalia* и *artificialia* имело и еще один аспект — теологический. Максимально полная коллекция естественной истории должна была символизировать полноту мира до грехопадения. Не случайно многие коллекции такого рода (особенно в Италии) располагались на открытом воздухе и включали в себя ботанические сады, оранжереи и питомники. В таком контексте кабинеты естественной истории вкупе с *artificialia* приобретали чуть ли не искупительный смысл: они изображали мир преображенным, возвращенным в первоначальное райское состояние посредством человеческого разума и умений²⁷.

Не стоит, впрочем, полагать, что все коллекции, ориентированные на идеал “универсального музея”, были похожи друг на друга. Напротив, как различались между собой проекты новой классификации научного знания, так отличались друг от друга и энциклопедические собрания второй половины XVI — первой половины XVII в. Они различались по всем параметрам: по масштабам, целям, содержанию и устройству экспозиции.

Конечно, прежде всего на общий вид и состав коллекции оказывало влияние социальное положение владельца. В эпоху позднего Ренессанса многие аристократические особы стремились обзавестись собственным “универсальным музеем”. Для них это был в первую очередь знак политического могущества. Наиболее ясно этот подтекст прочитывается в *studiolo* Франческо I Медичи во Флоренции. Это была небольшая расписанная фресками комната без окон с многочисленными шкафчиками, в которых хранились различные экспонаты. Своеобразие *studiolo* состояло в том, что согласно программе, созданной итальянским гуманистом Виченцо Боргини в 1570-х годах, двери этих шкафчиков были постоянно закрыты, так что экспонаты оставались невидимыми, а на содержимое ящиков указывало только декоративное убранство *studiolo*, имевшее сугубо символический характер. Свободно ориентироваться в *studiolo* мог только тот, кто был посвящен в сложную систему символических кодов²⁸. Собственно, в *studiolo* и не могло быть посторонних. Это место предназначалось лично для Франческо I Медичи. Здесь, в центре миниатюрной модели Универсума, герцог провозглашал свое символическое господство над природой и искусствами.

Символом власти служило и легендарное пражское собрание Императора Священной Римской империи Рудольфа II. На рубеже XVI—XVII вв. оно было одним из самых значительных в Европе. Как известно, Рудольф не скупился на то, чтобы рассылать своих агентов по всей Европе и пополнять свою коллекцию всевозможными раритетами. Однако, в отличие от *studiolo* Медичи, у коллекции Рудольфа была не только символическая, но и прикладная функция. Кунсткамера стала для “Сатурнического короля” излюбленным местом размышлений о тайнах природы и научных занятий. Поклонник герметических наук и свободных искусств, покровитель Кеплера и Джордано Бруно, Рудольф, как известно, был одержим поисками философского камня. Поэтому *naturalia* и *artificialia*, составлявшие его коллекцию, оценивались и изучались прежде всего с точки зрения их магической силы. Разумеется, в Кунсткамере Рудольфа, как и в *studiolo* Медичи, не предусматривалась возможность публичных посещений. Там, где совершались чудодейства по раскрытию тайн



Музей Франческо Калкеолари в Вероне.
Из каталога 1622 г.



Музей Феррате Императо в Неаполе.
Из каталога 1599 г.

природы и обретению власти над ней, не должно было быть посторонних.

Иную картины представляли собой научные собрания позднего Ренессанса. В середине XVI в. многие ученые создавали свои домашние музеи, сообразуясь скорее с дидактическими и научно-экспериментальными, нежели с представительскими задачами. Самыми известными коллекциями такого рода были собрание Франческо Калкеолари в Вероне, собрание Улиссе Альдрованди в Болонье, “Металлотка” Микеле Меркати в Риме и коллекция Ферранте Императо в Неаполе. Эти собрания, хотя и включали в себя преимущественно *naturalia* (растения, минералы и фрагменты животных), однако также ориентировались на универсалистскую модель музея. Эта ориентация сказывалась не столько в полноте и разнообразии собраний, сколько в том повышенном внимании, которое уделялось вопросам систематизации и каталогизации коллекций. Особенно прославился на этом поприще профессор натуральной философии Болонского университета и директор болонского же ботанического сада Улиссе Альдрованди. В 1595 г. в его собрании насчитывалось 11 000 животных, растений и минералов, еще 7 000 растений составляли 15-томный гербарий. Кроме того, в коллекции Альдрованди находилось около 8 000 рисунков и 14 шкафов ксилографий с изображениями тех природных объектов, которые не могли быть наглядно представлены в собрании²⁹. Сохранилось свидетельство о том, что Альдрованди каждый день добавлял к своей коллекции по новому предмету, так что порядок и контекст экспонатов каждый день менялся³⁰. Собрания ученых, в отличие от аристократических музеев, не были закрыты для широкой публики. Здесь проводились лабораторные опыты, а иногда и занятия со студентами. Сюда приезжали ученые и коллекционеры из других городов и стран³¹, и не исключено, что в ту эпоху именно музеи служили излюбленным местом проведения научных дискуссий о методах познания природы.

ПАНСОФИЯ, ИЛИ ЖИВОЕ ОТРАЖЕНИЕ МИРА

Как видим, идея “универсального музея”, воспроизводящего в уменьшенной модели устройство мироздания, была созвучна

самым разным культурным и интеллектуальным поискам раннего Нового времени. Претворению в жизнь этого проекта отдали дань и владетельные особы, для которых музей был компенсацией нереализованного стремления к мировому господству, и сторонники герметизма, рассматривавшие свои коллекции как источник магической силы, и ученые-естествоиспытатели, для которых коллекционирование было неизбежным следствием их поисков “единой науки”. Неудивительно, что идея “универсального музея”, породившая не только ряд реальных коллекций, но и новую науку музеологию, нашла отражение в крупных философских проектах, созданных на рубеже XVI–XVII вв.

Наиболее яркие примеры тому мы находим в так называемой эмпирической философии Нового времени.

В 1590-х годах вышла в свет “Новая Атлантида” Фрэнсиса Бэкона, сочинение, которое артикулировало фундаментальные идеи Энциклопедизма — систематичность научного знания, всеохватную эрудицию и ее дидактическое значение. Главной темой “Новой Атлантиды” была мысль об овладении методом (как в области научных исследований, так и в сфере ремесла) как тайным знанием, позволяющем человеку (“посвященному”) подчинить природу своей воле. В долгом перечислении “Домов” (или, скорее, “Храмов” — в оригинале “*Domus*”) Механики, Оптики, Стекла, Минералов, Медицины и других видов науки и ремесел, т. е. таких “Храмов”, где эксперимент выступает в роли священнодействия, Бэкон упоминает среди прочих “*две галереи, просторные и великолепные*”. “*В одной из них в строгом порядке расположены образцы всевозможных редкостей и выдающихся изобретений, в другой же — статуи изобретателей с обозначением их имен...*”³²

Аналогичные рассуждения содержатся и в других произведениях Бэкона. В одном из своих малых сочинений 1594 г. Бэкон еще подробнее описывает, как должно быть обустроено место для философских занятий. Вот что он советует своему воображаемому собеседнику: “*Прежде всего, вашей мудрости может содействовать собрание самой совершенной и обширной библиотеки, в которой собрано все, что ум человека когда-либо прежде запечатлел в достойных книгах. Во-вторых, про-*

сторный и чудесный сад, где может быть посажено и заботливо выращено все, что только растет под солнцем в различных климатах или на почве различного рода, как творения дикой природы, так и выведенные человеком: в этом саду должно иметь загоны для всех редких животных и клетки для всех редких птиц, и еще к нему должно примыкать два пруда, один — с пресной водой, другой — с соленой, для наслаждения разнообразием рыб. И таким образом вы можете иметь в личном распоряжении уменьшенную модель всей вселенной. В-третьих, красивый и просторный кабинет, где в строгом порядке должно быть размещено все редкое по материалу, форме или способу движения, что ни сделано рукой человека посредством изящных или механических искусств, все что ни произведено им уникального, особого и хитроумного, все, сотворенное Природой для жизни и способное сохраняться. В-четвертых, мастерская, так оборудованная ступами, инструментами, горнами и сосудами, как подобает дворцу, предназначенному для получения философского камня”³³.

После знакомства с “Театром мудрости” Квишеберга, собраниями Рудольфа II в Праге или Улиссе Альдрованди в Болонье в этом пассаже в первую очередь удивляет совершеннейшая неоригинальность Бэкона. В его наброске идеального места для философских занятий узнаются все особенности квишеберговского “Театра Мудрости”: совмещение в одном пространстве artificialia и naturalia, наличие библиотеки, обустройство мастерской для экспериментов. Разница между проектами заключается разве что в том, что Квишеберг предлагал заменить различные произведения природы (животных, растения, рыб) либо их изображениями, либо их фрагментами, в то время как Бэкон, согласно уже известной нам итальянской традиции, считал возможным создать миниатюрную модель живой природы в пределах ботанического сада. Не менее характерным для практики энциклопедического коллекционирования второй половины XVI в. является и конечная цель бэконовского замысла — “поиски философского камня”. Экспериментальный пафос новоевропейской науки питался ничем иным, как оккультными утопиями.

В более рафинированной форме традиция “универсального музея” отразилась в учении чешского философа-энциклопедиста Яна Коменского. Основные принципы универсалистских собраний — энциклопедический охват, строгий отбор и систематическая упорядоченность экспонатов, наглядный характер репрезентации, наконец, научно-экспериментальные и дидактические функции коллекций — как нельзя лучше соответствуют его идее составления единой книги “всеобъемлющей мудрости”, “которая заменяла бы собой все сокровищницы всеобщего образования”, в которой “вещи представлены... в непрерывной, ясной и четкой взаимозависимости, все выводится из собственных корней, из своего собственного существа, и каждая вещь оказывается тою самою, как она названа, и представляется именно так, как она есть на самом деле”³⁴. И что такое квишеберговский “Театр Мудрости”, как не “живое отражение мира — отражение, где все было бы одно с другим связано, друг друга поддерживало, было бы друг для друга плодотворно”³⁵, т. е. именно то, что Ян Коменский называл “Пансофией”!

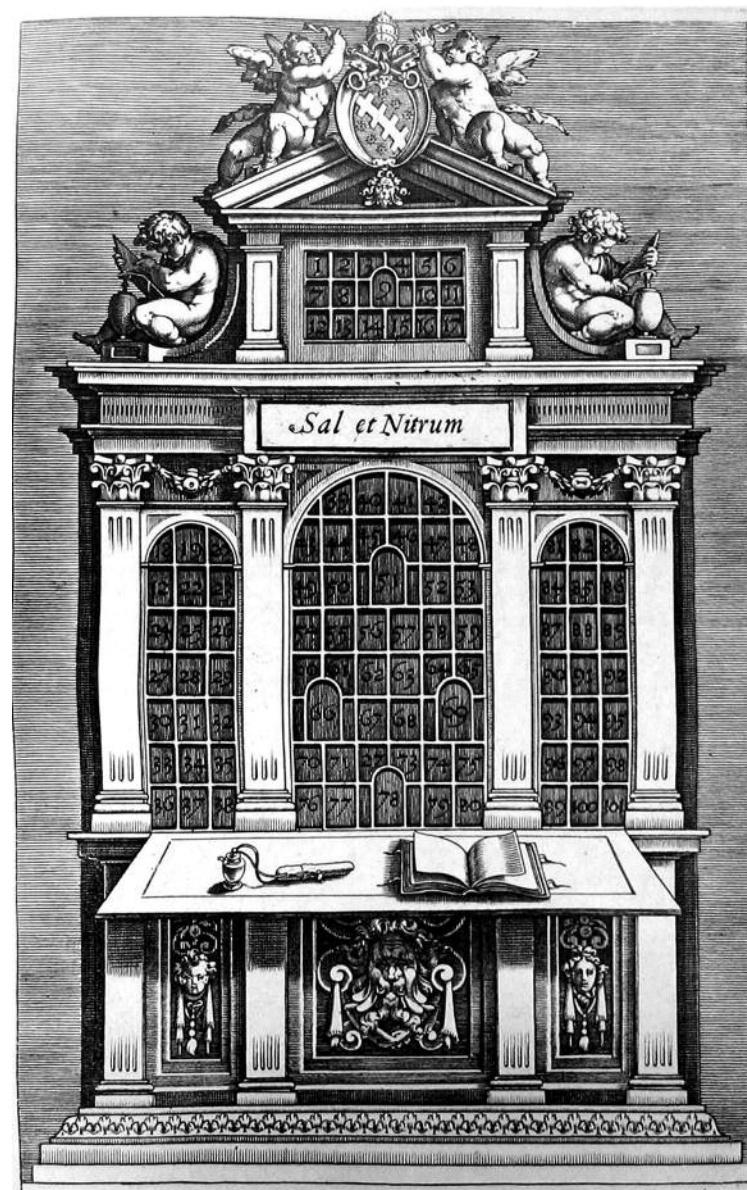
Одним из фундаментальных положений пансофической утопии была убежденность в том, что мир в принципе познаваем, причем познаваем именно таким, как он есть на самом деле: “...сколь ни бесчисленными представляются вещи по своему множеству, сколь ни несоизмеримыми по своей различной величине, сколь ни таинственными по сокрытой в глубине своей истинной сущности, — все они ниже человека, все они подчинены его уму. Ибо все вещи созданы ради человека, но ниже его по достоинству... лишь одно есть действительно слишком великое, величие чего неисследимо (Пс. 144, 3). Остальное же все сотворено по числу, мере и весу (Прем. 11, 21; Ис. 40, 12), и нужно поэтому все исчислять, измерять и взвешивать, пока глазам нашим не откроется всеобщая гармония”³⁶.

Связь универсалистских музеев с пансофическими проектами XVI–XVII вв. тем более прочна, что наглядность, демонстративность является одним из основных принципов пансофической модели познания. Если согласно Декарту познание Универсума и Бога может быть достигнуто сугубо рациональным методом, то

для сторонников пансофического учения отвлечение процесса познания от чувственной природы человека немислимо. Согласно Теореме LIX “Вселенского совета об исправлении человеческих дел” Коменского, “...если чувственное восприятие повреждено, вещи не предстают перед разумом так, как должно...”. Согласно “Пансофии” того же Коменского, поскольку “сами... вещи не могут напечатлеваться на чувствах иначе, чем так, как они есть...”, то для того, чтобы достигнуть абсолютного знания, необходимо “предоставлять все на личное рассматривание и на чувствительное восприятие (видимое — на восприятие зрением, объекты вкуса — на восприятие вкусом, осязаемое — на восприятие осязанием и т. д.)”.

Итак, если Коменский и говорил буквально о книге, которая “заменяла бы все сокровищницы всеобщего образования”, то эта книга должна была предоставлять поле действия чувственной природе человека, без которой совершенное познание невозможно. Следовательно, такая книга должна была по необходимости включать в себя не только имена и отвлеченные понятия, но и “сами по себе вещи”. Это означает, что под пансофическим методом познания Коменский подразумевал также и коллекционерскую практику собрания воедино и классификации “всех вещей мира”. Таким образом, практика коллекционирования, условно названная нами традицией “универсального музея”, оказывается не просто отражением энциклопедических и оккультных устремлений эпохи, но встраивается в контекст философских поисков того времени.

Собственно говоря, главной проблемой, с которой столкнулись апологеты “Пансофии”, была проблема классификации, т. е. создания такой метаструктуры, в которой “все... обусловлено самой неизменной и внутренне связанной истинной сущностью вещей. Все это, однако, в сжатом виде... Все — в доступной форме... И все — в его внутренней целостности и обоснованности, через непрерывную причинно-следственную связь...” Та же проблема была и главной интригой музеологических проектов, где “все вещи мира” сводились воедино и сгруппировывались в соответствии с природным порядком. Ставя перед собой задачу репрезентировать общий порядок Универсума



“Металлотека” Микеле Меркати в Ватикане.
Из каталога 1719 г.

посредством единичных вещей, теоретики коллекционерской деятельности обратились к одному из самых фундаментальных философских вопросов — проблеме общего и единичного.

В самом деле, благие пожелания насчет того, чтобы из реальных вещей сформировать “живое отражение мира — отражение, где все было бы одно с другим связано, друг друга поддерживало, было бы друг для друга плодотворно”, наталкиваются на непреодолимые трудности, когда нужно, во-первых, произвести беспредпосылочный отбор этих вещей и, во-вторых, посредством единичностей представить родо-видовые отношения и внутреннюю структурированность всеобщего. Музеологи XVI—XVII вв. предложили свое решение этой проблемы. Собрание единичностей должно представлять собой область чувственного познания, а каталог музея — классифицировать эти вещи и описывать общий порядок мироздания, так чтобы был соблюден порядок “восхождения через все видимые вещи” к умозрительным понятиям и, наконец, “к невидимой вершине всего”.

Именно по такому принципу была построена знаменитая “Metallotheca” Микеле Меркати, физика-экспериментатора и директора ботанического сада при ватиканском дворе. Сформированная им в 1570-х годах коллекция минералов дополнялась фундаментальным каталогом, изданным, правда, лишь в начале XVIII в. В отличие от простой инвентарной описи, каталог Металлотеки Меркати не был второстепенным приложением к его коллекции, но являлся неотъемлемой частью всего проекта, где каждой “res singularia” соответствовало определенное место в умозрительной картине Универсума³⁷.

“ПОРЯДОК В КАБИНЕТЕ НЕ МОЖЕТ БЫТЬ ТАКИМ ЖЕ,
КАК У ПРИРОДЫ...”

Прошло всего сто — сто пятьдесят лет, и в Европе, где еще сохранились многие подобные коллекции и продолжали издаваться их каталоги, идея “универсального музея” уже перестала волновать ученых и коллекционеров, а теория предустановленной гармонии и пансофическая утопия достижения “всеобщего знания” казались легковесным дилетантизмом. Уже для издате-



Титульный лист “Музеографии” Никелия. 1727

лей “Металлотеки” Меркати ее символический универалистский смысл был абсолютно невнятен. Хотя в XVIII в. коллекционерский бум в Европе не только не угас, но, наоборот, приобрел огромный размах, универалистские собрания, сводившие воедино *naturalia* и *artificialia*, были преданы забвению³⁸. Их место заняли многочисленные узкоспециализированные коллекции. Даже и отдельные собрания, основным достоинством которых продолжала оставаться внутренняя структурированность, никоим образом не служили символической моделью Универсума. Уже для Дидро, писавшего в середине XVIII столетия статьи для своей “Энциклопедии”, любой кабинет естественной истории является не репрезентацией единого природного порядка, но демонстрацией многообразия мира и отсутствия в нем единого рационального плана: *«Прекрасное не всегда является результатом разумной причины, — писал он в “Философских исследованиях о происхождении и природе прекрасного”. — Движение часто порождает как в отдельно рассматриваемом предмете, так и в ряде предметов, сравниваемых нами между собой, поразительное множество самых удивительных отношений. Кабинеты естественной истории содержат огромное количество образцов, подтверждающих это. Отношения являются здесь результатом неожиданных сочетаний, по крайней мере по отношению к нам. Природа, забавляясь и создавая сотни различных случайностей, подражает произведениям искусства»*³⁹. В статье “Энциклопедии” “Кабинет натуральной истории” та же мысль об отсутствии в природе единого порядка выражена еще более явно: *“Порядок в кабинете не может быть таким же, как у природы: природа повсюду производит впечатление в высшей степени беспорядочное... Напротив, кабинет естественной истории предназначен для того, чтобы помочь составить ясное представление, именно здесь мы должны находить детализированным и упорядоченным то, что мироздание преподносит нам скопом”*⁴⁰.

Так отошла в прошлое одна из самых грандиозных гуманистических утопий.



Иллюстрация к “Музеографии” Никелия. 1727

- ¹ Quiccheberg S. Inscriptiones vel Tituli Theatri Amplissimi, complectentis rerum universitatis singulas materias et imagines eximias ut idem recte quodque dici possit. München, 1565.
- ² Подробную биографию Квишеберга см.: Roth H. Der Anfang der Museumslehre in Deutschland. Das Traktat 'Inscriptiones vel Tituli Theatri Amplissimi' von Samuel Quiccheberg. Lateinisch-Deutsch. B., 2000.
- ³ Ackermann H.Ch. The Basle cabinets of art and curiosities in the sixteenth and seventeenth centuries // The Origins of Museums. The Cabinet of curiosities in sixteenth- and seventeenth century Europe / Ed. by O. Impey and A. MacGregor. Oxford, 1985. P. 62–65.
- ⁴ Квишеберг был представлен герцогу около 1553 г. и, возможно, еще до 1559 г. исполнял обязанности художественного агента Альбрехта V. Поскольку Квишеберг кроме того обладал медицинскими познаниями и даже опубликовал в 1565 г. несохранившийся трактат Tabulae Medicae, то можно предположить, что Квишеберг исполнял также функции личного врача герцога.
- ⁵ Самая ранняя сохранившаяся опись датирована 1598 г. и свидетельствует о несоответствиях реального расположения вещей в мюнхенской Кунсткамере плану Квишеберга.
- ⁶ Lycosthenes C., Zwinger Th. Theatrum Vitae Humanae. Basel, 1565. Этот трактат был написан гуманистом Кондором Ликостениусом и закончен и издан Теодором Цвингером.
- ⁷ Ibid. Praefatio.
- ⁸ Quiccheberg S. Inscriptiones vel Tituli...
- ⁹ Для книг, собранных в библиотеке, Квишеберг также предложил строгую классификацию: 1) Теологические сочинения; 2) Юридические; 3) по Медицине; 4) по Истории 5) по Философии, включая Диалектику, трактаты по Магии и пр.; 6) Математические, включая труды по Астрологии, Арифметике и Геометрии; 7) Научно-литературные сочинения авторов разных стран, а также трактаты по Военному делу, Архитектуре и Агрокультуре; 8) Поэзия священная и светская; 9) Музыка; 10) Грамматика, включая Лексику и комментарии на Филологов и Поэтов.
- ¹⁰ У Квишеберга отсутствуют общие названия пяти разделов "Inscriptiones", он делит их просто на пять классов (classis). Как увидит читатель, наши определения этих разделов плохо соответствуют содержанию самих "Заголовков" и мы используем их лишь временно для сподручности, иначе современному человеку не подобраться к классификации предметов, имеющей мало общего с современной картиной мира. В данном случае мы используем те же определения, которые дал квишеберговским пяти разделам Юлиус Шлоссер в классической работе по истории коллекционирования в Германии. См.: Schlosser J. von. Kunst- und Wunderkammern der Spaetrenaissance. Leipzig, 1908. S. 73.
- ¹¹ Admonitio seu Consilium atque item digressiones Sam Quicchebergi de universo Theatro.
- ¹² Цицерон. Об ораторе / Пер. Ф.А. Петровского // Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве. М., 1972. С. 232.
- ¹³ Там же. С. 229.
- ¹⁴ В трактате Цицерона "Оратор" содержится еще один пассаж, чрезвычайно близкий к объяснению Квишебергом преимуществ сокращенного и последовательного обозрения всех вещей: "...без философского образования мы не можем ни различить род или вид какого бы то ни было предмета, ни раскрыть его в определении, ни разделить на части, ни отличить в нем истинное от ложного, ни вывести следствия, ни заметить противоречия, ни разъяснить двусмысленное. А что сказать о природе вещей, познание которой доставляет столь обильный материал для оратора? И можно ли что-нибудь сказать или понять относительно жизни, обязанностей, добродетели, нравов, не изучив эти предметы сами по себе?" (Цицерон. Оратор / Пер. М.А. Гаспарова // Цицерон. Три трактата... С. 333).
- ¹⁵ Dierse U. Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Begriffs // Archiv für Begriffsgeschichte, Supple. 2. 1977. S. 9.
- ¹⁶ Marii Nizolii. De veris principiis et de vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos libri IV. Basel, 1553. См. также: Dierse U. Op. cit. S. 13–15.
- ¹⁷ Ibid. S. 211.
- ¹⁸ Ibid. S. 224.
- ¹⁹ Kaltemarckt Bedenken wie eine Kunst-Cammer aufzurichten seyn möchte. Dresden, 1578.
- ²⁰ Valentini M.B. Museum Museorum, oder vollständige Schaubühne fremder naturalien, Frankfurt, 1714. 2 Bdn. См. также: Schlosser J. von. Op. cit. S. 115.
- ²¹ Ibid.
- ²² Рудольф поселился в Праге в начале 1580-х годов. В 1587 г. началось строительство так называемого Летнего дворца — временного пристанища императорской коллекции, а с 1589 г. император приступает к строительству специальных помещений для своей коллекции — так называемой Испанской комнаты, служившей императору картинной галереей, и Кунсткамеры. Какие именно предметы находились в Кунсткамере при жизни Рудольфа II, можно заключить из инвентарных описей 1607–1611 гг. и каталогов 1619 и 1621 г., хотя они и не дают исчерпывающего представления о полном составе коллекции и порядке ее устройства при жизни Рудольфа.
- ²³ Между ними также находилась так называемая Математическая Башня.
- ²⁴ Beilmann M. Kunst- und Wunderkammern. Die Urzelle moderner Sammlungen und Museen // Kunst & Antiquitäten. 1990. N 3. S. 27.
- ²⁵ Scheicher E. The collection of Archduke Ferdinand II at Schloss Ambras: its purpose, composition and evolution // The Origins of Museums. P. 31.
- ²⁶ Ibid.
- ²⁷ Hunt J.D. Curiosities to adorn Cabinets and Gardens // The Origins of Museums. P. 197–198.

- 28 Исследователи уже обратили внимание на аналогии между studiolo Медичи и “Театром памяти” Джулио Камилло. См.: *Bolzoni L. L’ “invenzione” dello Stanzino di Francesco I // Le Arti del Principato Mediceo (Florence). P. 255–299.*
- 29 *Olmi G. Science-Honour-Metaphor: Italian cabinets of the sixteenth and seventeenth centuries // The Origins of Museums. P. 5–8.*
- 30 См.: *Roth H. Op. cit. P. 14 (сноска 104).*
- 31 Посетить коллекцию Альдрованди должен был во время своего итальянского путешествия и Самуэль Квишеберг, хотя прямых свидетельств на этот счет не сохранилось.
- 32 *Francis Bacon. Novus Atlas. Opus imperfectum // Francisci Baconi. Baronis de Verulamio, Vice-Comitis S. Albani summi Angliae Cancellarii, Opera Omnia cum novo eoque infigni Augmento Traectatum hacetenus ineditorum. Lipsiae, 1694. Col. 994.*
- 33 *Francis Bacon. Gesta Grayorum. 1594.*
- 34 *Коменский Ян. Предвестник всеобщей мудрости // Ян Коменский. Соч. М., 1997. С. 149.*
- 35 Там же. С. 148.
- 36 Там же. С. 150.
- 37 *Cooper A. The Museum and the book: The Metallothea and the history of an encyclopedic natural history in early modern Italy // Journal of the history of collections. Oxford, 1995. Vol. 7. N 1. S. 1–23.*
- 38 Уже автор “Нескороспелых размышлений о Кунсткамерах и Кабинетах естественной истории” 1674 г. настоятельно рекомендует отделять naturalia от artificialia, хотя для него и остается актуальной плиниевская классификация произведений искусства согласно характеру исходного материала: “Думается... что природные вещи, как самое основное, не должны быть свалены в одну кучу с искусственными предметами; но подобно тому, как повсеместно Библиотеки вместе с принадлежащими им гравюрами, картами земель и морей, экзотическими и разнообразными видами из шелка, лыка, тростника и тому подобное помещают при Кунсткамерах и таким образом находятся отдельно, также и в музеях природных вещей не должно быть переизбытка искусственных предметов, собранных где-либо в Ост- или Вестиндии, и либо подобные предметы следует совсем опустить и расположить их в других покоех, либо предметы, относящиеся скорее к образцам естественных пород (ratione materiae), нежели к произведениям искусства и ремесла (ratione artificii ac usus), должны быть приобщены к другим природным предметам. Или же необходимо собрать различные искусственные предметы (artificialia) где-либо в отдельном шкафу или в отдельном месте и зарегистрировать в каком-нибудь специальном Каталоге, причем Материал, из которых они изготовлены, приобщить к основному каталогу всего кабинета естественной истории, так чтобы вместе с остальными чисто природными телами, отобранными согласно физическому порядку, в должном порядке содержалось также и мно-

- жество отборных предметов из числа технико-математико-экспериментально-физических диковин. И среди только что названных искусственных предметов вместе с присущим им содержимым располагаются именно следующие: 1) Антиквариум (Antiquarium), наипримечательнейший пример которого мы должны позаимствовать у древних римлян из Плиния I, 36, С.2 и Alex. ab Alex. Genial. Dier. L.5. С.24. и пр. 2) Кабинет с различного рода математическими инструментами, равно как и музыкальными, служащими для всевозможных измерений и астрономических или также хронологических наблюдений, и прочими полезными вещами, etc. 3) Armamentarium, или арсенал. 4) Technicarcheum, или Техникотека, содержащая определенные предметы искусства, в которых нет особой необходимости, etc. 5) Conditiorium Chymicum, где редкие искусственные химические соединения будут сохраняться неповрежденными в течение долгого времени, etc.” D.B.M.D. (Maior) Unforgrifliches Bedenken von Kunst- und Naturalienkammern. Kiel, 1674. Цит. по: Klemm. Zur Geschichte der Sammlungen in Deutschland. Grasses Zeitschrift fuer Museologie. 1879. N 24.
- 39 *Дидро Дени. Философские исследования о происхождении и природе прекрасного / Пер. с фр. Г. Фридендера под ред. Мих. Лифшица // Дени Дидро. Эстетика и литературная критика. М., 1980. С. 134.*
 - 40 *L’Encyclopedie ou Dictionnaire raisonne des Science, des Arts et des Metiers Diderot et d’Alembert. A Paris, 1757. T. 2. Col. 488–493.*

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПОЭТИКА

А. А. Фаустов

ГОЛОС СТРЕКОЗЫ В РУССКОЙ ПОЭЗИИ

В ИЗВЕСТНОМ СТИХОТВОРЕНИИ О. Э. Мандельштама о русских поэтах (1932)¹ Тютчев загадывается через загадку, которой и открывается текст: “Дайте Тютчеву стрекозу — / Догадайтесь почему!”² Ответ, как не раз уже было замечено³, состоит в том, что у Тютчева действительно есть стихотворение (причем единственное), в котором стрекоза фигурирует, — “В душном воздуха молчанье...” (1835). В стихотворении этом стрекоза, с ее резким стрекотом, появляется как одна из предвестниц начинающейся грозы: “Жарче роз благоуханье, / Резче голос стрекозы...” И ближайшая цель предлагаемых наблюдений — обнаружение того круга интертекстуальных “соответствий”, который дает возможность объяснить использование “стрекозино-го” мотива в подобном качестве.

Начнем с того, что в русской поэзии стрекозы (в отличие, к примеру, от мух, пчел или бабочек⁴) — нечастые гости. Характерно, что стрекоз мы не найдем ни у А. А. Фета, ни у Н. А. Заболоцкого — поэтов с необычайно интенсивной и разветвленной энтомологической топиной, а в знаменитой поэме Я. П. Полонского “Кузнецик-музыкант” (1859) среди многочисленных насекомых стрекозы промелькнули лишь однажды, и вполне незаметно. К тому же — выскажем это в порядке требующей дальнейших разысканий гипотезы — настоящие (хотя и ограниченные) права гражданства стрекоза в русской поэзии получит лишь в начале XX столетия.

Кроме того, преобладающий при изображении стрекоз код — не звуковой (как у Тютчева), а зрительный: как правило, мы их не слышим, а видим. В тех же случаях, когда это не так, акустический

портрет стрекозы строится, по сути, по одному и тому же камертону смысла. В “Звуках ночи” А. Н. Майкова (1856) гармонический хор ночных голосов — от *стеклянного звона* ключа до *гула* звезд — включает и стрекозью партию: “Стрекозы, как часы, стучат между кустов...” И тот же образ возникнет в двух стихотворениях, по своему колориту противоположных майковскому, но близких тютчевскому (вместо ночи здесь — день, вместо прохлады — зной, вместо спокойствия — ожидание влаги или предгрозы): в “Полдне” А. М. Федорова (1898; “...звенит, струясь, воздух / Тиканьем стрекоз”⁵) и в “Марбурге” Б. Л. Пастернака (1916; “Сверчки и стрекозы, как часики, тикали”). Причастность стрекоз к такому размыканию настоящего позволяет уловить в издаваемых ими звуках нечто заклинательное [в “Елизавете Бам” Д. И. Хармса (1927): “...невидные стрекозы / бормочут заговор на все лады”] или даже свойственное тому, о чем звуки эти могут пророчить [в “Пучине страстей” Н. М. Олейникова (1937): “Стрекоза гремит, как гром...”⁶]. А в оде Г. Р. Державина “На приобретение Крыма” (1784) такого рода стрекоза и вовсе оказывается участницей метемпсихоза. Присоединение Крыма снимает заклятие с его жителей и заставляет самого Пифагора дивиться тому, что сбылось его учение о переселении душ: “Гомер из стрекозы исходит / И громогласным сладким пеньем / Не баснь, — но истину поет”. Одиическая громкозвучность воспринимается в итоге как превращенная форма стрекозьего “пения”. [Добавлю, что “стрекозы-люди” — продукт как бы обратной реинкарнации — материализуются через полтора столетия в “Другой планете” Б. Ю. Поплавского (между 1924 и 1935 гг.), фабула которой — сновидческое путешествие на Венеру, населенную людьми, обратившимися в насекомых и различных — от грибов до жаб — хтонических существ.]

Эта связь стрекоз с отсчетом времени⁷, и времени особого — граничного, выпадающего из естественного, непрерывного хода вещей (будь то открытая в вечность ночь, томительная пауза перед грозой или момент перемены времен), по-разному обнаруживает себя и в тех произведениях, в которых акустический код сочетается с визуальным или не задействован совсем. В двух стихотворениях А. А. Тарковского — одного из самых “стрекозиных” русских поэтов — стрекоза выступает в качестве знака утраченного времени,

потерянного — вдруг и навсегда — счастья: “А где стрекоза? Улетела...” (“Река Сугакля уходит в камыш...”; 1933); “А счастье вьется стрекозой <...> Оно — за тридевять земель” (“Я сбросил ворох одеял...”; 1938). И подобная “смертельная” интенция из метафорической может становиться сугубо реальной. В балладе А. К. Толстого “Где гнутся над омутом лозы...” (1840-е годы) пляшущие под палящим солнцем стрекозы своим пением, подобно русалкам, заманивают на дно дитя. [В генетическом аспекте симптоматично, что в лермонтовском “Мцыри” (1839), в котором с этой стрекозиной ворожкой переключаются чудящиеся герою в его горячем *безумном бреду* речи золотой рыбки, появляется единственная у Лермонтова стрекоза, и как раз в эпизоде, предваряющем бред. Правда, ее голос, с сюжетной точки зрения, скорее противопоставлен в поэме прельстительным словам рыбки. Герою, сжигаемому огнем *безжалостного дня*, хотелось бы, чтобы мертвый сон мира прервал какой-нибудь звук: “Иль стрекозы живая трель / Послышалась, или ручья / Ребячий лепет...”]

Из означивающего ту или иную ситуацию индекса стрекоза обращается у Толстого в действующее по преимуществу лицо, в субъект губительной воли. И такие смертоносные стрекозы в XX в. будут запечатлены прежде всего у Мандельштама. Сошлемся в особенности на стихотворение “Ветер нам утешенье принес...” (1922). Не пытаясь дать здесь монографический анализ этого по-мандельштамовски сложного текста, отмечу только некоторые важные для нас мотивы. Стрекоза по-прежнему соотносена в нем с “метеорологической” темой, только на этот раз в не прямой ее версии: “И военной грозой потемнел / Нижний слой помраченных небес...”. К. Тарановский предлагал прочитывать этот образ как метафору военной авиации⁸, и с этим отчасти можно согласиться. Самолеты — примета нового века — с самого начала ассоциировались и по форме, и по звуку со стрекозами [например, в “Комете” А. А. Блока (1910): “стада стальных стрекоз”; или в “Аэроплане” В. И. Нарбута (1909): “Стрекозою звонкой / Тонкой Мчится без следа...”⁹]. И эта ассоциация была столь устойчивой, что впоследствии метафора “самолет-стрекоза” могла подвергаться переворачиванию: “стрекоза, как первый самолет” (“Когда купальщица с тяжелою косою...” Тарковского; 1946); “биплан стрекозы” (“По-

левая эклога” И. А. Бродского; 1963?). [Более косвенный случай — “Авиатор” Поплавского (между 1924 и 1935 гг.), где душа уподобляется летательному аппарату, чей полет заканчивается внезапной аварией: “В него летя наперерез / Земная стрекоза попала”.] Оговоримся, что милитаризация стрекоз могла совершаться и без видимого посредничества “авиационной” метафоры. В стихотворном отрывке В. Хлебникова “И чирья чирков по челу озера...” (первая половина 1910-х годов) читаем: “Рати стрекозовые / Чертят яси облаков <...> Зыби волнят. Озеро”¹⁰. [Впрочем, воинство это ведет себя достаточно миролюбиво, что отвечает хлебниковскому представлению о стрекозах: “Забыв про яд жестоких ос, / Но помнишь прелести стрекоз...” (“Три сестры”; 1920, 1921). Любопытно, что хлебниковская антитеза (усиленная рифмой) откликнется в финале только что цитированной “Полевой эклоги”¹¹ — единственного полномасштабного “стрекозино” стихотворения Бродского: “ищет ос, а находит стрекоз”. И при этом у Бродского меняются как оценочный знак, так и основание для сравнения. Стрекозы здесь — те, кто не оставляет отражений (это свойство, забегая вперед, можно истолковать как следствие “прозрачности” стрекоз); осы же — в поэзии Бродского также единичные — возникают по контрасту, как знак ощутимости жизни. Не зря в “Зофье” (1962) в осу был превращен овод, преследовавший Ио и “атакующий” страдающего от любви героя: “напрасно ты... бежал / ужасного, но лучшего из жал...”]

В мандельштамовском “Ветер нам утешенье принес...” “военно-воздушной” семантикой дело, однако, не исчерпывается. Стрекозы получают здесь неожиданную историко-культурную “прописку”: “Ассирийские крылья стрекоз <...> Шестируких летающих тел / Слюдяной перепончатый лес”. Как известно, в написанной в том же 1922 г. статье “Девятнадцатый век” Мандельштам, процитировав первую строфу своего стихотворения, напишет о новом веке как об *огромном и жестоковейном* наследнике монументальных египетской и ассирийской культур, как о времени, которое необходимо *гуманизировать*. И выбор стрекоз на роль эмблематического выразителя этого века обусловлен у Мандельштама не только выявленными выше коннотациями. “Шестирукость” стрекоз (соответствующая, кстати, энтомологической ре-

альности) пересекается с образом из “армянских” стихов (1930): “Как бык шестикрылый и грозный...” А на этот образ падает явная ассирийская тень (которая есть и на “армянском” цикле произведений Мандельштама вообще); ср., например, в “Юдифи” Н. С. Гумилева (1914): “Поднялся ассирийский бык крылатый...” Возможно наличие здесь и определенной колористической подоплеки. Шумеро-аккадский лунный бог имел облик быка с синей, лазуритовой бородой¹², а мандельштамовские стрекозы (к чему мы еще вернемся) наделены синими глазами [более “метонимизированный” и к стрекозам напрямую не относящийся вариант — в стихотворении “Не искушай чужих наречий, но постарайся их забыть...” (1933): “Чудовища с лазурным мозгом и с чешуей из влажных глаз...”].

В заключительной строфе стихотворения о ветре из Ассирии (из будущего, отягощенного прошлым) стрекозы предстанут жертвами своей смертоносности: “В чешуе искалеченных крыл...” [в параллель к этому приведу строку из хлебниковской “Войны в мышеловке” (1915–1922), в которой пророчица грозы попадет под ее же удар: “Блаженна стрекоза, разбитая грозой...”]. Неудивительно, что в стихотворении “А небо будущим беременно...” (1923) (открывающемся “авиационной” строфой) стрекозы — это уже исключительно жертвы губительного настоящего: “...сегодня победители <...> Ломали крылья стрекозиные / И молоточками казнили”. И в другом развороте с тем же двусмысленным статусом стрекоз мы сталкиваемся в стихах на смерть А. Белого (1934). В обоих случаях выглядят они, на первый взгляд, зловеще: “Как стрекозы садятся, не чуя воды, в камыши, / Налетели на мертвого жирные карандаши”; “...как жирны и синеглазы / Стрекозы смерти...” Но в первом стихотворении “налет” карандашей-стрекоз служит запечатлению для грядущей славы каждой черты умершего, и *жирный* (слово у Мандельштама крайне амбивалентное) в этом случае — мягкий, делающий рисунок насыщенным, густым; а во втором стихотворении (где “стрекозиный” контекст иной) *жирный* — признак плотоядного, насытившегося. Стрекозы оказываются то *ласковыми*, то *хищными*.

При всех этих вариациях, однако, стрекозы в рассмотренных мандельштамовских стихотворениях участвуют в исполнении неко-

его рокового момента времени, момента смерти — века или человека (понимаемой не как конец, а как переход — в иное, новое состояние). [Сошлемся еще на “энтомологическую” метафорику в *двойчатке* “Мне холодно. Прозрачная весна...” (1916), в которой современный Петербург изображен как царство мертвых: “Автомобилей мчатся светляки, / Летят стрекозы и жуки стальные...”] И все-таки, если опять расширить горизонт анализа, стрекозы выполняют, в первую очередь, знаковую функцию, и особо отмеченной (в чем мы уже могли удостовериться) является их связь со зном. В качестве стихотворения, которое стягивает к себе несколько “стрекозиных” тематических линий, находящихся со зном в отношении “контрастной дистрибуции” (термин Л. Блумфилда), следует назвать пастернаковское “В лесу” (1917). Весь мир в нем расплавлен и охвачен жаркой истомой, и в этом палящем ореоле как раз и возникают стрекозы: “Текли лучи. Текли жуки с отливом, / Стекло стрекоз сновало по щекам” [в двух других “стрекозиных” стихотворениях Пастернака — “Весна была просто тобой...” (1917) и “Стога” (1957) — разогретые летним солнцем стрекозы делаются *пунцовыми*]. И это “стеклянное” обличье, коррелирующее с *воском* мира, с *отливом* жуков, с *янтарем* залитого солнцем неба, принадлежит к числу повторяющихся — и со зном жестко не сопряженных — портретных характеристик стрекоз (напомню об их *слядяных* крыльях в мандельштамовском “Ветер нам утешенье принес...”). В сонное марево погружены и влюбленные — герои пастернаковского “В лесу”, так что (как и у Тютчева, как и в “Марбурге” самого Пастернака) стрекозы попадают тут еще в поле притяжения эротической темы. А главное, лес уподобляется у Пастернака часовому механизму, синий небосвод с солнцем на нем — огромным часам (!), и эти часы, несмотря на всю свою точность (“Испытаннейшие часы в эфире / Переставляют, сверив по жару”), показывают как будто одно и то же замершее время (“Счастливые часов не наблюдают, / Но те, вдвоем, казалось, только спят”).

Не менее интенсивная тематическая дуга ведет от стрекоз к воде, причем нередко это вода в сочетании со зном (чему мы также уже были свидетелями). Это их соединение может заходить весьма далеко. В стихотворении Поплавского “Стекло блестит огнем...” (1934) зной “воспламеняет” влагу: “И в солнечной истоме, / По-

виснут над волной / Стрекозы и сады <...> Вода горит огнем...” А у Нарбута — в стихотворениях “На даче” (1911) и “Зной” (1915, 1922) — разыгрывается нечто противоположное: “Пляшет пруд голубоглазый. Рой стрекоз уже ослаб. Зной течет...” (эпитет пруда отзовется затем в эпитете пунша в мандельштамовском “Кому зима — арак и пунш голубоглазый...” [1922], так что метафорический пламень обратится, в конечном итоге, в настоящий); “А зной, как ливень... Голубенькая глупенькая стрекоза / прилипла к льющемуся колосу...” (и дальше — о выпуклых, как *пуговица*, радужных, *перламутровых* глазах стрекозы и об ожидании лирическим “Я” возлюбленной). Тематический ряд солнце—вода—стрекоза отличается такой степенью принудительности, что в “Озерах” Гумилева (1908) он противопоставляется снам о пустынных *траурно-черных* ночных озерах как неясное воспоминание о грядущем счастье: “И новое солнце забрезжит в тумане, / И будут стрекозами тени...”

Впрочем, связка вода—стрекоза может разворачиваться и в другом направлении. В мандельштамовском “Стрекозы быстрыми кругами...” (1911) (по своей образности перекликающемся с “Озерами” Гумилева) кружащиеся над *черной* водой стрекозы ведут себя как ткачи, одержимые желанием смерти и ткущие для себя погребальные одежды: “То пряжу за собою тянут / И словно паутину ткут, / То, распластавшись, в омут канут, / И волны траур свой сомкнут”. Мандельштам воскрешает здесь давнюю символику воды как “плексиса” (плетения, ткани)¹³, и это происходит не без неявной помощи номинации, поскольку в ряде славянских языков и диалектов (в том числе в украинском языке) стрекозу могли именовать веретеном¹⁴ [напомню о стихотворении Мандельштама “Бесшумное веретено...” (1909), в котором его “героиня” *переливается волною*]. Однако сближение у Мандельштама стрекозы и ткани имеет и более близкий источник, в котором “стрекозиная” тема развивалась в целом в иной плоскости (и который дал рефлекс не только в мандельштамовской поэзии). И на этом нужно остановиться особо.

Мандельштамовское “Медлительнее снежный улей...” (1910), где стрекозы и ткань также соседствуют друг с другом, построено на композиционной антитезе. С одной стороны — зима за *хрустальным* окном, с ее *ледяными алмазами* и морозом *вечности*; с дру-

гой — *бирюзовая вуаль* на стуле, ничего о зиме не знающая: “Изнеженная лаской света, / Она испытывает лето...” В заключительных строках эта *опьяненная собой* ткань обретет метафорический облик: “Здесь — трепетание стрекоз / Быстроживущих, синеглазых” (заметим, что стрекозы и тут по-своему причастны — в противоположность зимнему миру — стихии времени, “бытию-к-смерти”). И в качестве подтекста к этому стихотворению К. Тарановский пронизательно указал на (входящую в книгу “Урна”) “Зиму” А. Белого (1907), в которой стрекозы — метафоры снежинок: “Слетит веселый рой на стекла / Алмазных, блещущих стрекоз”; столь же точна и ссылка Тарановского на некоторые образы из “Кубка метелей” Белого (1908) как на подтекст к “стрекозиным” строкам в мандельштамовских стихах памяти поэта¹⁵.

Наблюдения эти, однако, не позволяют понять, в силу чего у Мандельштама стрекозы и зимний мир разведены по разным полюсам, а кроме того — оставляют за скобками стрекоз из другой книги стихов Белого, из “Пепла”. Между тем стрекозы в этой книге вполне традиционно “испытывают” лето (с его зноем и влагой) и включены в один из ее любовных сюжетов на правах энтомологического “двойника” героини, которой тщетно помогает лирический субъект “в маске” паука. И при этом доминанта “стрекозиной” топики в “Пепле” все же иная — свето-цветовая. В “Свидании” (1908): “Вьет и моет дымным зноем / Рой сквозных стрекоз” (и рядом — *неба бирюза* и *бирюзовые глаза* возлюбленной); в “Калек” (1908): “Трещат и цикают стрекозы / Хрустальные — там, на пруду. / В ресницах стекленеют слезы...”; в “Судьбе” (1906): “Безумие в стеклянном взгляде... Стеклянные рои стрекоз / Летят в лазуревые глади”. Стрекоз в этих стихотворениях сопровождают — метафорически и метонимически — мотивы прозрачности и голубизны/синевы (в разных ее модификациях).

И та же тематическая логика действует в “Кубке метелей”, причем она распространяется и на “летних”, и на “зимних” стрекоз (весьма показательно, что Тарановский, цитируя “Кубок”, также различий между ними не делает). Вот как изображены первые. “Хрустальные крылья тонули в небе” (и перед этим — картина *бирюзового озера*). Но наиболее выразителен эпизод купания героини — Светловой, которая предстает вначале в *синем* платье на бе-

регу синего озера, а затем, оставшись без одежд, сменит их на другие: "...пляшущие стрекозы садились к ней на плечи и грудь, и она отмахивалась от их щекочущих поцелуев"; она вошла в воду, "завернувшись хрустальной фатой, сотканной из крыл стрекозиных"; она "восстала в хрустальных кружевах из крыльев стрекозиных". Стрекозы на глазах превращаются в одеяние. А вот "стрекозы" зимние. "Холодные стрекозы садились на окна и ползали по стеклу <...> Обрывались стекленеющими стрекозами...". Если же учесть, что снег в симфонии регулярно уподобляется *бархату, парче, пеленам, шелкам* и пр. и "...лазурью пронизан, как плоть неба оком <...> Сквозным, белым одним кружевом"¹⁶, сходство будет почти полным. В итоге оппозиции зноя и холода, воды и снега (а отчасти и Эроса и Танатоса) применительно к стрекозам нейтрализуются. И это особенно знаменательно, если учесть, что еще одно явление в русской поэзии "морозных" стрекоз подается как откровенная инверсия (которая в уже знакомом нам более широком контексте в действительности лишь осуществляет одну из сопряженных со стрекозами тематических интенций). В стихотворном фрагменте Хармса "Вбегает Рябчиков с кофейником в руках" (1933), где молоко замерзает и режет горло, а серебряная ложечка может растопиться на плите, и стрекозы ведут себя под стать этому. Они возникают из ледяного, погруженного в тьму мира, оказываются отнюдь не безобидными ("мы в постели / гибнем с криком от стрекоз"), а потом уничтожаются и сами ("мы стрекозы / гибнем дружно"). (Разумеется, "стрекозиная" метафорика снега/льда в "Кубке" — плод не только особых визуальных примет стрекоз, но и с размахом совершающейся в симфонии более привычной "энтомологизации" снежинок [*мухи, пчелы, шмели...*]¹⁷.)

Прозрачность стрекоз у Белого (а голубизна/синева — цвет пустоты, дали, небытия — сродни ей¹⁸) симметрична поэтому не просто ткани, а в первую очередь кружевам — сквозящим, сотканным как бы из ничего. И у Мандельштама столь же не случайно появляются в соответствующих "стрекозиных" контекстах именно *паутина* и *вуаль*. Явно не без влияния колористики Белого сопутствует стрекозам у Мандельштама и Нарбута и голубой/синий цвет. [Недаром в мандельштамовских стихах на смерть Белого он именуется и *продавцом паутины* (в черновых набросках), и *бирюзовым*

учителем.] Кружева в "Кубке" призрачны до такой степени, что соединяют в одну непрерывную ленту разделенное любимыми "вне" и "внутри": "Хрупкие кружева... взбивала пурга <...> И Светлова, к окну подбегая, в хрусталях, в льдах клонилась, их целовала... (героиня целует "стрекозиный" хрусталь заледеневшего окна так же, как ее целовали на пруду хрустальные стрекозы. — А. Ф.) Ее кружева... струились, платье пенили..." и даже: "В кружевной ткани ее вьюжного сердца..."¹⁹. И, как можно предположить, вся эта эротизированная метафорическая вязь отразится в стихотворении А. А. Ахматовой "После ветра и мороза было..." (1914), героиня которого, греясь у новогоднего огня, позволила украсть у себя сердце: "...в груди моей уже не слышно / Трепетания стрекоз". Сердце-кружево и стрекозы-кружева Белого обратятся у Ахматовой в сердце-стрекозу. А в ахматовском "Всё обещало мне его..." (1916) "две большие стрекозы" станут, напротив, вестниками возлюбленного — вора "стрекозино" сердца в предыдущем стихотворении.

Акцент, сделанный у Белого на особых портретных чертах стрекозы (а не на ее повадках или ситуативной приуроченности), объясняет и антитетичность мандельштамовского "Медлительнее снежный улей...". Мандельштам как бы пространственно поляризует "неделимое" признаковое поле стрекоз Белого, противопоставляя, по законам своей "раздваивающей" поэтики, бирюзу и вуаль — хрусталу и алмазам, стрекозиное — стрекозиному. И такая "стеклянность" стрекоз не является чертой "стрекозино" идиостиля Белого (о чем попутно мы уже упоминали в связи с пастернаковским "В лесу"). Еще в толстовской балладе стрекозы выхваляли себя: "У нас бирюзовые спинки, / А крылышки точно стекло!" А в "Чуде со щеглом" Тарковского (1977) метафорой стрекозы вновь служит *слюда*, совмещающая прозрачность и радужность ("по частям" метафора эта присутствует и в стихотворении "Я сбросил ворох одеял...", где *зеленая слюда* — атрибут героини, вместе с которой исчезло счастье-стрекоза). Но особенно интересно мотив прозрачности реализуется у Тарковского в стихотворении "Я учился траве, раскрывая тетрадь..." (1956): "И когда запедала свой гимн стрекоза, / Меж зеленых ладов проходя, как комета <...> Знал, что в каждой фасетке огромного ока, / В каждой радуге яркострекочущих крыл / Обитает горящее слово пророка..."

Строки эти необычайно насыщены в интертекстуальном плане. Сравнение стрекозы с кометой отсылает к “Комете” Блока, в которой (стальные) стрекозы соотнесены с кометой композиционно, а “горящее слово пророка” навеяно, несомненно, “Пророком” пушкинским, с его **шестикрылым** серафимом. Если же иметь в виду общую установку этих стихов Тарковского — искать “соответствия звука и цвета”, то в эпитете *яркострекокущие* можно усмотреть (или услышать) отражение голоса тютчевской стрекозы, в начальной печатной редакции текста не *резкого*, но *яркого* [тем более, что в другом стихотворении — “Река Сугакля...” — стрекозье крыло вызывает звуковые ассоциации: “Покрытое радужной сеткой крыло / Звенит...”; а в стихотворении “Мамка птичья и стрекозья...” (1967), с его “грозовым” сюжетом, есть строка, фразеологически пересекающаяся с тютчевской “В душном воздуха молчанье...” и почти точно изоритмичная ей: “Душным воздуха предгрозя...”]. Стрекозы Тарковского прозрачны настолько, что становятся пронизываемыми не только для света, но и для звука, и для тех слов, которые были ведомы миру лишь в дни его сотворения и наречения (“И Адамову тайну я чудом открыл”). Медиация в зрительном (да и в интертекстуальном) пространстве открывает выход из времени в первовремя, переводя стрелки “стрекозиных” часов назад — за пределы всего, что может быть отмечено на циферблате.

На этом многообразном, поистине радужном фоне тютчевская стрекоза выглядит как будто бы крайне аскетично. Однако — и вскользь мы это уже констатировали — в стихотворении она появляется отнюдь не как случайная гостья, не сама по себе, но на скрещении нескольких “стрекозиных” мотивов. А если мы подключим более широкий тютчевский контекст, то такая тематическая сеть будет еще более густой. *Предчувствием грозы*, о которой пророчит и стрекозий голос, в стихотворении заряжен весь мир: “Некий жизни преизбыток / В знойном воздухе разлит! / Как божественный напиток / В **жилах** млеет и горит!” В двух последних строках этой — третьей — строфы “наплывом” (прибегнем к весьма уместному тут кинематографическому термину) совершается переход от природного плана к человеческому [ср. в “Летнем вечере” (1828) о вечернем освобождении земли от зноя: “И сладкий трепет, как струя, / По **жилам** пробежал природы...”; и в “Проблеске”

(1825) о полнотном полете души: “Как бы эфирною струею / По **жилам** небо протекло!”]; и не к человеческому вообще, а именно к эротическому — т. е. опять-таки к “стрекозиному”: “Дева, дева, что волнует / Дымку персей молодых?..” (заметим, что *дымка* рождается за счет прямого метафорического подхвата образа второй строфы: “за белой, дымной тучей”). Дева, с *влажным блеском* очей, с *пламенем ланит*, с устами, которые *палит* затаенная страсть, млеет и тоскует, подобно природе, ожидающей грозы. И в двух заключительных строках финальной — шестой — строфы (венчающей вторую половину стихотворения и всё его в целом так же, как первую венчала третья строфа) эротическое напряжение, разрешившееся слезами, окажется полностью неотличимым от предгрозового томления: “Сквозь ресницы шелковые / Проступили две слезы... / Иль то капли дождевые / Зачинающей грозы?..”²⁰.

Как и в некоторых “стрекозиных” контекстах, зной и влага в стихотворении соединяются, причем это — результат нарушения фундаментальных законов тютчевской реальности (в которой стихии огня и воды пребывают во вражде²¹), а вернее — результат отмены, превосхождения этих законов. Ю. М. Лотман говорил о важности для тютчевской лирики “критических точек” времени (вроде полдня или полночи), когда мир теряет свою устойчивость, делается изменчивым, текучим²². И этой идее можно придать более общий вид, сказав об особом внимании Тютчева к состояниям неравновесия (далеко не всегда имеющим фиксированную временную локализацию), в которых мир приобретает свойство “сверхпроводимости”, растворяющей привычные границы (в том числе между стихиями, между зримым и незримым, между человеком и космосом) и обнаруживающей присутствие инакового. В конечном счете, состояния эти сводятся к двум — переполненности и опустошенности, по-разному воплощающимся и имеющим разный, а нередко и амбивалентный оценочный знак, поскольку явление иного по сути своей “нуминозно” (если воспользоваться словом Р. Отто). В качестве контрастного по отношению к “стрекозиному” сошлюсь, к примеру, на написанное в том же году стихотворение “Тени сизые смешались...” (1835), в котором слияние с дремлющим миром предстает как “затопление” души сумеречной мглой, а мольба об *уничтоженьи* смешана с тоской и ужасом перед такой участью. [И

подобные же “пары” ситуаций порождает опустошенность: с одной стороны, например, “Есть в осени первоначальной...” (1857), где опустелый, прозрачный мир делается доступным для небесной благодати; с другой — “Святая ночь на небосклон взошла...” (между 1848 и 1850 гг.), где ночь оставляет человека *на самого себя, пред пропастию* — и вовне, и внутри него, и при этом наделяется сакральным титулом (в двух этих текстах даже варьируется одно и то же слово — праздная/упразднен).]

С избытком жизни, с избытком ощущений у Тютчева связан мотив проступания²³, и экстатические слезы *сквозь ресницы* в финале “стрекозино” стихотворения включены в тютчевской поэзии в сложную систему тематических эквивалентностей, в которой свое “виртуальное” место есть и у стрекозы. Прежде всего тут необходимо вспомнить “Люблю глаза твои, мой друг...” (1836), вторую — последнюю — строфу которого завершают строки: “И сквозь опущенных ресниц / Угрюмый, тусклый огонь желанья”. В первой строфе проглядывающему *огню* обращенных вниз очей противопоставлена *небесная* молния приподнятых глаз, окидывающих *целый круг*. Однако эта антитеза (естественная для тютчевской “стихиологии”, с ее двумя огнями — светлым и темным, “небесным” и “адским”) строится в рамках метафоры, уравнивающей ресницы и молнии, и при других — неравновесных, экстремальных — условиях может нейтрализовываться. В стихотворении “Не остывшая от зноя...” (1851) *полное грозою* небо рисуется так: “Словно тяжкие ресницы / Подымались над землею, / И сквозь беглые зарницы / Чьи-то грозные зеницы / Загорались порою...” Огненный взор просвечивает сквозь подымающиеся зарницы-ресницы (направление движения — вверх — в этом случае своей “указательной” функции уже не выполняет). А в стихотворении “С какою негою, с какой тоской влюбленный...” (между 1838 и 1839 гг.) метафора расщепляется: изнемогающая от *избытка чувств*, от *полноты сердечной* героиня сначала “нема, как опаленный / Небесной молнии огнем...” (небесный пламень здесь не светит, а жжет!), затем повергается в слезах ниц, а затем на *шелк* ее ресниц сходит сон. Вспышка молнии как бы влечет за собой возникновение ресниц, и семантическую дугу между ними замыкают слезы. Неудивительно, что в “Слезах” (1823) эта божественная роса выглядит как *капли*

огневые, в которых играет *небесный луч*, рисуя *радуги живые*. И этот также не слишком считающийся с различием света и огня экстатический образ композиционно подается как превосходящий всё, чем восхищается “Я”, в ряду предметов любования которого первыми знаменательно названы “пурпур искрометных вин” (искры у Тютчева — одно из частых воплощений причастности к жизни, играющей, выходящей за свои пределы) и “...плодов между листьями / Благоухающий рубин” (с известным нам мотивом проступания). А в конце стихотворения слезы, рассеивающие зримый мир, и вовсе станут окном в другую реальность: “И небо серафимских лиц / Вдруг разовьется пред очами” [характерно, что в “Сне на море” (1830) таким же будет действие молнии на сон, уносящий “Я” от грома бурь: “В лучах огневицы развил он свой мир...”]. И столь же неудивительно, что без этой огненно-световой инспирации слезы у Тютчева вообще перестают быть зримыми [“Слезы людские, о слезы людские...” (1849)].

В подобной перспективе молния, озаряющая “В душном воздуха молчанье...”, не может не восприниматься как предвестница ресниц и проглядывающих сквозь них слез: “Небо молнией летучей / Опоясалось кругом...” И этот уже знакомый нам круговой охват, словно имитирующий форму очей, опосредованно может быть соотнесен, помимо того, с проступанием [ср. в “Неохотно и несмело...” (1849): “Вот пробилась из-за тучи / Синей молнии струя — / Пламень белый и летучий / Окаймил ее края”]. Да и сама тематическая композиция стихотворения, особо акцентирующая строки, которые симметрично замыкают первую и вторую половины текста, а в последнем случае также и текст целиком, как будто эмблематизирует серию идущих по кругу разрядов. И вся эта метафорическая сеть (огнецветная молния, просвечивающие ресницы, слезы) представляет собой, если вернуться к главной нашей героине, своего рода проекцию на предметный мир облика “поэтической” стрекозы — прозрачно-радужной, с огромными глазами и т. д. (Из более частных тематических сцеплений отметим в первой строфе “стрекозино” стихотворения параллелизм голоса стрекозы и *благоуханья роз*, при том, что в “Слезах” рифмуются *запах роз / слез*. Впоследствии эта комбинаторика будет дополнена в “Калеке” Белого и в двух стихотворениях Тарковского — “Я сбро-

сил ворох одеял...” и “Я учился траве...” — рифмами, сопрягающими *стрекоз* и *слезы*; а в блоковской “Комете” и в ахматовском “После ветра и мороза было...” *розы* и *стрекозы* будут сближены и рифмически.)

Молния в тютчевской лирике связана с немотой, обеззвученностью — и в уже цитированных “Сне на море” (*волшебнo-немой*), и “С какою негою, с какой тоской влюбленный...” (*бессмысленно-нема*), и — особенно развернуто и пугающе — в стихотворении “Ночное небо так угрюмо...” (1865): “Одни зарницы огневые, / Воспламеняясь чередой, / Как демоны глухонемые...” Встречается у Тютчева и противоположная ситуация, когда зрительный план предельно редуцирован, а звук восполняет его: “Мир бестелесный, слышный, но незримый...” [“Как сладко дремлет сад темно-зеленый...” (1835)], “Мотылька полет незримый / Слышен в воздухе ночном...” (“Тени сизые смешались...”)) и др. В свете такой сенсорной логики **голос** лишенной собственных визуальных черт стрекозы кажется аномалией. И хотя он достаточно органично вписывается в дальнейшую традицию, с точки зрения тютчевской реальности это действительно аномалия. В стихотворении “Вечер мгlistый и ненастный...” (1835) Тютчев напишет об услышанном в неурочный час *гласе* жаворонка — прекрасного гостя утра: “В этот мертвый, поздний час... Как безумья смех ужасный, / Он всю душу мне потряс!...” И у голоса стрекозы — аналогичная экспрессия: он прозвучит в нужный миг, но вопреки тому, что предполагается тютчевской сенсорикой. Вероятно, именно поэтому в стихотворении нет явного портрета стрекозы, и поэтому Тютчев использует не колористически окрашенный эпитет *ярче*, а другой — *резче*²⁴. Оставив единственной своей стрекозе один лишь голос — и тогда, когда всё должно было бы немотствовать, Тютчев этим жестом придаст рисуемой им грозовой картине тем вящую экстатическую выразительность: “В душном воздуха молчанье <...> Резче голос стрекозы...”

¹ Из последних работ об этом стихотворении и его интертекстах см.: Амелин Г.Г., Мордерер В.Я. Миры и столкновения Осипа Мандельштама. М., 2000. С. 22 и сл. К “стрекозиным” подтекстам из А. Белого, выявленным К. Ф. Тарановским, здесь добавлены — на правах более вольных паралле-

лей — два хлебниковских текста: “И чиря чирков по челу озера...” и “Война в мышеловке”. К сожалению, ценность сделанных в этом исследовании интересных наблюдений снижается общим его ассоциативно-центонным характером.

- ² Поэтические тексты, если нет особых ссылок, цит. в статье по следующим изданиям: Тютчев Ф.И. Лирика: В 2 т. М., 1966; Ахматова А.А. Стихотворения и поэмы. Л., 1976; Белый А. Стихотворения и поэмы. М.; Л., 1966; Блок А.А. Собр. соч.: В 8 т. М.; Л., 1960–1963; Бродский И. Соч. СПб., 1997; Державин Г.Р. Соч.: В 7 т. СПб., 1868–1878; Заболоцкий Н.А. Собр. соч.: В 3 т. М., 1983; Гумилев Н.С. Стихотворения и поэмы. М., 1989; Лермонтов М.Ю. Соч.: В 6 т. М.; Л., 1954–1957; Майков А.Н. Избр. произведения. Л., 1977; Мандельштам О.Э. Соч.: В 2 т. М., 1990; Нарбут В.И. Стихотворения. М., 1990; Пастернак Б.Л. Собр. соч.: В 5 т. М., 1989–1992; Поплавский Б.Ю. Соч. СПб., 1999; Тарковский А.А. Собр. соч.: В 3 т. М., 1991–1993; Толстой А.К. Собр. соч.: В 4 т. М., 1963–1964; Хармс Д.И. Цирк Шардам. СПб., 1999; Хлебников В. Творения. М., 1987.
- ³ Впрочем, степень причудливости этой загадки такова, что Н. Я. Мандельштам предполагала здесь ошибку памяти Мандельштама, приписавшего Тютчеву, по ее словам, стрекоз из баллады А. К. Толстого “Где гнутся над омутом лозы...” (см.: Мандельштам Н.Я. Комментарий к стихам 1930–1937 гг. // Жизнь и творчество О. Э. Мандельштама. Воронеж, 1990. С. 223). Любопытно, что толстовская рифма *лозы* / *стрекозы* снова возникнет в ахматовском “Всё обещало мне его...”.
- ⁴ Насколько можно судить, из всех этих насекомых в исследованиях по русской литературе отчасти повезло только пчелам. Помимо известной работы К. Ф. Тарановского о пчелах и осах у Мандельштама см. конспективные заметки: Hesse P. Mythologie und moderne Lyrik. O. M. Mandelstam vor dem Hintergrund des “silbernen Zeitalters”. Frankfurt a/M., 1981. S. 163 ff.; Фаустов А.А. Еще раз о мандельштамовских пчелах: к предыстории образа на русской почве // Воронежский период в жизни и творчестве О. Э. Мандельштама. Воронеж, 1991. С. 44–47.
- ⁵ Поэты 1880–1890-х годов. Л., 1972. С. 398.
- ⁶ “Сборище друзей, оставленных судьбою”. М., 2000. Т. 2. С. 475.
- ⁷ Впрочем, стрекозы здесь не являются “монополистами”. В той же роли могут выступать, например, и кузнечики. Ср. мандельштамовское “Что поют часы-кузнечик...” (1918) или “Школу жуков” Заболоцкого (1931): “Кузнечики — это часы насекомых, / Считают течение времени, / Сколько кому осталось...” А в нарбутовском “В зной” (1909) треск и стрекотанье кузнечиков “по-стрекозиному” означивают знойное состояние мира.
- ⁸ Ср.: Тарановский К. О поэзии и поэтике. М., 2000. С. 35.
- ⁹ Ново-Басманная, 19. М., 1990, С. 333.
- ¹⁰ Хлебников В. Собр. произведений. Л., 1930. Т. 2. С. 267.

- 11 Ср. не отличающийся бесспорностью интертекстуальный комментарий к этому стихотворению: *Ранчин А.* “На пиру Мнемозины”: Интертексты Бродского. М., 2001. С. 89–90.
- 12 См.: *Иванов В.В.* Бык // Мифы народов мира. М., 1987. Т. 1. С. 203.
- 13 См.: *Кинжалов Р.В.* Символика “плексиса” в мифе, обряде, изобразительном искусстве древности и в современном фольклоре // *Фольклор и этнография.* Л., 1990. С. 88.
- 14 См.: *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 523.
- 15 Ср.: *Тарановский К.* О поэзии... С. 17, 35.
- 16 *Белый А.* Кубок метелей. М., 1997. С. 324, 345, 369, 370, 312 и др.
- 17 О метафорике снега в русской литературе см. особый раздел второй главы кандидатской диссертации: *Самсонова Н.В.* Рождественский текст и его художественная антропология в русской литературе XIX—начала XX вв. Воронеж, 1998.
- 18 Ср. их проникновенное описание: *Флоренский П.А.* Небесные знамения (размышление о символике цветов) // *Маковец.* 1922. № 2. С. 14–16; *Лосев А.Ф.* Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 254–255.
- 19 *Белый А.* Кубок... С. 286, 366.
- 20 Ср. анализ этого стихотворения — в связи с описанием оппозиции “Бытие—Небытие” в тютчевской лирике — в классической статье: *Лотман Ю.М.* Поэтический мир Тютчева // *Тютчевский сборник.* Таллин, 1990. С. 112–114.
- 21 См. об этом, например: *Новинская Л.П., Руднев П.А.* Художественное пространство в лирике Тютчева как форма выражения авторского сознания // Проблема автора в художественной литературе. Устинов, 1985. С. 75–77; *Фаустов А.А.* Фрагмент поэтического мира Тютчева: геометрия пространства и язык стихий // *Целостность художественного произведения и проблемы его анализа и интерпретации.* Донецк, 1992. С. 143–145.
- 22 Ср.: *Лотман Ю.М.* Русская философская лирика. Творчество Тютчева (неавторизированный конспект лекций) // *Тютчевский сборник.* II. Тарту, 1999. С. 297–298.
- 23 См. об этом мотиве у Тютчева: *Фаустов А.А.* Язык переживания русской литературы. Воронеж, 1998. С. 97 и др.
- 24 Выносим за скобки вопрос — в данном случае несущественный, была ли журнальная редакция результатом редакторской или авторской правки.

ПЕРЕВОДЫ

О ХРИСТИАНСКОЙ НАУКЕ

ТРАДИЦИОННЫЙ ПЕРЕВОД названия этого сочинения на русский язык (“О христианском учении”) может ввести в заблуждение. Слово “учение” (*doctrina*) имеет здесь не напрашивающийся сам собою в таком словосочетании смысл “вероучение” (хотя в книге есть вероучительные главы), а “сумма знаний; то, что необходимо изучить; порядок обучения”. Более точным был бы перевод вроде “О христианском знании” или “Что нужно изучить и знать христианину”, точнее, христианскому проповеднику-толкователю Священного Писания.

Замысел этого трактата и начало его исполнения относятся к первым годам епископства Августина (396—397 гг.). Большой частью того, что нам известно об обстоятельствах создания трактата “О христианской науке”, мы обязаны посвященной ему главе “Пересмотров” (*Retractationes* 2, 4; 426—427 гг.). Вот ее начало:

«Обнаружив незаконченными книги “О христианской науке”, я счел за лучшее завершить их, а не переходить к пересмотру прочих книг, оставив эти как они были. Итак, я завершил книгу третью, которая была доведена до того места¹, где упоминается, по Евангелию, показание о женщине, вложившей закваску в три меры муки, пока не вскисло все (Лк 13:21). Кроме того, я добавил еще последнюю книгу и таким образом завершил это сочинение в четырех книгах, из которых первые три помогают понять Писания, а четвертая излагать то, что мы понимаем (из Писаний)».

Внутренние показания четвертой книги позволяют установить, что дописывание трактата относилось к 426—427 гг., т. е. действительно было одновременно составлению “Пересмотров”. Таким образом, трактат был начат в ранний период экзегетической деятельности Августина, а дописан на склоне лет, и большая часть толковательной практики Августина приходится на тридцатилетие, разделяющее два этапа изложения толковательной теории.

В окончательном виде материал трактата четко распределен между четырьмя его книгами.

В прологе Августин излагает цель своего сочинения — сообщить правила толкования Священного Писания и защищает свое намерение против трех возможных родов критиков: тех, кто не понимает изложенных правил; тех, кто не умеет их применить; и тех, кто считает их бесполезными. Кто не понимает правил и не умеет их применить, пусть просят Бога просветить их. Кто считает правила бесполезными, должен убедиться в их полезности. Обосновывая полезность обучения толкованию Писания,

он приводит, во-первых “доводы разума” (сторонники “харизматического” толкования Писания непоследовательны: они выучились от людей, по крайней мере, употреблению знаков: букв и слов; можно выучиться и пониманию Евангелия), а во-вторых, “доводы от Писания”: даже тех людей, которые получили откровение от Бога, Он вверил для наставления людям, а не ангелам (Павел, Корнелий-сотник, эфиопский евнух, Моисей). По той же схеме он отстаивает и законность преподавания экзегетических правил. Доводы разума: сторонники “харизматического” толкования непоследовательны: сами они наставляют других людей; доводы от Писания: высказывания, подтверждающие необходимость сообщать дар Божий другим.

Книга первая. Августин излагает свою программу. Его труд будет состоять из двух больших частей: первая будет посвящена, в терминологии традиционной риторики, “нахождению материала”, т. е. *ad hoc*, отысканию смысла Писания, вторая (кн. 4) — способу изложения, подачи найденного смысла слушателям. Первая книга собственно посвящена “вещам” — тем реалиям, которые стоят за знаками вообще и за знаками Священного Писания в частности. Среди вещей в первую очередь рассматриваются те, которыми подобает *наслаждаться*, т. е. любить их ради них самих — это Бог-Троица. Изложив в главах V—XXI краткую сумму христианского учения о Боге и его домостроительстве, Августин говорит далее о прочих вещах, которыми следует *пользоваться* для познания и наслаждения Богом, но к которым человек, в силу своего падшего состояния, склонен прилепляться как к самоценным объектам любви. Далее выдвигается центральный для Августиновой герменевтики тезис: полнота и цель Писания заключаются в любви к Богу ради него самого и к ближнему в Боге. В конце книги говорится и о двух других христианских добродетелях: надежде и вере.

Так как вещи выражаются и познаются при помощи знаков, то **книга вторая** начинается изложением теории знака (стоической по происхождению, перенятая Августинотом от неоплатоников и несколько измененной им). Дав определение знака как вещи, которая помимо самой себя указывает на нечто иное, Августин проводит различие между знаками естественными (знаками-признаками) и подаваемыми, преднамеренными (знаками-сигналами); среди последних особое место занимают слова, которые, в отличие от прочих знаков, существуют только для того и специально для того, чтобы означать — именно умение понимать эти знаки необходимо в первую очередь для понимания Писания. Описав канонический состав Писания, Августин указывает, что непонимание Писания может происходить либо из-за того, что некоторые знаки в нем неизвестны читателю (*signa ignota*), либо из-за того, что неясно их верное

понимание (*signa ambigua*). К неизвестным знакам относятся слова иностранного языка, поэтому отчасти неясности в Писании устраняются знанием языков, на которых оно написано: греческого и еврейского. Прояснению неясностей способствует также сличение разных переводов Писания и обращение к контексту неясного высказывания. Кроме того, к неизвестным знакам относятся незнакомые читателю реалии, упоминаемые в Писании. Чтобы таких неясностей было меньше, следует изучать разнообразные науки, круг которых Августин бегло очерчивает, а также философию (прежде всего неоплатоническую), положительные достижения которой рекомендуется усвоить экзегету.

Книга третья, перевод которой публикуется ниже, рассказывает о том, как справиться с неясными знаками. Анализ содержания этой книги мы даем в виде подробной схемы, разработанной Изабель Боше и приводимой в издании трактата “О христианском учении” в серии *Bibliothèque augustiniennne* (параграфы соответствуют второй, арабской нумерации глав).

§1 Краткая сумма 2-й книги и план 3-й

I — Неясные знаки, употребленные в собственном смысле (2,2–4,8)

§2 *Общее правило*: надо сообразовываться с правилом веры и контекстом

§3–5, 1) — неясность в пунктуации (разделении текста): Ин 1:1 (решается правилом веры); Фил 1:23–24 (решается контекстом); 2 Кор 7:1–2 (допустимы оба возможных варианта)

§6–7, 2) — неясность в произнесении (в интонации или звуковом составе):

общий или частный вопрос: Рим 8:33–34 (решается правилом веры); Рим 9:30 (решается контекстом); Ин 1:46 (допустимы оба варианта) долгий или краткий слог: Пс 138:15 (решается обращением к греческому подлиннику); Гал 5:21 (решается контекстом)

§8, 3) — неясность падежной формы и случаи омонимии: 1 Фесс 3:7; 1 Кор 15:31 (решается обращением к греческому подлиннику)

II — Неясные знаки, употребленные в переносном смысле (5,9–37,56)

§9–13, 1) нельзя принимать высказывание с переносным смыслом за высказывание в прямом смысле

§9 — основание: “буква убивает, Дух животворит”

§10 — рабство иудеев полезным знакам

§11 — рабство язычников бесполезным знакам

§12–13 духовная свобода христианина по отношению к знакам

§14–23, 2) нельзя понимать сказанное в прямом смысле как сказанное в переносном смысле; как определить, в прямом или переносном смысле нужно понимать высказывание

§14–16 *Общее правило*: все то, что, будучи понятым в буквальном смысле, не способствует утверждению веры и любви, должно быть понято как сказанное в переносном смысле

— опасность чрезмерной аллегоризации: Писание порицает только похоть, а предписывает только любовь

— определения: похоть / любовь, бесчестие и злодеяние / польза и благодеяние

§17–22(а) — повествования: Писание осуждает только похоть

§17 — жестокие слова и деяния от лица Бога и святых

§18–22 — представляющиеся бесчестными деяния и слова от лица Бога и святых

§23–33(б) — предписания: Писание предписывает только любовь

§24 — высказывания, которые на первый взгляд предписывают нечто бесчестное или незаконное, либо запрещают совершить нечто полезное или благодетельное

§25 — опасности, которых нужно избегать: неучитывание особенностей эпохи или лица, о которых повествуется

§34 *итог*

§35–36 3) способ толкования фигуральных высказываний:

§35–37(а) — не нужно думать, что переносный знак имеет всегда одно и то же значение

§36 — случаи, когда один и тот же предмет может иметь два противоположных значения;

§37 — случаи, когда у предмета бывают разные значения в зависимости от контекста

§37–41(б) — метод определения значения

§37–38 — обращаться к другим местам Писания, где смысл высказывания ясен

§39 — прояснять смысл посредством доводов разума

§40–41 — пользоваться знанием тропов, почерпнутым из риторики

§42–56(с) — правила Тихония (тропеические высказывания)

§42–43 — о Тихонии и его “Книге правил”

§44–55 — семь правил

§44 (1) — о Господе и его теле

§45 (2) — о двучастности тела Господня

§46 (3) — об обетованиях и Законе

§47–49 (4) — о виде и роде

§50–51 (5) — о временах

§52–54 (6) — о рекапитуляции (возвращении к сказанному ранее и смешении временных планов в повествовании)

§55 (7) — о дьяволе и его теле

§56 — заключение

Книга четвертая посвящена *elocutio* — способу выражения, подачи материала христианским проповедником, т. е. представляет собой краткий очерк гомилетического красноречия. Особое значение этой книги состоит в том, что она, во-первых, позволяет судить о путях рецепции классической римской риторики в христианской культуре, а во-вторых, в ней сознательно устанавливаются новые ценности и ориентиры в построении публичного выступления (проповеди), а круг образцов для стилистического подражания расширяется за счет включения в него авторов библейских книг и лучших христианских писателей первых веков.

Сочинение Августина “О христианской науке” представляет собой, как видно из обзора его содержания, первое законченное систематическое изложение принципов христианской экзегезы и гомиластики. В нем Августин обобщил опыт нескольких поколений христианских экзегетов, преимущественно латиноязычных (Викторин Петовионский, Иларий Пиктавийский, Амвросий, Тихоний). Кроме того, в этом сочинении экзегетическая деятельность впервые получила теоретическое осмысление.

Перевод 3-й книги выполнен нами по изданию: *Oeuvres de saint Augustin 11/2: La doctrine chrétienne (De doctrina christiana). Texte critique du CCL, revu et corrigé. Introduction et traduction de Madeleine Moreau. Annotation et notes complémentaires d'Isabelle Bochet et Goulven Madec. Paris: Institut d'Etudes augustiniennes, 1997.* В этом издании, кроме латинского текста и комментированного французского перевода, читатель найдет информативное общее вступление, библиографию и справочный аппарат.

Среди прочих комментированных изданий особого внимания заслуживает: *Simonetti M. Sant'Agostino, L'istruzione cristiana. “Fondazione Lorenzo Valla”, Arnoldo Mondadori editore, 1994.*

Из последних монографий, посвященных “De doctrina christiana”, лучшей и наиболее полной является книга Карлы Полльманн: *Pollmann K. Doctrina christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen*

Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus *De doctrina christiana*. Freiburg (Schweiz), 1996.

Представление о современном состоянии исследований, связанных с “*De doctrina christiana*”, можно составить по сборнику статей: *De doctrina christiana. A Classic of Western Culture* / Ed. by D.W.H. Arnold and P. Bright. L., 1995.

- ¹ О христианской науке 2, 25, 36. Ссылка на трактат состоит из трех цифр: первая — номер книги; вторая — номер главы по более ранней и менее подробной нумерации (каждая из глав по этой нумерации в тексте бенедиктинского издания и в нижеследующем переводе обозначена римской цифрой и снабжена подзаголовком); третья — номер главы по другому, независимому, но более подробному разбиению (в тексте и переводе номера этих глав даются арабскими цифрами).

С. А. Степанцов

Книга III

I. [Сумма содержания предшествующих книг и обозрение последующих]

1. Человек, боящийся Бога, прилежно ищет Его волю в Писаниях. И пусть не возлюбит он споры, укрощаемый благочестием; вооруженный знанием языков, пусть не увязнет в неизвестных словах и речениях; оберегаемый разумением всевозможных необходимых вещей, пусть не будет несведущим в отношении свойств и природы тех из них, которые привлекаются ради создания подобий. Затем же, убедившись в достоверности рукописи, обеспеченной тщательным и искусным исправлением текста, пусть он приблизится, снабженный всеми этими знаниями, к обсуждению и разрешению темных мест Писаний. А для того, чтобы его не вводили в заблуждение трудные для понимания знаки¹, мы его наставим, насколько это нам возможно. Впрочем, может случиться, что пути, которые мы намереваемся показать, благодаря мощи его дарования или же большим, чем наши, познаниям, он осмеет как школярские. И все-таки, как я начал говорить, мы наставим, насколько это в наших силах, того, кто пребывает в таком состоянии, что мы способны его наставить, дабы он знал, что неясности Писания создаются словами, употребленными либо в собственном смысле, либо в переносном, — об этих двух способах высказывания мы рассказали во II книге.

II. [Как надлежит устранять неясность в разделении высказываний]

2. Когда слова, употребленные в собственном смысле, вносят неясность в текст Писания, в первую очередь следует позаботиться о том, хорошо ли мы их разделили или произнесли. Следовательно, когда мы приступаем к внимательному изучению написанного, и у нас возникает сомнение в том, каким образом следует что-либо разделить или произнести, нужно обратиться за помощью к правилу веры, которое постигается из более понятных мест Писаний и авторитетного суждения Церкви, о чем мы достаточно рассуждали, когда говорили в I книге о вещах². Если после разделения затруднительного речения оказываются сомни-

тельными с точки зрения веры обе его части, или даже все (когда частей много), остается рассмотреть, как согласуется написанное с предшествующими и последующими высказываниями, смысл которых и делает стоящее между ними речение темным. Тогда мы сможем увидеть, с каким именно высказыванием из многих наличествующих перекликается данное речение и с каким из них может быть соединено.

3. Рассмотрим теперь примеры. Такое вот еретическое разделение: *“В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Бог был”*, — изменяет смысл следующего речения: *“Слово — оно было в начале у Бога”*, — и тем противится исповеданию Бога Слова. Такое чтение должно быть отвергнуто по правилу веры, которое предписывает нам, исходя из равночестия лиц Троицы, говорить: *“И Слово было Бог”*, — а затем уже присоединять: *“Оно было в начале у Бога”* (Иоан. 1, 1–2)³.

4. Однако следующее неясное высказывание ни при каком возможном разделении не вступает в противоречие с верой; и поэтому следует разрешать неясность речения Апостола, исходя из окружающих его высказываний: *“И что выберу, не знаю, но чувствую необходимость того и другого: имею вожделение разрешиться и быть со Христом — ибо это гораздо лучше; оставаться во плоти необходимо для вас”* (Филипп. 1, 23–24)⁴. Не ясно, как надлежит разделить: *имею вожделение того и другого* или же *чувствую необходимость того и другого* — с дальнейшим присоединением слов *имею вожделение разрешиться и быть со Христом*. Но так как далее следует *ибо это гораздо лучше*, то становится ясно: он говорит, что имеет вожделение именно этого “лучшего”, и, чувствуя необходимость и того, и другого, вожделеет, однако, первого, а другое для него необходимо — то есть он вожделеет быть со Христом, а необходимо ему оставаться во плоти. Неясность эта разрешается одним лишь следующим словом: *ибо* — а переводчики, которые опустили этот союз, руководствовались, скорее, тем мнением, будто Апостол не только чувствует необходимость того и другого, но и вожделеет того и другого. Следовательно, разделить надлежит вот так: *“И что выберу, не знаю: но чувствую необходимость того и другого”*, — и за этим разделением последу-

ет: *“имею вожделение разрешиться и быть со Христом”*. И как если бы спрашивалось, почему он, скорее, вожделеет именно этого, он говорит: *“ибо это гораздо лучше”*. Почему же он чувствует необходимость и того, и другого? Потому, что существует необходимость *оставаться во плоти*, о которой он далее и сказал: *“Оставаться во плоти необходимо для вас”*.

5. Но там, где неясность не может быть объяснена ни предписанием веры, ни из последовательности высказываний, ничто не мешает разделить высказывание согласно любому из смыслов, которые представляются возможными. Так, например, в Послании к Коринфянам сказано: *“Итак, имея эти обетования, о дражайшие, очистим себя от всякой скверны плоти и духа, совершая освящение во страхе Божиим. Примите нас. Мы никому не повредили”* (II Кор. 7, 1–2). В самом деле, сомнительно, что следует предпочесть. Можно прочесть так: *“Очистим себя от всякой скверны плоти и духа”*, — и это будет в согласии со следующим высказыванием: *“Чтобы она была святою телом и духом”* (I Кор. 7, 34). А можно и так: *“Очистим себя от всякой скверны плоти”*, — и тогда выйдет иной смысл: *“И, духа совершая освящение во страхе Божиим, примите нас”*. Итак, подобные неясности разделения следует предоставлять усмотрению читающего.

III. [Каким способом устраняется неясность в произнесении. Чем отличается частный вопрос (percontatio) от общего (interrogatio)]

6. Все то, что мы говорим о неясностях в разделении, следует соблюдать и в отношении неясностей в произнесении. Ибо и эти неясности, если только они не внесены чрезмерной небрежностью читателя, исправляются либо правилами веры, либо сопоставлением [contextione] с предшествующими или последующими частями текста; а если ни то, ни другое не способствует исправлению, речение остается неясным, и каким бы образом читатель ни произнес написанного, его нельзя будет уличить в ошибке.

Если бы только тому не препятствовала вера, которая убеждает нас, что своих избранных Бог не обвинит и Христос не осудит, можно было бы произнести так: *“Кто обвинит избранных*

Богом?» — и следующее высказывание сделать как бы ответом на этот вопрос: “Бог, Который оправдывает”, — а на следующий вопрос — “Кто осуждает?” — сделать ответом: “Христос Иисус, Который умер”. Но веровать так — совершеннейшее безумие, и поэтому следует произносить таким образом, чтобы в обоих случаях первое высказывание звучало как частный вопрос [percontatio], а второе — как вопрос общий [interrogatio]. Разница между частным вопросом [percontatio] и общим [interrogatio], как говорили древние, состоит в том, что на частный вопрос [percontatio] могут быть даны многие ответы, а на общий [interrogatio] — или “нет”, или “да”. Следовательно, произносить надлежит так, чтобы сначала звучал частный вопрос [percontatio]: “Кто обвинит избранных Богом?” — а после него спрашивалось бы в порядке уточнения: “Бог, Который оправдывает?” — с подразумеваемым ответом “нет”. И после второго частного вопроса — “Кто осуждает?” — тоже последует уточняющий вопрос: “Христос Иисус, Который умер, и Который — что больше того — воскрес, Который одесную Бога, Который предстоит за нас (Рим. 8, 33–34)?” — и во всех случаях будет подразумеваться ответ “нет”.

Но то место, где Апостол говорит: “Итак, что же мы скажем? Что язычники, которые не следовали праведности, приобрели праведность” (Рим. 9, 30), — следует читать по-другому. Если после вопроса “Что же мы скажем?” — фраза: “Что язычники, не следовавшие праведности, приобрели праведность”, — не прозвучит как ответ, тогда эти высказывания нельзя будет связать с последующими.

А вот каким бы образом ни произносилось то, что сказал Нафанаил: “Из Назарета может быть что-то доброе” (Иоан. 1, 46), — так ли, чтобы только слова “Из Назарета?” прозвучали вопросом, а все остальное — утверждением; или так, чтобы все высказывание звучало как вопрос, выражающий сомнение, — не знаю, на каком основании можно предпочесть то или другое; при этом ни тот, ни другой смысл не противоречит вере.

7. Бывает, что неясность происходит от сомнения в звучании слогов — и она тоже относится к произнесению. Ибо написанное так: “Не утаена от тебя кость моя [os meum], которую Ты

соделял втайне” (Пс. 138, 15), не позволяет читателю понять, долгим или кратким должно быть “о” [os]. Если os будет с кратким “о”, тогда это то слово, множественное число которого ossa [кости], если с долгим — тогда то слово, множественное число которого ora [уста], — но в единственном числе. Но такие неясности разрешаются при обращении к языку, с которого сделан перевод: в греческом тексте не stoma [уста], а osteon [кость]. Поэтому-то в большинстве случаев просторечие и оказывается пригоднее для обозначения вещей, чем ученая правильность. Конечно, я предпочту варваризм: “Non est absconditum a te **ossum** meum” — тому, что менее понятно, потому что более грамотно. Но иногда вызывающее сомнение звучание слога выявляется соседним словом, относящимся к тому же высказыванию, как, например, в словах Апостола: “Предупреждаю [praedico] вас, как и предупреждал [praedixi] ранее: те, кто совершает таковое, Царства Божия не унаследуют” (Галат. 5, 21). Если бы он сказал только “предупреждаю [praedico] вас”, — и не присовокупил, — как предупреждал [praedixi] ранее”, — то, не обратившись к рукописи на языке, с которого сделан перевод, мы не узнали бы, долгим или кратким должен быть средний слог в слове praedico. Теперь же ясно, что слог этот долгий, потому что Апостол не говорит “как я объявлял [praedicavi]”, но “как предупреждал [praedixi]”.

IV. [Каким способом следует устранять неясность в формах слов]

8. И не только те неясности, которые относятся к разделению или произношению, следует рассматривать подобным образом. Например, вот это место из Послания к Фессалоникийцам: propterea consolati sumus fratres in vobis (I Фесс. 3, 7). Вызывает сомнение, следует ли понимать: “О братья” или “этих братьев”, так как ни то, ни другое не противно вере. Однако же в греческом языке эти падежи не совпадают, и по-гречески в этом месте мы находим звательный падеж — “о братья”. Поэтому если бы переводчик решил сказать: “Чего ради мы обрели утешение в вас, о братья” [propterea consolationem habuimus, fratres, in vobis], то рабского следования словам в этом было бы меньше,

зато и меньше было бы сомнений в смысле высказывания; также и если бы он прибавил “*nostri*”, то никто, пожалуй, не усомнился бы в том, что употреблен звательный падеж, когда услышал бы: “*Чего ради мы утешились, братья наши, в вас*” [propterea consolati sumus, fratres nostri, in vobis]. Но здесь требуется большая осторожность. Так поступил один переводчик со словами Апостола из Послания к Коринфянам “*Каждый день я умираю, ради славы вашей, братья, которую имею во Христе Иисусе*” [cotidie morior, per vestram gloriam, fratres, quam habeo in Christo Iesu] (I Кор. 15, 31). Этот переводчик сказал: “*каждый день умираю, вашей **клянусь** славою*” [cotidie morior, per vestram juro gloriam], — потому что из греческого подлинника клятвенный смысл этих слов совершенно очевиден, без всякой неясности в звучании.

Итак, что касается книг божественных Писаний, то в них в высшей степени редко и с трудом можно встретить такую неясность в словах, употребленных в собственном смысле, которая не разрешалась бы или соседствующими высказываниями, из которых явствует намерение священных писателей, или сопоставлением разных переводов, или обращением к языку, с которого сделан перевод.

V. [Принимать фигуральные речения Писания в буквальном смысле — достойное сожаления рабство]

9. Но разрешение неясностей в словах, употребленных в переносном смысле, о которых нам предстоит теперь говорить, требует немалой заботы и прилежания. Здесь в первую очередь следует остерегаться того, чтобы фигуральное⁵ высказывание принять буквально. Об этом и говорит Апостол: “*Буква убивает, а дух животворит*” (I Кор. 3, 6)⁶. Ведь когда сказанное фигурально принимается так, как будто сказано в смысле собственном, то в этом сказывается плотское разумение. И ничто иное нельзя уместнее назвать смертью души, нежели когда то, что отличает ее от животных — то есть способность разумения — подчиняется плоти, следуя букве. Ибо тот, кто следует букве, в собственном смысле принимает слова, употребленные в смысле переносном, и не станет искать иного значения для той вещи,

которая обозначена словом в собственном смысле. Например, если он услышит о Субботе, то не уразумеет ничего другого, кроме одного из семи дней, повторяющихся в непрерывном круговращении. А когда он услышит о жертвоприношении, не превзойдет помышлением обыкновенного заклания животных и принесения плодов земли. Это и есть достойное сожаления рабство духа — принимать знаки за вещи (signa pro rebus accipere) и быть не в силах поднять око ума выше телесной твари, чтобы испытать вечного света.

VI. [Рабское служение иудеев полезным знакам]

10. Это самое рабство у иудейского народа далеко отстояло от того, что было в обычае у других племен: подчинение игу временных вещей у иудеев было таково, что все эти вещи удерживали их в почитании единого Бога⁷. И хотя знаки вещей духовных они принимали за сами вещи, не зная, к чему те относятся, однако же были твердо убеждены, что этим рабским служением они угождают единому Богу всего, Которого не видели. Об этом служении Апостол пишет, что оно было подобно нахождению детей под надзором педагога (Галат. 3, 24). И поскольку иудеи упорно держались таковых знаков, то не смогли снести, что Господь презрел эти знаки, когда настало время Откровения (Матф. 12, 2). Потому и начальники их возвели на Него обвинения за то, что Он исцеляет в субботу (Лук. 6, 7); и народ иудейский, пребывающий в оковах этих знаков, как если бы они были вещами, не поверил, что Тот есть Бог или Пришедший от Бога, Кто не желает соблюдать принятое у иудеев. Но по тем, кто уверовал и из кого составила первая Иерусалимская Церковь, в достаточной мере видно, какова была польза от этого нахождения под надзором педагога: знаки, временно установленные для тех, кто находился у них в рабстве, привязывали помыслы соблюдающих их к почитанию единого Бога, создавшего небо и землю. Действительно, они, находясь в тесной близости к вещам духовным, в самих этих временных и плотских жертвоприношениях и знаках все-таки научались поклоняться единому вечному Богу (хотя и не знали, каким образом следует понимать эти жертвы и знаки в духовном смысле); и потому оказались столь способны к приня-

тию Святого Духа, что продавали все свое имущество и вырученные деньги полагали к стопам апостолов (Деян. 4, 34) для раздачи неимущим, и всех себя посвящали Богу как новый храм, земному образу которого, то есть храму ветхому, они служили.

11. И при этом не написано, чтобы хоть одна церковь, составившаяся из язычников, делала нечто подобное, — ибо не так близко к вещам духовным были те, кто принимал за богов рукотворные изваяния.

VII. [Рабское служение язычников бесполезным знакам]

И если когда-либо некоторые из язычников и пытались толковать эти изображения как знаки, они относили их к твари — ради ее почитания и поклонения ей. И что мне пользы в том, чтобы не считать богом изображение, например, Нептуна, а считать, что его изображение обозначает все моря или даже и все прочие воды, пробивающиеся из источников? Так пишет один поэт из язычников, если мне не изменяет память:

Ты, Нептун отец, чьи седые виски, омываясь
Морем соленым, звенят, и великий твоей бородою
Вечно течет океан, и потоки власами блуждают⁸.

Этот сладкий стручок погромыхивает звонкими зернышками под приятным на вкус покровом, однако же он годен в пищу свиньям, а не людям. Кто знает Евангелие (Лук. 15, 16), тот поймет, о чем я говорю. Так какой же урок я извлеку из того, что изображение Нептуна может быть соотнесено с этим значением, если только не тот, что мне не следует почитать ни того, ни другого? Какая-нибудь статуя точно так же мне не Бог, как и все моря земли. Признаю, впрочем, что глубже в заблуждениях погрязли те, кто считает богами творения людей, нежели те, кто почитает таковыми творения Бога; однако нам предписано любить и поклоняться единому Богу (Втор. 6, 5), создавшему все то, изображениям чего они поклоняются — как богам или же как знакам и образам богов. Итак, если почитать с пользой установленный знак за саму вещь, ради обозначения которой он установлен, — это плотское рабство, то насколько же хуже прини-

мать за вещи те знаки, которые были установлены ради обозначения вещей бесполезных? Ведь если ты отнесешь их к тем самым вещам, которые ими обозначаются, и свяжешь дух поклонением этим вещам, ты все равно не избавишься от рабского и плотского бремени и покрыва⁹.

VIII. [Двумя различными способами освобождаются от рабства иудеи и язычники]

12. Вот почему тех, кого христианская свобода обрела под знаками полезными, — как бы найденных поблизости, — она освободила, истолковав знаки, которым эти люди были подчинены, и возведши самих людей к тем вещам, которые обозначались этими знаками: из них составились Церкви святых израильтян. У тех же, которых обрела под знаками бесполезными, она упразднила и отменила не только рабское служение таковым знакам, но и сами знаки, чтобы от скверны множества ложных богов, которую Писание часто и справедливо называет прелюбодеянием¹⁰, язычники обратились к почитанию единого Бога и уже не служили даже и самым полезным знакам, но упражнялись в духовном разумении этих знаков.

IX. [Кто в рабстве у знаков, а кто — нет. Крещение. Евхаристия]

13. В рабстве у знака тот, кто совершает или почитает вещь, нечто обозначающую, не зная, что она обозначает; а кто или совершает, или почитает полезный знак, установленный божественной волей, разумея его смысл и значение, тот почитает не зримое и преходящее, но, скорее, то, к чему все это должно быть отнесено. Такой человек духовен и свободен даже во время рабства, в продолжение коего плотским умам не следовало открывать значение тех знаков, иго которых призвано было их укрощать. Таковыми духовными были патриархи, и пророки, и все в народе Израиля, через кого Дух Святой и доставлял нам вспомоществования и утешения в Писаниях. В настоящее же время, когда в Воскресении Господа нашего воссияло яснейшее свидетельство нашей свободы, мы более не обременены тяжким совершением даже и тех знаков, которые уже уразумели; и учение Са-

мого Господа, а также и апостольское, преподало нам знаки весьма немногие вместо многих, в исполнении наилегчайшие, в понимании высочайшие, в соблюдении целомудреннейшие: таковы таинство Крещения и таинство Тела и Крови Господних. Когда кто бы то ни было их приемлет, он познает, напивавшись ими, к чему они относятся, и потому почитает их уже не в плотском рабстве, но в духовной свободе. Подобно тому как следование букве и принятие знаков вместо вещей, которые ими обозначаются, есть удел рабской немощи — так толкование бесполезных знаков принадлежит к числу досадных заблуждений. А кто не понимает, что именно обозначает знак, но тем не менее понимает, что перед ним знак, — тот также не угнетен рабством. Однако лучше быть под гнетом непознанных, но полезных знаков, нежели, толкуя их без пользы, угодить в петлю заблуждения избавленной от рабского ига выей.

Х. [Как распознать, употреблено ли речение в фигуральном смысле. Основное правило (*Regula generalis*). Любовь (*Caritas*). Похоть (*Cupiditas*). Бесчестие (*Flagitium*). Злодеяние (*Facinus*). Польза (*Utilitas*). Благодеяние (*Beneficentia*)]

14. К этому замечанию, которое оберегает нас от того, чтобы следовать фигуральному, то есть переносному смыслу высказывания так, как если бы оно было прямым, следует присоединить еще и то, что нам не должно воспринимать прямое высказывание как фигуральное. Поэтому прежде надлежит показать способ, позволяющий отличить прямое высказывание от фигурального. А этот способ сводится к тому, чтобы понимать как фигуральное все то, что в божественном слове не может быть в собственном смысле отнесено к благопристойности нравов и к истине веры. Благопристойность нравов служит любви к Богу и ближнему, истина веры — познанию Бога и ближнего. Надежда же каждого состоит в том, насколько он в глубине своей совести осознает себя возросшим в любви к Богу и ближнему и в познании их. Обо всем этом сказано в I книге.

15. Но так как род человеческий склонен оценивать грехи не по тому, насколько сильна в них похоть, а, скорее, в силу своих обыкновений, то по большей части выходит, что каждый из

людей считает достойным порицания только то, что обыкновенно порицают и осуждают люди его страны и его времени; а достойным одобрения и похвалы — то, что позволяет обычай тех, среди кого этот человек живет. Из-за этого бывает, что когда Писание предписывает что-нибудь такое, что противно обычаю слушающих, или порицает то, что их обычаю не противно, — тогда, если дух их уже побежден авторитетом Слова, они понимают это как фигуральное высказывание. Но Писание не предписывает ничего, кроме любви, и не порицает ничего, кроме похоти, и именно так образовывает нравы людей. И так же, если дух оказался во власти мнения, содержащего некие заблуждения, — все то, что Писание объявляет иначе, люди считают сказанным фигурально. Но Писание не утверждает ничего, кроме кафолической веры, в вещах, относящихся к прошлому, будущему и настоящему. О прошлом Писание говорит в повествовании, о будущем — в предсказании, о настоящем — в описании, но и то, и другое, и третье способствует воспитанию и укреплению все той же любви и преодолению и изничтожению похоти.

16. Любовью я называю движение духа к наслаждению Богом ради Него самого, а также собою и ближним ради Бога, похотью же — движение духа к наслаждению собою и ближним и каким угодно телом не ради Бога. То, что совершает неукротенная похоть человека, разрушая тем самым его собственные дух и тело, зовется бесчестием; а то, что она совершает во вред другому, — злодеянием. И все возможные грехи можно отнести к одному из этих двух родов; но первый из них — бесчестие. Когда бесчестящие деяния опустошат дух и доведут его как бы до истощения, человек пускается в злодеяния, посредством которых он может устранить препятствия к бесчестным действиям или изыскать средства к ним. Далее, то, что совершает любовь в помощь себе, называется пользой; а то, что она совершает в помощь ближнему, называется благодеянием. И здесь польза предшествует благодеянию, ибо никто не может помочь другому тем, чего сам не имеет. И чем сильнее разрушается власть похоти, тем больше возрастает власть любви.

XI. [Правило, касающееся тех мест в Писании, которые звучат жестоко, но тем не менее относятся к Богу или святым (referenturque nihilominus ex persona Dei vel sanctorum)]

17. Итак, все суровое и как будто бы жестокое, что, согласно Священным Писаниям, говорится и совершается Самим Богом или Его святыми, — способствует разрушению власти похоти. И если это очевидно из самого высказывания, то это высказывание не следует относить к чему-либо иному, как если бы оно было фигуральным. Так, у Апостола читаем: *“Собираешь себе гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога, Который воздаст каждому по делам его: тем, которые ищут постоянством в добрых делах славы, и чести, и нетления, — жизнь вечную; тем же, что пребывают в довольстве и не доверяют истине, но веруют неправедности, — гнев и негодование. Скорбь и утеснение — всякой душе человека, делающего зло, прежде иудея, а [потом] и эллина (Рим. 2, 5—9)”*. Но это о тех, вместе с которыми низвергается и сама похоть и которые не пожелали ее превозмочь. Когда же в человеке, которым правит похоть, власть ее сокрушается, — об этом открыто говорится: *“Те же, которые принадлежат Иисусу Христу, плоть свою распяли [вместе] со страстями и похотями (Галат. 5, 24)”*. Если только, конечно, не принимать во внимание, что слова “гнев Божий” и “распяли” здесь употреблены в переносном смысле; впрочем, слова эти не столь многочисленны и не так поставлены, чтобы они скрывали смысл и создавали аллегорию или загадку — что я, собственно, и называю фигуральным высказыванием. А повеление, обращенное к Иеремии: *“Вот, Я поставил тебя сегодня над племенами и царствами, чтобы ты искоренял, и разрушал, и губил, и рассеивал (Иерем. 1, 10)”*, — это, без всякого сомнения, фигуральное высказывание, и оно должно быть отнесено к той цели, о которой мы сказали.

XII. [Правило о словах и деяниях, которые, по суждению людей неопытных, представляются бесчестными и при этом приписываются Богу или святым мужам. Деяния должно рассматривать с учетом обстоятельств]

18. Из сказанного или даже содеянного Самим Богом или людьми, чья святость засвидетельствована Писанием, те слова и деяния, в которых неопытные могут усмотреть бесчестие, на самом деле представляют собой целиком фигуральные высказывания: из них следует извлечь заключенные в них тайны, чтобы они могли служить пищей для любви. Всякий, кто пользуется вещами преходящими с большей строгостью, чем предполагают нравы тех, среди кого он живет, — либо воздержан, либо суеверен; если же кто-то так пользуется этими вещами, что преступает пределы, установленные обычаем добродетельных людей, в среде которых он находится, — то или этот человек выступает знаком чего-то иного, или он бесчестен. Ибо во всех таких случаях заслуживает осуждения не пользование вещами, а вожделение пользующегося. И никто из людей трезвомыслящих никоим образом не мог бы поверить, что женщина умащала стопы Господа драгоценным благовонием так (Иоан. 12, 3), как это в обычае у людей развращенных и испорченных, подобные пиршества которых нам отвратительны¹¹. Ибо добрый аромат — это добрая слава, которую трудами доброй жизни снискивает человек, когда идет по следам Христа, как бы умащая его стопы драгоценнейшим ароматом. Таким образом, то, что в отношении прочих лиц в большинстве случаев представляется бесчестием, в отношении Бога или пророка есть знак чего-то великого. В самом деле, соединение с блудницей по низости нравов — это одно, а соединение с блудницей в пророчестве Осии (Осия 1, 2) — совсем другое; и если оголять тела во время пира по обыкновению пьяниц и блудников — бесчестие, то быть обнаженным в бане — не бесчестие.

19. Итак, следует рассматривать весьма прилежно, что согласуется с местом, временем и лицами, чтобы не обвинить в бесчестии необдуманно. Ведь может быть так, что мудрый употребляет весьма дорогую пищу, вовсе не впадая в порок чревоугодия или услаждения вкуса, в то время как неразумный разжигается отвратительнейшим пылом обжорства к пище весьма доступной. И каждый, кто в здравом уме, предпочтет насытиться рыбой — по обычаю Господа (Лук. 24, 43), нежели чечевицей — по обычаю Исава, племянника Авраама (Быт. 25, 34), или ячменем —

подобно вьючному животному. Ибо нельзя признать животных более склонными к воздержанию, чем мы, лишь на том основании, что они довольствуются более простой пищей. Во всех подобных случаях следует одобрять или порицать наши действия, исходя не из природы вещей, которыми мы пользуемся, но из причины их использования и из рода вожеления.

20. Древние праведники представляли себе и предвозвещали царство небесное в образе земного царства. Не подлежал порицанию обычай, позволявший мужчине иметь многих жен одновременно — ради того, чтобы детей рождалось достаточно (Быт. 16, 3; 25, 1; 2 Цар. 5, 13). И по той же причине не считалось пристойным одной женщине иметь многих мужей: ведь женщина оттого не становится более плодотворной; добывать себе деньги или потомство сожительством с кем придется — это, скорее, непотребство, свойственное блудницам. И в Писании не порицается все то, что святые тех времен в согласии с такого рода обычаями совершали не из похоти, — хотя то, что они совершали, в настоящее время может твориться только из похоти. И все вещи такого рода, о которых там рассказывается, следует толковать не только в смысле прямом и историческом, но и в фигуральном и пророческом во имя той самой любви — к Богу, или к ближнему, или к тому и другому. Так, у древних римлян считалось бесчестьем носить тунику с длинными рукавами, полы которой достигают земли; нынче же среди людей благородного происхождения в том возрасте, когда пристало носить тунику, это не почитается бесчестьем. Так и всегда следует принимать во внимание, что при пользовании вещами не должно быть похоти, которая не только постыдно злоупотребляет обычаям людей, в среде которых живет склонный к ней, но часто даже и прорывается через допустимые этим обычаям пределы и внезапно и наипозорнейшим образом обнаруживает свою непристойность, прежде скрывавшуюся за оградой общепринятых нравов.

XIII. [Продолжение того же рассуждения]

21. Но все, что согласуется с обычаям тех, с кем человек в силу необходимости или принятой на себя обязанности проводит жизнь, люди праведные и высокие духом должны относить к

пользе и благодетельности или в прямом смысле (как следует поступать и нам) или в смысле фигуральном (как дозволено пророкам).

XIV. [Заблуждение тех, кто полагает, будто праведности самой по себе быть не может]

22. Когда невежды, не знающие чужих обычаев, читают о таких деяниях, они мнят их бесчестными (если только их не удержит от того авторитетное суждение) и не способны заметить, что их собственный образ жизни, будь то в супружестве, или в пиршествах, или в привычках одеваться, и вообще их быт человеку из другого народа или другого времени тоже может показаться бесчестным. Смущаемые таким разнообразием бесчисленных обычаев, некоторые люди, находясь как бы в дремоте, — ибо они не спали глубоким сном глупости, но и не смогли пробудиться к свету разума, — думают, будто никакой праведности самой по себе не существует, но всякий народ считает праведностью то, что у него в обычае; а так как обычаи различны у разных народов, в то время как праведность должна пребывать неизменной, то якобы очевидно, что нигде не существует никакой праведности. Эти люди не поняли (чтобы не приводить много примеров), что требование “чего не хочешь для себя, не делай другому” (Товия 4, 16; Матф. 7, 12) — не может изменяться ни при каком разнообразии народов. Когда это утверждение относится к почитанию Бога, оно устраняет всякое бесчестье, а когда к почитанию ближнего — всякое злодеяние. Ибо никто не желает разрушения собственного жилища: следовательно, он не должен разрушать и обиталище Божие — то есть себя самого. И раз никто не желает себе вреда со стороны другого, значит, и другому сам не должен вредить.

XV. [Правило, которого следует придерживаться в толковании фигуральных высказываний]

23. Так, по ниспровержении тирании похоти, любовь царствует по праведнейшим законам: любить Бога ради Самого Бога, себя же и ближнего — ради Бога. Следовательно, в фигуральных высказываниях следует соблюдать такое правило: прилежная мысль должна до тех пор рассматривать читаемое, пока толкова-

ние не будет вести к царствованию любви. Если же высказывание звучит таким образом уже в прямом смысле, то оно не должно считаться фигуральным.

XVI. [Правило о высказываниях, которые содержат предписания]

24. Если высказывание содержит запрет на нечто бесчестное или на злодеяние, а также если оно побуждает к пользе или благодеянию, то оно не является фигуральным. Если же оно предписывает бесчестие или злодеяние или запрещает полезное или благодетельное, то оно фигурально. В Писании сказано: *“Если вы не будете есть плоть Сына человеческого и пить Его кровь, то не обретете жизни вашей”* (Иоан. 6, 54)¹². Кажется, что здесь предписывается злодеяние или бесчестие; следовательно, высказывание это фигурально и велит приобщаться Страстям Господним и любовно и с пользой сохранять в памяти, что плоть Его была за нас распята и изъязвлена. Писание говорит: *“Если алчет враг твой, накорми его; если жаждет, дай ему пить”*. Без сомнения, здесь предписывается благодеяние. Но вот то, что следует: *“Поступая так, ты собираешь горящие угли на главу его”* (Премудр. 25, 21,22; Рим. 12, 20) — ты можешь принять как предписание злодеяния по недоброжелательству. А потому не сомневайся, что сказано это фигурально. И коль скоро толковать это можно двояко: с одной стороны — в смысле вреда, с другой — в смысле помощи, — то пусть любовь склонит тебя, скорее, к благодеянию: ты должен понимать горящие угли как жгучие стоны покаяния, которыми исцеляется гордыня человека, когда он сокрушается, что был врагом тому, кто помог ему в бедственном положении. Далее, когда Господь говорит: *“Кто любит душу свою, потеряет ее”* (Иоан. 12, 25)¹³, не должно думать, что Он запрещает полезное — то есть сохранение собственной души; но сказано это фигурально: “потеряет душу” — то есть отвергнет и отбросит тот обычай, который имеет ныне, — извращенный и нелепый, обычай, который склоняет его к временному и мешает искать вечного. Написано: *“Дай милосердному, и не принимай грешника”* (Сирах. 12, 4). Последняя часть этого высказывания, как представляется, запрещает

благодеяние, ибо там говорится “не принимай грешника”: ты же разумей, что в фигуральном смысле здесь “грешник” поставлено вместо “грех” — чтобы ты греха его не принимал.

XVII. [Одно предписывается всем вообще, другое — отдельным лицам]

25. Часто случается, что тот, кто или находится или почитает себя находящимся на более высокой ступени духовной жизни, полагает, будто в фигуральном смысле сказано то, что предписывается людям, находящимся на более низких ступенях. Например, возлюбивший безбрачие и оскотивший себя ради Царства Небесного (Матф. 19, 12) стремится принять не в прямом, а в переносном смысле предписание священных книг о любви к своей жене и руководстве ею; а тот, кто решил оставить дочь свою безбрачной девой, пытается толковать в фигуральном смысле высказывание: *“Выдай дочь замуж, и сделаешь великое дело”* (Сирах. 7, 27). Таким образом, в понимании Писаний надлежит принимать во внимание еще и то, что одно предписывается всем равным образом, другое же — некоторым отдельным родам людей. Ибо и лекарство должно служить не только здоровью всего тела, но и каждому члену с его немощью. О том, кто не может взойти к более высокому состоянию, следует заботиться в соответствии с его настоящим положением.

XVIII. [Следует учитывать, в какое время нечто предписано или позволено делать]

26. Следует также остерегаться, чтобы кто-нибудь случайно не подумал, будто в обычай сегодняшней жизни можно перенести что бы то ни было из Ветхих Писаний, согласное с обычаем тех времен, даже если там оно, понятое не в фигуральном, а в прямом смысле, не является бесчестием или злодеянием. Это человек совершает только потому, что властвующая над ним похоть ищет покровительства у Писаний, которыми она должна бы быть ниспровергнута. Он, несчастный, не понимает, что в Писаниях об этом рассказывается ради пользы: чтобы люди доброй надежды смотрели здраво на обычай, который они отвергают, и разумели, что и он может служить на благо, а тот, которому они

следуют, может подлежать осуждению. Ведь важно видеть, что в первом случае приверженные обычаю могли следовать любви, а во втором — похоти.

27. Ибо если в какое-то время некто мог сожительствовать с многими женами целомудренно, то другой может и с одной быть похотливым. Я скорее одобряю того, кто пользуется плодотворностью многих жен, нежели того, кто наслаждается плотью единственной жены ради самой плоти. В первом случае изыскивается польза, соответствующая обстоятельствам времени, а во втором — удовлетворяется похоть, связанная с временными удовольствиями. И те, которым по снисхождению Апостол позволяет плотское общение с единственной женой по причине их неспособности к полному воздержанию (I Кор. 7, 2), стоят на более низкой ступени на пути к Богу, нежели те, что, имея многих жен, ожидали от брака только произведения потомства, — подобно тому как мудрец ожидает от пищи и питья лишь телесного здоровья. Поэтому, если бы таковых пришествие Господне застало в этой жизни, когда уже было время не разбрасывать, а собирать камни (Еккл. 3, 5), они тотчас же оскотили бы себя ради Царства Небесного: ведь нет трудности в лишении, если не было похоти в обладании. И в самом деле, эти люди знали, что по невоздержности злоупотреблять общением даже и с собственной женой — это сладострастие. Об этом свидетельствует молитва Товии, когда он сочетался с женой. Ибо он сказал: *“Благословен Ты, Господи, Боже отцов наших; и благословенно имя Твое во веки веков. Да благословят Тебя небеса и всякое создание Твое. Ты создал Адама и дал ему помощницей Еву. И ныне, Господи, Ты знаешь, что не ради сладострастия принимаю сестру мою, но ради самой истины, чтобы Ты помиловал нас, Господи (Тов. 8, 5—7)”*.

XIX. [Дурные люди судят о других по себе]

28. Но те, что по велению разнузданной похоти или впадают во множество прелюбодеяний, или даже в общении с единственной женой не только превосходят меру, определенную необходимостью произведения потомства, но и умножают мерзости недостойной человека распущенности, пользуясь бесстыднейшей

вольностью некой рабской свободы, — те не верят, что вполне возможно было мужам древности целомудренно сожительствовать с многими женами, не преследуя при этом никаких иных целей, кроме исполнения соответствующей их времени обязанности производить потомство; и, сами находясь в силках вожделения, они полагают то, чего они не способны соблюсти в общении с единственной женой, и вовсе невозможным в отношении многих женщин.

29. Но такие люди могут сказать, что и почести и похвалы не подобают благочестивым и святым: ведь сами они от почета и похвал раздуваются гордостью, жадные до пустейшей славы тем более, чем чаще и щедрее их оведают похвалами льстивые уста — благодаря чему они до того делаются легковесны, что ветер молвы, благоприятный ли, противный ли им, несет их в какие угодно бездны бесчестия или расшибает о скалы злодеяний. Так пусть же они увидят, сколь тяжело и трудно для них не соблазняться приманкой похвалы и не уязвляться жалами поношений, и пусть не судят о других по себе.

XX. [Праведные люди сходятся между собой, хотя жили при разных укладах]

Пусть они лучше уверятся, что наши апостолы не надмевались, когда люди почитали их, и не сокрушались, когда их поносили. Ибо ни того, ни другого искушения у них не было в недостатке: и верующие превозносили их похвалами, и преследователи очерняли злословием. Итак, из того и другого они извлекали пользу, и ни то, ни другое им не вредило. Так и те древние, общаясь с женщинами в согласии с нуждами своего времени, не испытывали над собой той самой власти вожделения, которой рабствуют те, что всему вышесказанному не верят.

30. И поэтому они ни в малейшей мере не стали бы удерживать себя от неукротимой ненависти к собственным сыновьям, если бы им случилось узнать, что те пытались соблазнить отцову супругу или сожительницу или уже ее добились.

XXI. [Давид, хотя он и впал в прелюбодеяние, все же был далек от невоздержности похотливцев]

В противоположность им царь Давид, претерпев подобное от сына, лишенного отцелюбия и презревшего естественные человеческие законы, не только перенес его неистовства, но и оплакал его смерть (2 Цар. 18, 33; 19,1). Ведь нельзя сказать, что в септиской ревности угодил тот, кого терзают не нанесенные ему обиды, а грехи сына. Для того Давид и запретил убивать Авессалома в случае победы над ним, чтобы ему, укрощенному, представилась возможность для покаяния. А так как это не удалось, он скорбел не по причине гибели сына, но оттого, что знал, какие кары постигают душу столь несправедную и блудодейную, душу отцеубийцы. Ибо прежде, когда другой его сын, невинный, был болен, Давид сокрушался из-за его болезни, но когда тот умер, возрадовался (2 Цар. 12, 15–23).

31. С какой умеренностью и воздержностью те мужи сожительствовали с женщинами, совершенно ясно также и из следующего. Когда царь, побежденный пылом юности и благополучием в вещах временных, незаконно овладел одной женщиной, мужа которой приказал убить, пророк выступил против него с обвинением. Придя к царю, чтобы изобличить грех, пророк представил ему подобие, рассказав о бедняке, у которого была одна овца, и его сосед, имевший множество овец, к приходу своего гостя потребовал заколоть единственную овечку бедняка. Тогда Давид, разгневавшись на богатого соседа, приказал его убить, а за овцу бедняку заплатить четырехкратно. Так, сам того не сознавая, осудил себя тот, кто согрешал сознательно. Когда же ему все открылось и было возведено о возмездии свыше, он смыл грех покаянием (2 Цар. 12, 1–15). Однако в этом подобии овца бедного соседа служила обозначением одного лишь прелюбодеяния; о преданном же на смерть супруге женщины с Давида через подобие не спрашивалось (так как об убийстве бедняка, у которого была одна овца, в подобии не говорилось) — и своим приговором царь осудил себя только за прелюбодеяние¹⁴. Из этого понятно, с какой умеренностью он обладал многими женщинами, если, превзойдя меру лишь с одной из них, он был вынужден сам себя подвергнуть наказанию. Но в сем муже неумеренное вожделение было не постоянным, а только преходящим: потому и пророк, когда обличал его, это недозволенное по-

хотение назвал гостем. Ибо он не сказал, что богач приказал подать овцу бедного соседа на обед своему царю, но сказал, что гостю. А вот в сыне его Соломоне то же самое вожделение обрело уже не временное пристанище, подобно гостю, но власть, о чем и Писание не умалчивает, обвиняя его в том, что он был женолюбив (3 Цар. 11, 1). В начале жизни он был воспламенен вожделением мудрости (2 Паралип. 1, 7–12); достигнув ее любовью духовной, он потерял ее из-за любви плотской.

XXII. [Правило о местах Писания, где восхваляются деяния благочестивых людей, противные теперешним нравам]

32. Итак, все или почти все деяния, содержащиеся в книгах Ветхого Завета, следует принимать не только в собственном, но и в фигуральном смысле. Однако же если деяния, которые читатель понимает в собственном смысле, совершены людьми, удостоившимися похвалы, но тем не менее расходятся с обычаями благочестивых людей, соблюдающих божественные заповеди после пришествия Господня, — то пусть читатель принимает к разумению их фигуральный смысл, но не переносит в свой обычай сами действия. Ибо есть много такого, что в свое время было совершено по обязанности, а теперь не может происходить иначе, нежели по причине похоти.

XXIII. [Правило о местах Писания, где говорится о грехах великих мужей]

33. Если же читатель прочтет о грехах великих мужей, то, хотя он и может видеть и обнаруживать в них некоторые фигуральные обозначения будущих вещей, пусть собственный смысл деяний служит ему для того, чтобы он не превозносился собственными добрыми делами и по причине своей праведности не презирал других как грешников, — коль скоро он видит, что и столь великих мужей настигали бури, которых и ему следует опасаться, и крушения, достойные всяческого сожаления. Для того описаны и грехи этих людей, чтобы всем внушало опасения изречение Апостола, которое гласит: *“Если кому-то кажется, что он стоит, то пусть смотрит, чтобы ему не упасть”* (1 Кор. 10, 12). Ибо нет такой страницы в Священных Книгах,

с которой бы не слышалось, что Бог противится гордым, а смиренным дарует благодать (Притч. 3, 34; 1 Петр. 5, 5; Иак. 4, 6).

XXIV. [Прежде всего следует определить род высказывания]

34. Итак, прежде всего надлежит исследовать, собственный ли смысл имеет высказывание, которое мы намереваемся понять, или же оно фигурально. Ибо обнаружив, что оно фигурально, можно применить к нему правила о вещах, которые мы изложили в первой книге, и тогда удобно рассматривать его со всех сторон, пока мы не придем к истинному суждению, — в особенности тому способствует навык, укрепленный упражнением в благодетности. А употреблено ли высказывание в собственном смысле или в фигуральном — это мы обнаруживаем, принимая во внимание все то, что было сказано выше.

XXV. [Одно и то же слово не везде означает одно и то же]

Когда же это станет ясно, то надлежит исследовать, употреблены ли слова высказывания на основании подобия обозначаемым ими вещам или же близости им в каком-либо отношении.

35. Но коль скоро вещи бывают подобны друг другу в разных отношениях, мы не должны полагать, что если вещь в одном месте означает нечто на основании подобия, то нам предписано и всегда принимать ее в этом же значении. Так, Господь употребил слово “закваска” и для порицания, когда сказал: “*Берегитесь закваски фарисейской* (Матф. 16, 11)”, — и для похвалы, когда сказал: “*Подобно Царство Небесное женщине, которая положила закваску в три меры муки, чтобы вскисло все* (Лук. 13, 21)”.

36. Вообще, это разнообразие значений бывает двояким. Значения двух вещей могут быть или противоположными, или просто различными. Противоположное — когда в подобии одна и та же вещь употреблена в одном случае в положительном, а в другом случае в отрицательном смысле, то есть так, как мы выше говорили о закваске. Таков и тот случай, когда лев обозначает и Христа — там, где говорится: “*Победил лев от колена Иудина* (Откр. 5, 5)”; и дьявола — там, где написано: “*Недруз*

ваш диавол бродит, как лев рыкающий, ища, кого поглотить (1 Петр. 5, 8)”. Так и змея понимается и в положительном смысле: “*Хитры как змеи* (Матф. 10, 16)”¹⁵, и в отрицательном: “*Змей своей хитростью соблазнил Еву* (2 Кор. 11, 3)”. Хлеб понимается в положительном смысле: “*Я есмь хлеб живой, сошедший с неба* (Иоан. 6, 51)”¹⁶, — и в отрицательном: “*С удовольствием едите вы утаенные хлебы* (Притч 9, 17)”. Так и во множестве других случаев. Впрочем, я привел примеры, когда значение почти не вызывает сомнений, — ведь в качестве примера и следует приводить как раз то, что совершенно очевидно. А есть и такие случаи, когда не ясно, положительный или отрицательный смысл следует предпочесть. Например: “*Чаша чистого вина в руке Господней полна смятения* (Пс. 74, 9)”¹⁷. Не ясно, обозначен ли здесь гнев Божий, не доходящий до последней кары, то есть до винной гущи, или же, скорее, благодать Писаний, переходящая от иудеев к язычникам, — так как чаша “*склонилась оттуда сюда*”; притом что у иудеев сохраняется соблюдение Закона, который они понимают по плоти, — поскольку “*осадок его не вычерпан* (Пс. 74, 9)”. А вот пример, когда одна и та же вещь употреблена не в противоположных, а просто в различных значениях: вода обозначает и народ — как мы читаем в Откровении (Откр. 17, 15 и 19, 6), и Духа Святого, как-то: “*Потоки воды живой истекут из чрева его* (Иоан. 7, 38)”¹⁸, и еще много различных вещей, в зависимости от того, где она упоминается.

37. Также и прочие вещи не всегда обозначают что-то одно, но каждая из них может иметь два различных значения и иногда даже более — в зависимости от того, в каком высказывании она упоминается.

XXVI. [Темные места следует объяснять исходя из более ясных мест]

И из тех высказываний, в которых значение этих вещей более ясно, надлежит узнавать, каким образом их следует понимать в темных местах. Обращенные к Богу слова: “*Возьми оружие и щит и восстань на помощь мне* (Пс. 34, 2)”, могут быть поняты лучше всего с привлечением места, где мы читаем: “*Господи, словно щитом доброй воли Твоей Ты увенчал нас*

(Пс. 5, 13)”. Однако не везде, где мы встречаем “щит” для обозначения некоего укрепления, нам следует понимать его лишь как благоволение Господне, ибо сказано: “*щит веры, которым можете погасить все огненные стрелы лукавого* (Ефес. 6, 16)”. И напротив, среди всевозможных духовных орудий мы не должны сопрягать веру только со щитом, коль скоро в другом месте сказано также и о броне веры: “*Одетые в броню веры и любви* (1 Фесс. 5, 8)”.

XXVII. [Ничто не запрещает по-разному понимать одно и то же место]

38. А когда из одних и тех же слов Писания можно извлечь не один, а два или много смыслов, даже если не известно, что имел в виду писавший, то в этом нет никакой опасности — если другие места Писаний показывают, что любой из этих смыслов согласен с истиной. При этом тот, кто исследует божественные речения, должен стараться постичь намерение автора, через которого в Писании действовал Святой Дух, — независимо от того, преуспеш ли он в этом, или ему случится, заручившись свидетельством из какого-либо иного места божественных речений, извлечь из тех же слов другой смысл, который не будет противоречить правильной вере. Ведь автор в тех самых словах, которые мы намереваемся понять, возможно, видел и тот смысл; а Дух Божий, который действовал через него, уж несомненно предвидел, что у читателя и слушателя может возникнуть такое понимание; более того — Он Сам его и предусмотрел, коль скоро оно опирается на истину. Ибо что же лучше являет щедрость и глубину божественного смотрения в Писаниях, чем то, что одни и те же слова могут быть поняты разными способами и при этом находят себе в подтверждение свидетельства иных, не в меньшей степени божественных слов?

XVIII. [Место, вызывающее сомнения, надежнее проясняется сопоставлением с другими местами Писания, нежели посредством рассуждения]

39. А там, где обнаруживается такой смысл, неясность которого не может быть прояснена очевидными свидетельствами Пи-

саний, остается искать ясного смысла посредством рассуждения, даже если автор, чьи слова мы стараемся понять, этого смысла, возможно, и не имел в виду. Но этот способ опасен: много безопаснее не выходить за пределы Священных Писаний. Если они затемнены переносным употреблением слов, то из них нужно стараться извлечь смысл, который не будет содержать противоречий, либо, если и будет содержать, то чтобы они разрешались при помощи свидетельств, найденных в других местах того же Писания.

XXIX. [Знание тропов необходимо]

40. Людям ученым подобает знать, что наши авторы использовали все виды выражений, которые по-гречески называются тропами, и даже в большем числе и с большим разнообразием, чем могут предполагать или видеть те, кто не знает этих тропов или познакомился с ними на примере других писателей. Но те, кто знает эти тропы, признают, что они есть в Священных Писаниях, и эти знания для понимания Писаний иногда бывают им полезны. Но здесь не пристало рассказывать о тропах не сведущим в них, чтобы не показалось, будто мы преподаем грамматическое искусство. Но постигать это искусство отдельно от изучения Писаний я настоятельно советую — хотя я и раньше уже призывал к этому, во второй книге, где рассуждал о необходимости знания языков. Ибо буквы, от которых и сама грамматика получила имя, — так как греки называют буквы *grammata*, — это знаки звуков, составляющих членораздельную речь. Итак, в божественных Книгах можно найти не только примеры всех тропов, но и названия некоторых из них, как-то: иносказание, загадка, подобие. Впрочем, почти все эти тропы, о которых говорят, что они познаются при обучении свободным искусствам, употребляют и те, кто никогда не слушал никаких грамматиков и обходится той речью, которой изъясняется простой народ. Ведь кто же не говорит “желаю тебе процветания”? — а этот троп называется метафорой. Кто не называет бассейном [*piscina*] то сооружение, в котором никаких рыб [*pisces*] нет, и не для рыб оно построено? Однако же название его происходит от слова “рыбы” — а этот троп называется катахрезой.

41. Долго будет таким же образом рассматривать другие тропы. Ибо даже и к тем из них прибегает народная речь, которые еще удивительнее по той причине, что обозначают противоположное тому, что называют, — как, например, то, что зовется иронией или антифразой. Когда говорят с иронией, с помощью интонации указывают на то, что дают понять — как, например, если поступающему дурно человеку мы говорим: “хорошенькое дельце ты затеял”. А вот антифраза, чтобы обозначить противоположное, прибегает не к интонации говорящего, а может использовать слова, происходящие от противоположного по смыслу слова, — как “пуща”, которая совсем не пустая¹⁹. Но бывает, что антифраза, имея намерение сказать противоположное тому, что говорит, при этом не пользуется словом, смысл которого противоположен желаемому, — как, например, если мы стремимся получить то, что на самом деле отсутствует, и нам отвечают “бери сколько хочешь”; или же если, присоединяя какие-либо слова, мы добиваемся того, чтобы сказанное нами понималось в противоположном смысле, — например, если мы говорим: “Остерегайся этого доброго человека”. И кто, даже вовсе невежественный и чуждый всякой учености, не говорит ничего подобного, хотя и не знает вовсе, в чем состоят и как называются эти тропы? Знание их необходимо для разрешения двусмысленностей в Писаниях: когда смысл, если вывести его из собственного значения слов, абсурден, то надлежит исследовать, не сказано ли то, чего мы не понимаем, посредством того или иного тропа, — так прояснилось многое из того, что было скрыто от понимания.

XXX. [Оцениваются правила донатиста Тихония]

42. Некто Тихоний, — который неопровержимо писал против донатистов, в то время как сам принадлежал к донатистам и обнаруживает особенную абсурдность именно в тех местах, где не желает с ними окончательно расстаться, — составил книгу, названную “Книгой правил”, где изложил семь правил, которые, словно ключи, призваны были открыть тайны божественных Писаний²⁰. Из них первое — О Господе и Его Теле, второе — О двучастном Теле Господа, третье — Об обетованиях и Законе, четвертое — О виде и роде, пятое — О временах, шестое — О

повторном упоминании (рекапитуляции) и седьмое — О диаволе и его теле. Правила эти, если внимательно рассмотреть, как они излагаются Тихонием, немало способствуют проникновению в тайны, скрытые в божественных речениях. Впрочем, не все написанное так, что его трудно понять, может быть открыто при помощи этих правил. Иногда следует прибегать и к многим другим способам, которые он не охватил этой седмицей и потому был вынужден изъяснять многие темноты, не применяя ни одно из этих правил, ибо от того не было бы пользы. В таких местах он рассуждает и исследует так же, как он поступает, исследуя, что именно надлежит понимать в Откровении Иоанна под ангелами семи церквей, к которым приказывается писать, и после многообразных рассуждений приходит к выводу, что под ангелами надо понимать церкви. Во всем этом обширнейшем рассуждении не используется ни одно из этих правил, хотя исследуется вопрос весьма темный. Одного этого примера вполне достаточно, так как было бы слишком долго и трудно собирать из канонических Писаний прочие темные места, для объяснения которых не пригодилось бы ни одно из этих семи правил.

43. Однако сам Тихоний, когда предлагал эти правила, видел в них такую силу, как будто все, что ни есть неясного в Законе, то есть в божественных книгах, можно уразуметь, правильно поняв и применив эти правила. Вот как он начинает свою книгу: “Прежде всего я счел необходимым написать книжку правил и изготовить как бы ключи и светильники для тайников Закона. Ибо есть некие таинственные правила, которые охватывают все потаенные глубины Закона и делают сокровища истины для некоторых невидимыми. И если эти правила будут приняты в должном разумном порядке, как мы их излагаем, без неприятия, то все прикрытое станет открытым и темное прояснится, так что всякий, кто проходит обширными лесами пророчеств, сможет уберечься от заблуждения, ведомый этими правилами, словно лесными тропами”. Если бы он сказал: “есть некие таинственные правила, которые охватывают *некоторые* потаенные глубины Закона”, — или даже: “которые охватывают великие глубины Закона”, — а не так, как он сказал: “все потаенные глубины Закона”, — и если бы он не сказал: “все прикрытое станет откры-

тым”, — но сказал бы: “многое из того, что прикрито, станет открытым”, — то он сказал бы правду и не подал бы своему читателю и ученику ложной надежды, приписывая своему сочинению — безусловно, основательному и полезному — больше, чем в нем на самом деле содержится. Все это я счел нужным сказать для того, чтобы стремящиеся к познанию читали эту книгу, потому что она весьма способствует разумению Писаний, но не ожидали от нее более, чем она может дать. И читать ее надо с осторожностью не из-за того только, что Тихоний мог заблуждаться, как человек, но главное — из-за того, что он, будучи донатистом, говорит как еретик. Теперь я кратко изложу, чему учат эти правила и что они предписывают²¹.

XXXI. [Первое правило Тихония]

44. Первое правило — о Господе и Его теле. Зная о нем, нам надлежит под главой и телом, то есть под Христом и Церковью, разуметь одно лицо (ибо не напрасно сказано верным: *“Итак, вы — семя Авраамово”* (Галат. 3, 29)) — поскольку едино семя Авраамово, которое есть Христос), — и не смущаться, когда от главы осуществляется переход к телу или от тела к главе, и тем не менее речь идет об одном и том же лице. Ибо от одного и того же лица говорится: *“как на жениха, возложил на меня диадиму, и как невесту, украсил меня украшением”* (Исаия 61, 10)”, и однако же нужно понимать, что из этого относится к главе, а что к телу, то есть что ко Христу, а что к Церкви.

XXXII. [Второе правило Тихония]

45. Второе правило — о двучастном теле Господа. Правило это, однако же, должно бы называться иначе: ведь нельзя в самом деле считать телом Господа то, что не пребудет с ним в вечности. Следовало бы назвать это правило так: о теле Господа истинном и смешанном, или же об истинном и мнимом [*De Domini corpore vero atque permixto, aut, vero atque simulato*], или как-то иначе. Так как о лицемерах не следует говорить, что они пребывают с Ним — не только вовеки, но и сейчас, — хотя и кажется, будто они пребывают в Его Церкви. Потому это правило могло бы называться и так, чтобы было ясно, что речь в нем идет о

Церкви смешанной. Это правило требует от читателя бдительности — когда кажется, что Писание говорит, обращаясь уже к другим людям, и тем не менее оно говорит к тем самым, к которым говорило и раньше; или говорит о тех же самых, когда уже оно говорит о других — как если бы тело было единым, в силу временного смешения и приобщения Таинств. К этому относится сказанное в Песне Песней: *“Черна я и прекрасна, как шатры Кедарские, как завесы Соломоновы”* (Песн. 1, 5)”. Ведь она не говорит: *“Черна я была, как шатры Кедарские — и сейчас прекрасна, как завесы Соломоновы”*, но говорит, что она есть и то и другое, в силу временного единства в одной сети рыб добрых и негодных (Матф. 13, 48). Шатры Кедарские относятся к Измаилу, который не стал наследником вместе с сыном свободной женщины (Быт. 21, 10; Галат. 4, 30). Таким же образом Бог говорит о доброй части: *“Поведу слепых на дорогу, которой они не знали, и будут брести стезями, которых не ведали; и сделаю им тьму светом, и кривое — прямым: исполню эти слова, и не оставлю их”* — и тут же он говорит о примешанной к ним дурной части: *“Но они обратились вспять”* (Исаия 42, 16–17) — хотя эти слова уже обозначают других людей. Но поскольку сейчас они пребывают вместе, то говорится как будто бы о тех же, о которых только что говорилось. Однако же они не всегда пребудут вместе с добрыми — как тот раб, упомянутый в Евангелии, господин которого, когда придет, *“отделит его и положит его долю с лицемерами”* (Матф. 24, 51).

XXXIII. [Третье правило Тихония. Книга о Духе и Букве]

46. Третье правило — об Обетованиях и Законе, которое может называться и иначе: “о духе и букве” — как мы и называли его, когда писали об этом книгу. Можно назвать его и так: о благодати и заповеди закона. Это мне представляется, скорее, большим вопросом, нежели просто правилом, которое можно применять для разрешения вопросов. Не понимая его, пелагиане основали свою ересь и приумножили ее. В рассуждении об этом правиле Тихоний потрудился много, но не достиг полноты. Ибо, рассуждая о вере и делах, он говорил, что дела нам даются от Бога по заслугам веры; о самой же вере говорил, что она исходит от

нас, а не от Бога нам дается. Он не услышал слов Апостола: *“Мир братьям и любовь с верой от Бога Отца и Господа Иисуса Христа (Эфес. 6, 23)”*. Но он не был еще знаком с той ересью, которая, появившись в наше время, заставила нас понести столько трудов ради того, чтобы защитить от нее благодать Божию, которая дается через Господа нашего Иисуса Христа. И согласно с тем, что говорит Апостол: *“Надлежит явиться ересям, чтобы открылись между вами искусные (1 Кор. 11, 19)”*, эта ересь сделала нас более бдительными и прилежными, так что мы в Священных Писаниях усмотрели то, что ускользнуло от менее внимательного и ввиду отсутствия врага менее бдительно-го Тихония, а именно — что сама вера есть дар Того, Кто уделяет ее каждому по мере его (Рим. 12, 3). Поэтому Апостол и сказал некоторым: *“Дано вам ради Христа, не только чтобы вы в Него уверовали, но и чтобы ради Него претерпели (Филипп. 1, 29)”*. После этого кто же, когда он с верой и разумением слышит, что и то и другое даровано, сможет усомниться, что и то, и другое есть дар Бога? Есть и много других свидетельств в подтверждение этому, но сейчас мы не станем их приводить: об этом мы весьма часто рассуждали в других сочинениях²².

XXXIV. [Четвертое правило Тихония]

47. Четвертое правило Тихония — о виде и роде. Он назвал его так, имея в виду, что под видом разумеется часть, а под родом — целое, частью которого является то, что он называет видом. Так, например, всякий город есть часть всей общности народов; эту часть Тихоний называет видом; род же — это все народы. Впрочем, здесь не нужно соблюдать тех тонких различий, которые отмечают диалектики, изощренные в определении различия между частью и видом. Тот же способ нужно применять в отношении не только всякого города, но и всякой области, или народа, или царства, упоминаемого в божественных речениях. К примеру, не только об Иерусалиме или об ином языческом городе — о Тире, Вавилоне или о любом другом — говорится в Священных Писаниях нечто такое, что превосходит его пределы и, скорее, подходит ко всем народам. Но и об Иудее, Египте, Ассирии и любом другом народе, у которого много городов и кото-

рый, однако, составляет не весь мир, а лишь часть его, — говорится то, что превосходит его пределы и, скорее, подходит ко всему миру, частью которого является тот или иной народ, — или, как это называет Тихоний, ко всему роду, к которому относится данный вид. Потому эти слова известны и простому народу, так что даже простые люди понимают, что относится к виду, а что к роду в каждом имперском указе. Это же может относиться и к людям: например, то, что говорится о Соломоне, превосходит его самого и проясняется, будучи отнесенным, скорее, ко Христу или Церкви, частью которой он является.

48. Но не всегда нужно выходить за пределы вида: часто говорится и то, что явным образом подходит и к виду, а иногда и исключительно к нему. Но если речь переходит от вида к роду (притом что Писание до этих пор говорит словно бы о виде), — то читатель должен быть внимателен к тому, чтобы не усматривать в отдельном виде того, что скорее и вернее может быть усмотрено в роде. Конечно, нетрудно понять, что слова пророка Иезекииля: *“Дом Израилев обитал на земле, и осквернил ее на пути своем, и в идолах своих, и грехами своими; наподобие нечистоты женщины во время очищения ее стал путь их перед лицом Моим. И излил Я гнев Мой на них, и рассеял их между народами, и развеял их по странам; по путям их и по грехам их Я осудил их (Иезек. 36, 17–19)”*, — нетрудно, говорю я, понять это применительно к тому дому Израиля, о котором говорит Апостол: *“Видите Израиль по плоти (1 Кор. 10, 18)”*, потому что все это плотской народ Израиля и содеял, и претерпел. Также и сказанное далее подходит к тому же народу; но когда пророк начинает говорить: *“И освящу то имя Мое святое великое, которое осквернено в народах, которое вы осквернили среди народов; и узнают народы, что Я Господь”*, — то здесь читатель уже должен быть внимательным к тому, как пророк выходит за пределы вида и присовокупляет к нему род. Ибо далее пророк говорит: *“И когда Я явлю святость Мою среди вас пред очами их, и приму вас от народов, и соберу вас из всех земель, и введу вас в землю вашу; и окроплю вас водою чистой, и вы очиститесь ото всех идолов ваших, и Я очищу вас; и дам вам сердце новое, и Дух новый вложу в вас; и изыму сердце ка-*

менное из плоти вашей, и дам вам сердце плотяное, и Дух Мой вложу в вас: и сделаю так, что вы будете ходить в заповедях моих, и уставы мои соблюдать и выполнять; и будете обитать в земле, которую Я дал отцам вашим; и будете Мне народом, и Я буду вам Богом; и очищу вас ото всех скверн ваших (Иезек. 36, 23–29)”. Это пророчество о Новом Завете, относящееся не только к одному народу в его остатке (о котором в другом месте написано: “Если будет число сынов Израиля как песок морской, остаток спасен будет (Исаия 10, 22)”), но и к другим народам, обещанным их отцам, которые суть и наши отцы. В этом не усомнится всякий, кто понимает и то, что здесь обещана купель возрождения, которая, как мы ныне видим, дана всем народам. И когда Апостол превозносит благодать Нового Завета, чтобы показать ее превосходство в сравнении с Заветом Ветхим и говорит: “Вы — послание наше, написанное не чернилами, но Духом Бога живого, не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца (2 Кор. 3, 2–3)”, — то читатель усматривает, что эти слова берут свое начало там, где этот пророк говорит: “И дам вам сердце новое, и Дух новый вложу в вас; и изыму сердце каменное из плоти вашей, и дам вам сердце плотяное”. Отличие плотяного сердца (о котором говорит Апостол — “на плотяных скрижалях сердца”) от каменного он усматривает в наличии способной к ощущениям жизни, а посредством способной к ощущениям жизни он обозначил жизнь разумеющую. Так духовный Израиль становится достоянием не одного народа, но всех обещанных отцам в семени их, которое есть Христос.

49. Следовательно, этот духовный Израиль отличается от того плотского Израиля, который состоял из одного народа, ноvizной благодати, а не знатностью родины, и духом, а не народом. Но когда пророческая высота говорит о плотском Израиле или обращается к нему, она прикровенно переходит к Израилю духовному. И когда уже говорится о духовном или к нему, кажется, что все еще говорится о плотском или к нему. И это происходит не потому, что пророки из враждебности хотят скрыть от нас смысл Писаний, но потому, что они хотят целительно упрекать наше разумение. Потому и слова пророка: “И введу

вас в землю вашу”, — и немногим позже, как бы повторение того же самого, — “И будете обитать в земле, которую я дал отцам вашим”, — мы должны принять не плотски, как плотской Израиль, но духовно, как Израиль духовный. Ибо Церковь, которая без пятна и складки (Ефес. 5, 27), составлена из всех народов и в вечности будет править со Христом, — и есть земля блаженных, земля живущих (Пс. 26, 13). Следует понимать, что она и была дана отцам, когда ее обещала им неуклонная и неизменная воля Божья, потому что благодаря твердости обетований и предопределений она уже была дана отцам, которые веровали, что она будет дана им в свое время. Так и о благодати, которая дается святым, Апостол в послании к Тимофею говорит: “Не по трудам нашим, но по Своему установлению и благодати, которая дана нам во Христе Иисусе перед веками вечными, а ныне явлена через пришествие Спасителя нашего (Тим. 1, 9–10)”. Он говорит, что благодать была дана, когда еще не было тех, кому она дается, поскольку в расположении и предопределении Божиим уже содеяно было то, что должно произойти в свое время, — и что Апостол называет явленным. Впрочем, эти слова можно понимать и применительно к земле будущего века, когда будет небо новое и земля новая (Откр. 21, 1), в которой неправедные обитать не смогут. И, значит, не без основания сказано благочестивым, что это их земля, так как никакой своей частью она не будет принадлежать нечестивым, ибо — как и благодать, о которой говорит Апостол, — земля эта дана праведным уже тогда, когда было определено, что она им будет дана.

XXXV. [Пятое правило Тихония]

50. Пятым Тихоний поставил правило, которое он называет “О временах”, — с помощью этого правила по большей части можно определить протяженность времен, о которой Священные Писания не говорят ясно, или судить о ней. Тихоний говорит, что это правило имеет силу в двух случаях: как в отношении троп синекдохи, так и в отношении чисел Закона. Троп синекдохи подразумевает понимание или целого по его части, или части по целому. Так, один евангелист говорит, что по истечении восьми

дней совершилось то, о чем другой говорит, что оно совершилось по истечении шести дней, — когда на горе в присутствии трех учеников лицо Господа просияло как солнце и одежды Его сделались как снег (Лук. 9, 28; Матф. 17, 1–2; Марк 9, 2–3). Не могло бы быть верно и то, и другое указание числа дней, если только тот евангелист, который сказал “после восьми дней”, не принимал за два полных дня вторую половину дня, когда Христос предсказал, что это совершится, и первую часть дня, когда Он явил исполнение этого; а тот, который сказал “после шести дней”, подразумевал только те полные дни, которые протекли между этими событиями. Принимая во внимание этот способ высказывания, которым обозначается целое по его части, можно разрешить также и вопрос о Воскресении Христовом. Если последнюю часть того дня, когда Он пострадал, не принимать за целый день, прибавляя к этому и предшествующую ночь, а также если ночь, в конце которой Он воскрес, не принимать за целый день, то есть не прибавлять к ней занявшийся День Господень, — то не получится трех дней и трех ночей, в течение которых, как Он предсказал, Ему предстоит пребыть в сердце земли (Матф. 12, 40).

51. А числами Закона Тихоний называет те, которым Писание придает особое значение: таковы семь, десять, двенадцать и другие, которые без труда узнают прилежные читатели. По большей части числа этого рода применяются для обозначения всей протяженности времени: так, “*Семикратно в день прославлю Тебя* (Пс. 118, 164)” есть не что иное как “*Всегда хвала Его на устах моих* (Пс. 33, 2)” Таково же их значение, и когда они умножаются — будь то на десять, как семьдесят или семьсот: почему и семьдесят лет Иеремии (Иерем. 25, 11) могут быть приняты в духовном смысле для обозначения всей протяженности времени, в течение которого Церковь пребывает среди чужих; или же при умножении на самих себя, то есть десять на десять — получается сто; и двенадцать на двенадцать — получится 144, число, которым обозначена вся совокупность святых в Откровении (Откр. 7, 4). Откуда и становится ясно, что посредством таковых чисел можно разрешать не только вопросы о времени, но значения их простираются шире и распро-

страняются на многое другое. Ибо это число в Откровении относится не ко временам, но к людям.

XXXVI. [Шестое правило Тихония]

52. Шестое правило Тихоний называет рекапитуляцией, которая при известном усердии обнаруживается в темнотах Писаний²³. Некоторые события излагаются таким образом, будто они следуют в порядке временной последовательности, когда на самом деле повествование скрыто возвращается к тому, что было пропущено ранее. Такое изложение может ввести в заблуждение, если понимать его, не прибегая к этому правилу. Так, в кн. Бытия говорится: “*И насадил Господь Бог сад в Эдеме на востоке, и поставил там человека, которого создал; и произвел Бог тогда из земли всякое дерево прекрасное и годное в пищу*”. Кажется, что это сказано так, словно было совершено после того, как Бог поставил человека в райском саду. Вкратце напоминая то и другое, то есть что Бог насадил сад и поставил там человека, которого создал, пророк прибегает к рекапитуляции и говорит о том, что пропустил прежде: а именно, как был насажден райский сад, когда Бог и “*произвел из земли всякое дерево прекрасное и годное в пищу*”. После чего он прибавляет: “*И дерево жизни посредине сада, и дерево познания добра и зла*”. Затем он уточняет, что поток, который орошал райский сад, был разделен на четыре начала четырех рек, — а все это относится к устройению райского сада. И где он заканчивает говорить об этом, там повторяет то, что уже говорил, и продолжает уже согласно временной последовательности: “*И взял Господь Бог человека, которого создал, и поставил его в райском саду* (Быт. 2, 8–9)” и т. д. А после этого там был поставлен человек, как теперь показывает и сам порядок, — а не после того, как человек был там поставлен, все это совершилось, как прежде можно было бы подумать, исходя из сказанного, если только не принимать во внимание рекапитуляции, которая отсылает к тому, что было пропущено прежде.

53. Далее в той же книге, когда упоминаются поколения сынов Ноя, сказано: “*Это сыновья Хама по коленам своим, по языкам своим в странах своих и в народах своих*”. Затем, по

перечислении сынов Сима, говорится: “*Это сыновья Сима по коленам своим, по языкам своим в странах своих и в народах своих*”. И присовокупляется обо всех этих поколениях: “*Это потомство сынов Ноя, по поколениям их и по народам их. От них рассеялись народы по земле после потопа. И была вся земля как одни уста и наречие одно для всех*”. И так, то, что прибавлено, — “И была вся земля как одни уста, и наречие одно для всех”, то есть один язык у всех, — кажется, сказано так, будто уже в то время, когда люди были рассеяны по земле даже по областям народов, у всех тем не менее был один общий для всех язык, — а ведь это, без всякого сомнения, противоречит словам, сказанным выше: “По коленам своим, по языкам своим”. Ибо не говорилось бы о том, что у каждого из колен, которые составили те или иные народы, был уже свой язык, раз язык был один для всех. И поэтому в порядке рекапитуляции присовокуплено: “И была вся земля как одни уста, и наречие одно для всех”. Тем самым повествование скрыто возвращается вспять, чтобы было сказано, как сделалось, что имевшие единый для всех язык разделились на множество языков. И тотчас же рассказывается о сооружении башни, во время которого над ними божественным судом исполнилось наказание за гордыню; после чего они были рассеяны по земле по языкам своим²⁴.

54. Но бывают рекапитуляции еще более темные. Так, в Евангелии Господь говорит: “*В день, когда Лот вышел из Содома, пролился огонь с неба и погубил все: таков же будет и день Сына человеческого, в который Он явится. В этот час тот, кто будет на кровле, а сосуд его в доме, да не сойдет, чтобы взять его; и кто будет в поле, равно да не вернется обратно: пусть вспомнит Лотову жену* (Лук. 17, 29–32; Быт. 19, 26)”. Тогда ли, когда Господь явится, нужно соблюдать это: чтобы никто не посмотрел назад, то есть не возвращался к той жизни, от которой отрекся? И разве не в это время надлежит соблюдать все это, чтобы, когда Господь явится, Он и воздал каждому в соответствии с тем, что всякий из людей соблюдал или чем пренебрегал? И, однако, из-за того, что сказано “в тот час”, кажется, будто это нужно соблюдать тогда, когда явится

Господь, если только бдительности читающего не достанет для понимания подразумеваемой здесь рекапитуляции, в чем поможет ему другое речение Писания, которое и во времена апостолов восклицало: “*Дети! Последний час* (1 Ин. 2, 18)”. Следовательно, то самое время, когда проповедуется Евангелие, и до тех самых пор, пока не явится Господь, и есть тот час, когда надлежит соблюдать все указанное, потому что и само явление Господа относится к тому же часу, который завершится Судным Днем (Рим. 2, 5; 13, 11).

XXXVII. [Седьмое правило Тихония]

55. Седьмое и последнее правило Тихония — О диаволе и его теле. Ибо диавол есть глава нечестивых, которые некоторым образом составляют его тело и которые внидут вместе с ним в кару вечного огня (Матф. 25, 41) — как и Христос есть глава Церкви, которая есть его тело и которая пребудет с Ним в Царстве и вечной славе (Эфес. 1, 22). Следовательно, как в первом правиле, которое Тихоний назвал правилом о Господе и его теле, надлежит проявлять бдительность, чтобы разуместь, когда Писание говорит об одном и том же лице: что из сказанного относится к главе, а что — к телу, так и в этом последнем правиле иногда говорится против диавола то, что может быть признано сказанным не против него самого, но, скорее, против его тела, которое состоит не только из тех людей, которые явным образом не принадлежат к Церкви, но и из тех, что, принадлежа диаволу, на время, однако же, примешиваются к Церкви, до тех пор, пока каждый не изойдет из сей жизни — или пока последним веянием солома не отделится от зерна (Лук. 3, 17). То, что написано у Исаии: “*Как пал с неба Денница, взошедший поутру!* (Исаия 14, 12)” и прочее, что посредством фигуры царя Вавилонского говорит об одном и том же лице или к одному и тому же лицу, — то, как явствует из соседствующих речений, относится к диаволу. И однако же сказанное там — “*Попран на земле тот, кто посылает ко всем народам*” — не полностью подходит к самой главе. Ибо хотя и посылает диавол ангелов своих ко всем народам, однако же на земле попирается тело его, но не сам он — если только не пребывает сам он в теле своем,

попираемом как пыль, которую возмечает ветер с лица земли (Пс. 1, 4).

56. Все эти правила, за исключением одного, которое называется “Об обетованиях и Законе”, заставляют понимать одно из другого, что свойственно высказыванию, построенному на тропах. Этот способ высказывания, как мне кажется, слишком разнообразен в употреблении, чтобы кто-нибудь мог охватить его целиком. Ибо в каждом случае, когда говорится одно, а понимается другое, пусть даже в искусстве красноречия и не сыщется имени для данного тропа, высказывание все равно оказывается построенным на тропе. И если такое высказывание встречается там, где оно в порядке вещей, то понимание не вызывает затруднений; когда же оно встречается не в обычном месте, то для понимания требуется усилие — одним людям больше, другим меньше, в зависимости от того, больше или меньше даров Божиих дается разным людям от рождения и большее или меньшее оказывается вспомоществование. Как о словах, употребленных в собственном смысле (о них мы рассуждали выше), где вещи, как они были сказаны, так должны быть и поняты, — так и о словах с переносным смыслом, которые образуют тропеические высказывания, где надлежит понимать одно из другого (о них мы теперь, как кажется, сказали довольно) — не только обо всем этом нужно наставлять исследующих досточтимые Письмена, чтобы они знали способы высказываний в Св. Писаниях и внимательно изучали и запоминали, как именно в них обыкновенно о чем-то говорится; но и чтобы они молились о понимании — это самое главное и необходимое. В самом деле, и в тех Письменах, которые они исследуют, они читают: “Господь дает премудрость, и от лица Его знание и разумение (Притч. 2, 6)” — Господь, от Которого они восприняли и усердие, если оно основано на благочестии. Но довольно сказано и о знаках, как они представлены в словах. Нам остается еще в следующей книге сказать, насколько даст Господь, как преподносить слушателям и читателям постигнутый смысл.

Перевод Ю. В. Ивановой, С. А. Степанцова

¹ “Знак — это вещь, которая, помимо своего вида, запечатлеваемого чувствами, приводит на ум и нечто иное [signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire]” (2, 1, 1). Классификация знаков во II книге выглядит так: все знаки делятся на естественные [naturalia] (это произвольные знаки — дым от костра или следы животных) и подаваемые преднамеренно [data]. Знаки, подаваемые преднамеренно, используются живыми существами для того, чтобы сделать доступным для других членов сообщества “движения духа своего или какие-либо чувства и мысли”: таковы призывные крики животных, человеческая речь, придуманные людьми изображения и др. Наиболее важная разновидность знаков, подаваемых преднамеренно, — это слова человеческого языка (Августин говорит, что словами можно заменить любые другие знаки, но сами слова ничем заменить нельзя). Знаки, подаваемые преднамеренно, делятся, в свою очередь, на употребленные в собственном смысле [signa propria] и употребленные в переносном смысле [signa translata]. Знаки употребляются в собственном смысле, если они обозначают те самые вещи, для указания на которые они были изначально созданы; в переносном — “когда и сами вещи, которые мы обозначаем словами, употребленными в собственном смысле, используются для обозначения чего-то иного [translata sunt, cum et ipsae res quas propriis verbis significamus, ad aliud aliquid significandum usurpantur]” (Августин приводит пример: под словом “вол” понимается животное, а под животным — евангелист в толковании Апостолом стиха “не заграждай уста вола молотящего” — 1 Кор. 9, 9).

² См. кн. I, особенно гл. 20–44. В начале I книги (1, 2, 2) Августин говорит: “Сейчас я назвал вещью то, что не служит для обозначения чего-либо, — например, дерево, камень, животное и тому подобное. Но не то дерево, которое, как мы читаем, Моисей бросил в горькие воды, чтобы они утратили горечь (Исх. 15, 25); и не тот камень, который Иаков положил себе в изголовье (Быт. 28, 11); и не то животное, которое заклал Авраам вместо сына (Быт. 22, 13). Ведь все эти вещи здесь являются знаками других вещей. А есть и иные знаки, которые употребляются только для обозначения, и таковы суть слова. Ибо никто не пользуется словами иначе как для того, чтобы что-нибудь обозначить. Отсюда легко понять, что именно я стану называть знаками: разумеется, те вещи, которые служат для обозначения чего-либо. Следовательно, всякий знак есть какая-то вещь; а то, что не является никакой вещью, — вообще ничто; однако не всякая вещь является знаком. [Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur. Proprie autem nunc res appellavi quae non ad significandum aliquid adhibentur, sicuti est lignum lapis pecus atque huiusmodi cetera, sed non illud lignum quod in aquas amaras Moysen misisse legimus, ut amaritudine carerent (Exod. XV, 25), neque ille lapis quem Iacob sibi ad caput posuerat (Genes. XXVIII, 11), neque illud pecus quod pro filio immolavit Abraham (Id. XXII, 13). Haec namque ita res sunt, ut aliarum etiam signa sint rerum. Sunt autem alia signa quorum omnis usus in significando

- est, sicuti sunt verba. Nemo enim utitur verbis, nisi aliquid significandi gratia. Ex quo intellegitur quid appellem signa, res eas videlicet quae ad significandum aliquid adhibentur. Quamobrem omne signum etiam res aliqua est; quod enim nulla res est, omnino nihil est; non autem omnis res etiam signum est]. Далее Августин предупреждает, что в I книге он намеревается “рассмотреть в вещах то, чем они являются, а не то, что они обозначают помимо самих себя [id nunc in rebus considerandum esse quod sunt, non quod aliud etiam praeter se ipsas significant]” (1, 2, 2). Среди вещей одними, согласно Августину, надлежит наслаждаться (“наслаждаться — значит питать любовь к какой-либо вещи ради нее самой”), и эти вещи делают людей блаженными [beatos]; другими следует только пользоваться — эти вещи нужны, чтобы мы через их посредство приблизились к тому, что делает нас блаженными. Однако приближение к состоянию блаженства может быть затруднено, если к вещам низшего порядка, которыми надлежит только пользоваться, возникает привязанность. Единственным предметом подлинного наслаждения Августин признает Бога.
- 3 В отличие от русского перевода (Слово было Бог) по-гречески и по-латыни, а также в церковнославянском переводе в Ин. 1, 1 на первом месте стоит предикатив (Бог), а на последнем — подлежащее (Слово). Такой порядок слов при отсутствии пунктуации дает возможность отнести “Слово” к следующему предложению.
- 4 Et quid eligam ignoro, compellor autem ex duobus, concupiscentiam habens dissolvi et esse cum Christo; multo enim magis optimum; manere in carne necessarium propter vos.
- 5 Locutio figurata. Наш выбор русского эквивалента термина figuratus обусловлен тем, что значения прочих вариантов перевода этого термина (“образный”, “иносказательный”) представляются нам слишком широкими, в то время как излагаемая Августином концепция требует четкого ограничения этого значения сферой тропического высказывания (т. е. высказывания, содержащего фигуру — образ, за которым закрепляется неочевидное для него значение).
- 6 Ср. с апологией небуквальных толкований у Оригена, “О началах”, кн. IV, гл. 8–27 (и изложенные ниже представления Оригена, и его терминология восходят к апостолу Павлу — I Кор. 2, 4–15; 3, 1–3; 13, 8–18). Ориген собирает фрагменты Писания, не поддающиеся, по его мнению, буквальному пониманию: пророчества о событиях, которые должны были сопровождать пришествие Сына Божия; высказывания, где Богу приписываются низменные свойства человеческой природы (способность гневаться и творение зла); деяния ветхозаветных святых, достойные осуждения (кровосмешение Лота с дочерьми, двоеженство Авраама и Иакова), многочисленные темноты в посланиях апостолов и в Откровении Иоанна. Одно из предписаний книги Притч Соломоновых (22, 20): “а ты напиши их [слова мудрых] себе трижды — Ориген принимает в качестве формулы, в которой запечатлены три смысла всякого библейского предложения, соответствующие трем составляющим человеческой природы — плоти, душе и духу (кн. IV, гл. 2). Простой верую-

- щий должен довольствоваться “плотью Писания” [apo tēs sarkos], т. е. буквальным его смыслом; более способный — его “душой” [apo tēs psychēs], а совершенный — “духовным законом”, “содержащим в себе тень будущих благ” [apo tou pneumatikou nomou, skian periechontos tōn mellontōn agathōn]. “Ибо как человек составлен из тела, души и духа — таким же образом устроено и Писание, данное от Бога людям во спасение”. Согласно Оригену, некоторые места Писания вовсе не имеют “телесного” смысла — в них следует искать только “душу и дух”. Что касается предшественников Августина, писавших на латинском языке, то их тексты, сохранившиеся до нашего времени, представляют нам только один пример развернутого систематического изложения принципов библейской экзегезы. Это “Книжка о семи правилах” современника Августина доналистского епископа Тихония, содержание которой в упрощенном виде воспроизведено в последних главах публикуемой нами III книги “De doctrina christiana”. Наверное, вторым примером такого рода могло бы стать введение к сочинению Илария Пиктавийского “Изъяснение таин” [Tractatus mysteriorum], но оно дошло до нас не в полном объеме (см. исследование на русском языке, посвященное Иларию и истории христианской типологической экзегезы: *Нестерова О.Е.* “Изъяснение таин” Илария Пиктавийского. Традиция и метод христианской типологической экзегезы. Дисс... канд. филол. наук. М., 1999). Из трудов Амвросия Медиоланского, с чьих проповедей и началось знакомство Августина с небуквалистскими толкованиями Писания, можно извлечь лишь ряд отдельных высказываний, позволяющих судить о том, как этот толкователь понимал основания своей деятельности. Для ознакомления с историей библейской экзегезы до Августина можно рекомендовать работы: *Blackman E.C.* Allegory — Plato to Augustine // Biblical Interpretation. Cambridge, 1957; *Pépin J.* Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations païennes. P., 1958 (2 изд. — 1976); *Daniélou J.* Message évangélique et culture hellénistique aux II-e et III-e siècles. Tournai: Desclée, 1961; *Margerie B. de.* Introduction à l'histoire de l'exégèse. V. 1: Les Pères grecs et orientaux. P., 1980; v. 2: Les premiers grands exégètes latins: de Tertullien à Jérôme. 1983; v. 3: St. Augustin. 1983; *Simonetti M.* Lettera e/o allegoria: Un contributo alla storia dell'esegesi patristica. Roma, 1985.
- 7 Ср. “О началах” Оригена, кн. IV, гл. 13: “Духовное повествование — для того, кто в силах представить, образу и тени каких небесных вещей служили нудеи по плоти и тень каких будущих благ несет в себе закон”.
- 8 Tu, Neptune pater, cui tempora cana crepanti
Cincta salo resonant, magnus cui perpete mento
Profluit oceanus, et flumina crinibus errant.
Источник неизвестен. Буквальный перевод:
Ты, Нептун отец, чьи седые виски, когда ты шумишь,
Вторят, опоясанные соленым морем, и у которого непрерывно с подбородка
Истекает великий океан и блуждают, струясь с волос, потоки.

- ⁹ Августин имеет в виду “покров” (в синодальном переводе — “покрывало”) из II Кор. 3, 14–16: Но умы их ослеплены: ибо то же самое покрывало доныне остается не снятым при чтении Ветхого Завета, потому что оно снимается Христом. Доныне, когда они читают Моисея, покрывало лежит на сердце их; но когда обращаются к Господу, тогда это покрывало снимается.
- ¹⁰ Ос. 1, 2; Иезек. 23, 3 (и далее) и т. п.
- ¹¹ Ср. De doc Chr. 2, 3, 4. Этот образ у Августина попадает в число действий, содержание которых своей нерелевантностью указывает на то, что их не следует принимать в буквальном, историческом смысле. По мысли Августина, подобные действия совершаются или попускаются для того, чтобы навести толкователя на поиски скрытого в них смысла. Ср. “О книге Бытия буквально”, кн. VIII, гл. 4, 8 — там Августин приводит примеры толкования, предполагающего, что содержащиеся в книгах Ветхого Завета события или высказывания, помимо того, что они имеют свое буквальное, или историческое, значение, в то же время могут выступать и как прообразы событий Нового Завета (пасхальный агнец в Исх. 12, 3–11 — прообраз Христа); затем эпизодам, где допустимо и толкование такого типа, и буквальное понимание изложенного в Писании, он противопоставляет евангельские события, где ни то, ни другое толкование невозможно, — например, заклание тельца в притче о блудном сыне (Лк. 15, 23): “Тут самый рассказ состоит из фигур, а не является фигуральным обозначением деяний. Ведь не евангелист, а Сам Господь рассказал об этом; а евангелист только пересказал, что рассказывал Господь. Таким образом, евангелист рассказал то, что совершалось в действительности — то есть что так именно говорил Господь, — но рассказ Самого Господа был притчей, а от притчи вовсе не требуется, чтобы в ней буквально изображались деяния, о которых идет речь [Ibi quippe ipsa narratio figurarum est, non rerum figurata significatio gestarum. Non enim hoc evangelista, sed Dominus ipse narravit: evangelista vero hoc Dominum narrasse narravit. Proinde quod narravit evangelista, etiam factum est; Dominum scilicet talia locutum fuisse: ipsius autem Domini narratio parabola fuit, de qua nunquam exigitur ut etiam ad litteram facta monstrentur, quae sermone proferuntur]”.
- ¹² Ср. “In Ioannis Evangelium tractatus CXXIV”, Tractatus XXVI, 18.
- ¹³ Ср. ibid. Tractatus LI, 10.
- ¹⁴ Амвросий Медиоланский в сочинениях “Апология пророка Давида” и “Вторая апология пророка Давида” настаивает на аллегорическом понимании прелюбодеяния Давида: под Давидом, по мнению Амвросия, подразумевается Христос, под Вирсавией, которая не могла сочетаться с Давидом законным браком, — Церковь, составившаяся из язычников, под Урией — “князь мира сего” (“De apologia prophetae David”, III, 14 и далее).
- ¹⁵ Ср. “Quaestiones XVII in Matthaeum”, VIII.
- ¹⁶ Ср. “In Ioannis Evangelium tractatus CXXIV”, Tractatus XXVI, 13.
- ¹⁷ Ср. очень близкое к приведенному здесь и сопровождающееся теми же соображениями объяснение этого стиха в “Enarratio in Ps. LXXIV”, 11–12.

- ¹⁸ Ср. развернутое объяснение этого стиха в “In Ioannis Evangelium tractatus CXXIV”, Tractatus XXXII, 2–4: развивая возникшее у апостола Павла понятие “внутреннего человека”, Августин изобретает, в частности, термин “внутреннее чрево” [interior venter]. Создание метонимий концепта “внутреннего человека” вообще характерно для стиля Августина: ср., например, образ “неба сердца [palatum cordis]”, возникающий в “Рассуждениях на послание Иоанна к парфянам” [In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus X, Prologus].
- ¹⁹ Августин строит ложную этимологию, возводя слово *lucus* (роща) к глаголу *lucere* (светить, просвечивать). В переводе, использующем этимологию подлинную (слова “пуща” и “пустой” действительно этимологически связаны), этот прием передан не совсем точно.
- ²⁰ См. публикацию перевода “Книги о семи правилах для исследования и нахождения смысла Священного Писания” Тихония Африканского в №3–4 (21–22) журнала “Альфа и Омега: Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России” за 1999 г. В том же издании опубликовано исследование митр. Антония (Храповицкого) “О Правилах Тихония и их значении”, до сих пор не утратившее своей значимости (№ 2 (20) за 1999 г.).
- ²¹ Ср. “О книге Бытия буквально, книга незаконченная”, гл. II, где Августин излагает совсем другие принципы толкования Писания: “Для изъяснения Закона некоторые толкователи Писаний предлагают четыре способа, наименования которых можно привести по-гречески, а затем дать их определения и объяснить по-латыни: исторический, аллегорический, аналогический и этиологический. Исторический способ подразумевает изложение божественных или человеческих деяний, аллегорический — что сказанное понимается фигурально, аналогический — что обнаруживаются подобия Ветхого и Нового Заветов, этиологический — что определяются причины сказанного или содеянного. [Quatuor modi a quibusdam Scripturarum tractatoribus traduntur Legis exponendae, quorum vocabula enuntiari graece possunt, latine autem definiri et explicari: secundum historiam, secundum allegoriam, secundum analogiam, secundum aetiologiam. Historia est, cum sive divinitus, sive humanitus res gesta commemoratur. Allegoria, cum figurate dicta intelliguntur. Analogia, cum Veteris et Novi Testamentorum congruentia demonstratur. Aetiologia, cum dictorum factorumque causae redduntur]. Как в теории, так и в собственной практике толкования библейских текстов Августин допускал использование всех известных в его эпоху экзегетических методов. Как и у многих его современников, у Августина заметна зависимость метода от жанра и содержания исследуемого текста. Например, в “Песни Песней”, по его мнению, следует видеть только иносказание, а повествование о сотворении мира важно принимать именно в историческом смысле. В сочинении “О книге Бытия буквально” он даже считает уместным оправдывать аллегоризм написанного им ранее “О книге Бытия против манихеев” полемическими целями этого труда (манихеи

отвергали содержание Ветхого Завета и приписывали авторство его книг самому дьяволу).

²² См., например, “De Spiritu et littera”, XXXI, 53 и далее.

²³ О расхождениях в изложении этого правила между Тихонием и Августином см. исследование: *Dulaey M.* La sixième règle de Tyconius et le résumé augustinien du *De doctrina christiana* // *Revue des Etudes Augustiniennes*. 1989. N35. P. 83–103.

²⁴ О народах, составившихся из потомков Ноя, о вавилонском строительстве и о смешении языков см. также “О Граде Божием”, кн. XVI, гл. 3–5.

Комментарии Ю. В. Ивановой

**ИНТЕРВЬЮ,
ОБЗОРЫ,
РЕЦЕНЗИИ**

А. Я. Гуревич

**“ГУМАНИТАРНОЕ ЗНАНИЕ... НЕ ДОЛЖНО
БОЯТЬСЯ НЕЯСНОСТЕЙ И ПАРАДОКСОВ”**

Елена Матусевич: *Есть ли у Вас расхождения с исторической Школой “Анналов”?*

Я считаю, что школа исторической антропологии — французская Школа “Анналов” — принадлежит к числу наиболее перспективных направлений современной исторической науки. В центре внимания ее представителей — изучение человека “изнутри”. Он выступает в качестве собеседника историка, который задает ему вопросы. На вопросы эти он, может быть, уже дал ответы, но нам еще предстоит их найти. Это — новый подход и иное понимание истории.

Что было раньше важно для исторической науки? Сочинения высокой учености, творения просвещенных людей. Разговор современности с прошлым вращался исключительно в кругу элиты. А как же остальные? Основная толща общества по сути дела игнорировалась. “Анналисты”, историки нового направления, радикально расширили поле своего анализа. Как в свое время сказал Жак Ле Гофф, глава этой Школы, историка должны занимать не один лишь Цезарь, но и солдаты его легионов, перешедших Рубикон, не только Колумб, но и последний матрос с его каравеллы. Я осмеливаюсь себя относить к этой Школе, хотя работаю не в Париже, а в совсем другом, холодном месте.

Но Вас интересуют расхождения? Хорошо.

Школа “Анналов” сосредоточивает свое исследовательское внимание преимущественно на источниках романской и романизованной областей Западной Европы. Моя же позиция может быть охарактеризована как позиция внаходимости (употребляю выражение М. Бахтина). Историк, работающий в России,

расположен вне этого романизованного мира; я смотрю на историю Запада как бы со стороны. Мой ракурс рассмотрения истории по необходимости иной. Я начал свои изыскания с Англии раннего Средневековья и продолжил их в качестве скандинависта. Эти регионы Европы почти вовсе выпали из поля зрения французских коллег. Когда я занялся историей Норвегии и Исландии, передо мной открылся германо-скандинавский мир, которым медиевисты так часто пренебрегают.

А ведь на древнескандинавских источниках, как выяснилось, я могу ставить опыты, которые Ле Гофф и не снились. Итак, мой взгляд не может не быть иным, чем у французских историков. С одной стороны, за мной страдание русской истории, а с другой — моя скандинавская подготовка. Не представляет ли собой северный эпос ту Атлантиду, которая на континенте Европы потонула под давлением интенсивной романизации и ранней христианизации? Здесь, на этих холодных широтах, сохранились, притом в записях не на латыни, а на родном языке, памятники уникальной ценности. Их неповторимое своеобразие, выявляя местные особенности, вместе с тем, как я убежден, открывает возможности для проникновения в такие глубины, которые за редкими исключениями недоступны при изучении континентальных источников. Иными словами, я пришел к выводу, что здесь, на Севере, обнажается та толща культуры, какая остается, как правило, недостижимой для других медиевистов. Поэтому соотношение медиевистики и скандинавистики меня очень занимает.

Когда “Категории средневековой культуры” были переведены на французский язык, Жорж Дюби — один из самых крупных медиевистов XX века, человек огромных знаний, перед которым я снимаю шляпу, — написал к этой книге предисловие, в целом благожелательное. Он, однако, упрекнул меня в том, что я пишу слишком широкими мазками, не учитывая разнообразия и различий между Севером и Югом, отдельными регионами и периодами. Я согласен. Но у меня есть два аргумента: если бы я писал, учитывая все многообразие средневековой культуры, книга развалилась бы на фрагменты. Это во-первых. Во-вторых, я прекрасно понимал, что столь широкие обобщения допустимы только при одном условии: что я пишу не историю средневековой

культуры, а о категориях этой культуры, или, как это было переведено на немецкий, *Weltbild*, картине мира. Я, наверное, ошибся с названием, надо было назвать по-другому: “Картина мира средневековой культуры”, например. Но я писал только о “грамматике” культуры, не обо всем ее богатстве, хотел выделить ее дух и основы.

К тому же Дюби, как это вообще свойственно французским историкам, не проявлял сугубого интереса к тому, что происходило в философско-исторической мысли по другую сторону Рейна. Ведь и до настоящего времени не изжит до конца антагонизм между немецкой и французской исторической мыслью. И поэтому Дюби не обратил внимания на то, что я в своей книге имел в виду понятие “идеального типа”, введенное Максом Вебером. Идеальный тип не представляет собой детального описания всего, что имело место в изучаемый период. Идеальный тип — инструмент исторического анализа, важнейшее и эффективное его орудие. Он является исходным, предварительным проектом, который нуждается в проверке конкретным материалом. В ходе исследования идеальный тип неизбежно модифицируется, уточняется, а может и оказаться несостоятельным. То, что я написал в “Категориях”, — это характеристика идеального типа, а не всей средневековой культуры.

Особенность Школы “Анналов” заключается, в частности, в том, что Дюби, Ле Гофф и другие принадлежат к тому поколению французских интеллектуалов, которое провело юность под сильным влиянием марксизма. Марксистское мышление и марксистская фразеология в трудах Дюби ощущаются сильнее, нежели у других историков. Он все связывает с социально-экономическим развитием. Заметна эта тенденция и в отдельных трудах Ле Гоффа. Ле Гофф — замечательный историк, он — мой кумир. И вместе с тем освободиться от старых объяснительных схем ему трудно, хотя он сам неоднократно писал, что марксистское понимание исторического процесса есть упрощение, огрубление. Например, в монографии “Рождение чистилища” он пишет, что в XII—XIII веках изменения в социальной жизни, рост городов, точный отсчет времени, университеты и т. д. привели к тому, что теологическая мысль породила понятие чистилища. В загробный

мир, в котором царит вечность, вторгается время пребывания в чистилище, “ад на время”, и, как верили в ту эпоху, можно даже сократить время пребывания в чистилище молитвами, мессами, индульгенциями и иными “добрыми делами”. Но не означает ли это, что в глазах Ле Гоффа изменения в “базисе” влекут за собой изменения в “надстройке”?

К тому же не доказано, что идея чистилища полностью отсутствовала в более ранний период, когда не было городского хозяйства. Правда, существительное *purgatorium* до XII века в источниках не встречается. Но *visiones*, видения потустороннего мира VI, VII и VIII веков показывают, что в аду есть отсеки, где грешники, тяжкие грешники, мучаются от века и навсегда, но есть отсеки ада, где души тяжких грешников после мучений могут быть освобождены. Это называлось не *purgatorium*, а *ignis purgatorius* (“очистительный огонь”), то есть, задолго до формирования идеи чистилища как “третьего царства” в религиозном сознании верующих появилась надежда, что даже тяжкие грешники после длительных очистительных мук все-таки получают прощение. Идея “верхнего” и “нижнего” ада существовала изначально. (В восточном христианстве этой идеи нет.)

Так может, и не стоит выводить идею чистилища исключительно из роста городов, который происходит в XII–XIII веках? Может быть, нужно обратить внимание на то, что религиозные идеи возникают не только на основе сугубо материальной, но также питаются миром эмоций и миром предшествующих религиозных идей? Может быть, когда мы изучаем историю религии, не надо спешить адресоваться к материальному и социальному, а посмотреть, что происходит с самими верованиями, суевериями и т. д.?

Здесь я позволю себе вкратце высказать некоторые общие соображения. Самые главные трудности возникают тогда, когда историк встает перед необходимостью объяснить те факты, которые ему удалось обнаружить. Мы констатируем явление, но требуется его осмыслить. И тут есть опасность, что объяснения придут не из материала, а из той философии, которую разделяет историк. Короче говоря, мы не можем отказаться от объяснения материала, но как раз здесь мы должны быть сугубо осторожны. Есть разница между объяснением (*Erklären*) и пониманием

(*Verstehen*) материала. Объяснение строится на какой-то естественнонаучной модели: есть причина, есть следствие. Так, например, в марксизме: усиление угнетения трудящихся приводит к революционным выступлениям. Это, в сущности, социальная физика, а не историческое отношение, потому что в реальности в одних случаях это так, а в других — выступления имеют место как раз при ослаблении гнета. Марксистское объяснение восходит к естественнонаучным, позитивистским моделям, в то время как *Verstehen*, понимание, предполагает наше проникновение в потаенную суть явления, и именно оно занимает для Школы “Анналов” особое место. Что такое “понять”? Значит — попытаться проникнуть в сознание людей изучаемой эпохи. Как они понимали себя, свой природный и социальный мир, свои поступки, исходя из собственных критериев? Это их понимание неизбежно было субъективным и сплошь и рядом ошибочным, по выражению Маркса — “ложным сознанием”. Но это “ложное сознание” вполне могло быть реальным и весомым фактором их поведения. Картина мира, менталитет индивидов и социальных групп суть неотъемлемые компоненты исторического движения.

Еще о расхождениях... Лет десять назад в Германии вышла диссертация, посвященная исторической антропологии. Автор диссертации отметила известные расхождения в подходах Ле Гоффа и моих относительно статичности и динамики исторического процесса. Говоря о статичности, Ле Гофф подчеркивает элементы динамизма. Я же считаю, что статичность имела гораздо большее значение, чем считает Ле Гофф. Конечно, динамика была, но был и некоторый массив верований, навыков, семейных отношений, который оставался статичным, малоподвижным, на протяжении многих столетий. Я на этом стою, потому что мне думается, что историки, как правило, недооценивают этот аспект. А знаете почему? Историческая наука исходит, не всегда осознанно, из постулата, что в основе исторического процесса лежит эволюция, прогрессивное развитие. История последнего столетия показала истинную цену этого “прогресса”... Я не собираюсь вдаваться здесь в этот вопрос. Приходится, однако, признать, что чем свободнее ум историка от заранее данных ему общих предпосылок, тем скорее он может обнаружить какие-то новые данные.

Почему я на этом настаиваю? По нескольким причинам. По определению, историческая наука занимается изменениями, исходящими в человеческом обществе на разных уровнях. Вот это было прежде, а это стало теперь, и надо сравнить: чем то, что было прежде, отличалось от того, что теперь. То есть, это ориентация на изменения. Изучение средневековой культуры сталкивается с тем, что, наряду с динамикой, неотъемлемой чертой исторического процесса является статичность, стремление держаться за традицию, неподатливость к изменениям. Значит, для меня как для историка существует совершенно реальная проблема: динамика и статика истории, их соотношение. Обычно историки делают акцент на изменениях, а на статику не обращают должного внимания. Это неправильно. Приходится рассматривать не только изменения, но и их отсутствие, статику.

В книге “Проблемы средневековой народной культуры” я как раз писал, что одним из необходимых признаков народной культуры является ее неподатливость к изменениям, которая, тем не менее, не сводится к абсолютной неподвижности. Народная культура меняется очень медленно, и поэтому если эти изменения и можно проследить, то только на протяжении огромных временных промежутков. Часто оказывается, что явление, которое мы можем наблюдать, скажем, в 1200 году, имело место также в эпоху Возрождения и даже в Новое время. Вот эту цепкость, вязкость что ли, неподвижность народного сознания надо принять во внимание. В разных пластах общества это происходит по-разному: наверху динамизм, а внизу... “святая борзая”. Знаете работу Жана-Клода Шмитта, в которой он анализирует рассказ Этьена де Бурбона? В 60-е годы XIII века этот монах-доминиканец описал следующее: в одной французской деревне близ Лиона был обнаружен настоящий культ святого Гинефора — борзого пса, который по преданию спас сына местного сеньора, но был им по недоразумению несправедливо убит. Раскаившийся сеньор похоронил собаку на христианский манер и насадил деревья на ее могиле, которая стала местом поклонения “святому Гинефору”. Так вот, в 70-е годы уже XIX века, т. е. 700 лет спустя, было обнаружено, что в данной местности все еще верили в святость этой борзой. Это, конечно, крайний тип

суеверий, но не говорит ли он о том, что историческое развитие на низовом уровне совершалось в соответствии с существенно иными временными параметрами, чем “наверху”? Там — технический и интеллектуальный прогресс, глубокие сдвиги в цивилизации, а “внизу” — все тот же Гинефор.

Е. М.: *А Бахтин, напротив, говорит о подвижности народной культуры...*

Но если Бахтин утверждает, что у Рабле народная культура, якобы восходящая к римским вакханалиям и сатурналиям, в эпоху Возрождения врывается в “высокую” литературу, значит, он предполагает, что она оставалась равной себе на протяжении тысячелетия... И вообще, понимаете ли... Бахтин был гений, но, строго говоря, он не был историком. Несчастливая жизнь, ссылка в Саранск, где он был лишен доступа к научной литературе... Он сочинил увлекательную, подкупающую концепцию карнавальной смеховой народной культуры, но при этом он не знал ни новейших исследований, ни собственно средневековых источников, вместе с тем разделяя антисредневековые предубеждения своих предшественников, что средневековые памятники не заслуживают внимания. Вскоре стало ясно, что очень многое, о чем писал Рабле, было известно из памятников средневековой литературы. Рабле — это уже не Средневековье, а середина XVI века. С рядом важных выводов Бахтина невозможно согласиться. Не присущ ли и Бахтину тот самый эволюционизм, который является своего рода проклятием исторической науки? К чему он возводит карнавал? К античным сатурналиям и вакханалиям. Но эту связь установить и доказать невозможно! Сходство поверхностно и обманчиво. Сведения о карнавале как сложно разработанном сценарии праздничного поведения мы обнаруживаем в источниках начиная, собственно, лишь с XV или XVI столетия. Карнавал — явление, характерное для городской культуры конца Средневековья. В более ранний период мы находим, собственно, лишь отдельные компоненты будущего карнавала, и поэтому я говорил о “карнавале до карнавала”.

Далее, ошибочна идея Бахтина, что карнавал имеет если не антирелигиозный, то антицерковный характер, что официальная

культура была лишена смеха и карнавальности и вся, по словам Бахтина, сосредоточена на страхе, что это культура агеластов — людей, неспособных смеяться, “культура пугающая и напуганная”. Хорошо известно, что культура средневековой церкви вовсе не была чужда смеха и веселья, что карнавал происходил не вопреки духовенству, а при активном его участии.

Бахтин создал мифологию карнавала, и это всех нас подкупило. В середине 60-х годов появление его книги имело прежде всего освобождающее действие: необычная терминология, другая система понятий. В 1965 году “Вопросы литературы” попросили меня, бывшего тогда под обаянием мысли Бахтина, написать на его книгу рецензию. Когда я стал изучать материал, я увидел, насколько он был не прав. Вот он ввел карнавал как некоторое универсальное понятие, и все за него уцепились, стали искать его в самых разных культурах. Но ведь карнавал в Европе — христианский карнавал, и нельзя растягивать карнавал Бахтина на другие культуры, чуждые христианству. Стали говорить о некоей “карнавализации”, без которой культура якобы не может изучаться... Также всех подкупило слово “амбивалентность”, которую стали видеть ну просто везде.

Но я хотел бы, чтобы меня правильно поняли. Я ведь вовсе не хочу принизить значение Бахтина. В чем это значение? Есть книги, содержащие оригинальную концепцию, которая на поверку оказывается ошибочной. Но бывает так, что подобные книги оказываются полезнее для науки, нежели десятки трудов, обстоятельно доказывающих очевидное.

Бахтин выдвинул концепцию карнавала, по сути отрицающую религиозность. Он подчеркивает резкий контраст официальной культуры и народного карнавала. Он предельно заострил эту проблему.

У Бахтина “народ” — это масса, которая противостоит власти и духовенству, но сама эта масса никак не дифференцирована и подведена под абстрактное и неисторичное понятие “гротескного тела”, неумирающего или постоянно возрождающегося. Порожденное гением Бахтина “гротескное тело”, в котором односторонне выпячивается на передний план “телесный низ”, по сути дела, безрелигиозно.

Мне кажется, — но это лишь гипотеза, — что в основе его мрачной картины средневекового духовенства лежит ужас, внушаемый сталинской властью. Книга Бахтина была сочинена в 40-е и в 50-е годы. Она написана в определенных социальных условиях противостояния власти. А этот народ, это смеющееся большинство, это — плод его воображения, его мифология. Ведь и до Бахтина превознесение народа имело место в русской литературе, и, возможно, народничество опосредованно повлияло на него.

Относительно двух культур, тут вопрос сомнительный. Я не думаю, однако, что марксизм сыграл большую роль в формировании его концепции. Конечно, в 20-е годы Бахтин не мог не пройти школы марксизма. Но вряд ли он просто взял у Ленина учение о двух культурах, пролетарской и буржуазной. Хотя я понимаю, что параллель напрашивается. Народ у него становится популистской абстракцией... Судя по похоронам, Бахтин был христианином. А в его книге в 600 страниц слова “Бог” нет. Книга о средневековой культуре без упоминания о Боге — это же надо так изодраться! Я понимаю, что это не значит, что он был атеистом. Думаю, тут другое. Он писал книгу в подцензурные времена... Но это, безусловно, поражает. Его книга о Рабле является также книгой о современности. Я считаю, что идеи “диалога”, “хронотопа” гораздо важнее, чем идея “карнавала”.

Но когда я созрел, чтобы с ним об этом полемизировать, он уже умер. Я ведь никогда не видел его живым, только в гробу. А ведь я мог его посетить, но робел. Я очень жалею об этом.

Когда я выступал, очень давно, и осторожно критиковал концепцию Бахтина, ко мне подходили вполне благожелательные, восторженные дамы, которые давали мне понять всю недопустимость посягательства на такой авторитет, как Бахтин. То, что сказал Бахтин, уже отнесено к абсолютным, непререкаемым истинам, и в России его уже успели причислить, на свой православный лад, к лику непогрешимых и включили в религиозную систему, к чему сам он повода не давал.

В заключение я хотел бы со всей определенностью подчеркнуть, что я как историк очень многим обязан Бахтину. Сколь ни односторонен он в трактовке понятия “народная культура”, кото-

рая по существу сведена им к смеху и карнавалу, именно благодаря этому мыслителю в медиевистике последней трети XX века было привлечено сугубое внимание к неофициальной культуре и, тем самым, к глубокой внутренней противоречивости духовной жизни той эпохи.

Е. М.: *Бахтин также ввел понятие хронотопа, которое Вы развиваете в “Категориях”...*

Да, Бахтин, насколько я знаю, первым ввел понятие хронотоп — или, точнее, хронотопос — в гуманитарные науки. Однако он не очень развивает это понятие, и примеры, приведенные в его книгах, меня не убедили. Мне кажется, что, когда мы говорим о хронотопосе, нужно выбирать такой материал, в котором было бы показано, как тесно пересекаются понятия пространства и времени. Я нашел такие средневековые памятники, в которых хронос и топос теснейшим образом переплетаются. Так, например, я анализировал “Песнь о Нибелунгах” — эпос германских народов, где видна глубокая укорененность героя в определенных и внутренне присущих ему времени и пространстве: он сохраняет свою героическую природу и могущество до тех пор, пока пребывает в собственном времени и в своем пространстве. Попадая в другой, чуждый ему хронотопос, герой утрачивает свои выдающиеся качества и вместе с тем переходит в другое время.

Анализируя нравоучительные тексты, распространенные в средневековой литературе, я также обнаружил проявления хронотопоса. Короче говоря, введение понятия хронотопос дало мне возможность поработать с понятием времени в жанрах средневековой литературы.

Еще один пример, он хотя и спорный, но интересный. Речь идет о явлении, многократно описанном в исторических источниках с V по XVI века. Умирает папа римский. В момент его смерти все приближенные бросают его едва прикрытое одеждой тело, он лежит один, никто не заботится о покойнике, в то время как вокруг резиденции, в городе и в стране начинаются паника, разрушения, поджоги, ограбления и бедствия, которые длятся до момента, пока не избирается новый папа. Подобные явления происходили не только с папами, но и, например, с некоторыми

английскими королями. У меня возникла на этот счет гипотеза (а ведь историк и может только с гипотезами работать, аксиомы и теоремы — для точных наук). Я назвал эту гипотезу “безумной”. Так как течение времени было тесно связано в сознании людей с особой государя — светского или духовного, — то владыка как бы овеществлял время, и поэтому с его кончиной ход времени прерывался. В восприятии людей той эпохи течение времени и сама его природа были обусловлены социальными и религиозными факторами.

После смерти папы люди ведь не просто хулиганили или разбойничали: они впадали в такую панику, которая является признаком катастрофичности сознания. Ведь надо учитывать присутствие, более или менее усиливающееся, ожидания конца света, или “эсхатологическое сознание”. Например, по Италии XIII века бродили толпы флагеллантов, истязавших себя в преддверии скорого Конца света. Катастрофичность сознания тесно связана с пониманием и ощущением времени, а последнее было неотчленимо от концепции власти и персоны ее носителя. Для принца Гамлета вероломное убийство его отца означало, что “время вывихнулось”.

Возвратимся к Бахтину. От его концепции народа и народной культуры интересно отталкиваться, он дал огромный стимул, хотя ныне я не склонен говорить о народной культуре, но скорее о разных пластах средневековой культуры, которые не только противостояли, но и взаимодействовали друг с другом. Народная культура не должна выступать как автономная. Постепенно я стал приходить к выводу, что само понятие народной культуры сомнительно. Культурная элита не была чужда народной, а обрывки элитарной культуры находили распространение среди необразованных людей.

Вам, вероятно, известна работа Карло Гинзбурга “Сыр и черви”? Так вот, в архивах североитальянской инквизиции около 1600 года он обнаружил протоколы процесса над мельником Меноккьо. В руки этого сельского грамотея и доморожденного философа попали кое-какие произведения литературы и учености, разрозненные поэтические и богословские труды. Его библиотека не представляла собой никакой системы. Но он, начитав-

шись всей этой литературы, исходя из своего мужицкого необразованного ума, вывел свою собственную философию. Редкий случай, вот такой сельский мудрец. Он стал всем рассказывать о своей философии, пока, наконец, этим болтливым философом не заинтересовалась инквизиция. Его предостерегли, что если он будет и дальше так же болтать, то будет ему плохо. Недолго он хранил молчание, по-видимому, натура взяла свое, и он продолжил философствовать на богословские темы. Короче говоря, около 1600 года пылали два костра: на одном сожгли Джордано Бруно, и вот уже 400 лет мы чтим его память и изучаем его труды, а на другом — болтливого мельника.

Так вот, это сопоставление интересно. С одной стороны — элитарная культура, конечно еретическая, поскольку Бруно выступил против основных постулатов учения о мироздании... С другой — сельский мужик. Но что сделал Карло Гинзбург? Он обнаруживает “сетку координат”, через которую Меноккьо воспринимал прочитанное. Информация, полученная из богословской и художественной литературы, на свой лад преломлялась и переваривалась в его сознании. В результате возникла его ни на что не похожая философия. Тут уже интересен не сам Меноккьо, а тот механизм восприятия и переработки информации, который можно предположить не только у одного Меноккьо, но и у других деревенских “интеллектуалов”. Значит, существуют какие-то особые способы проникновения в сознание людей, которые не были ни Абеярами, ни Николаями Кузанскими, ни Кампанеллами, а простыми людьми, плебсом.

Е. М.: *К вопросу о простых людях... Как вы относитесь к концепции “простеца” В. С. Библера?*

Покойный Владимир Соломонович Библиер, вдумчивый мыслитель, беседы с которым имели для меня большое значение, был склонен находить простеца не только среди необразованных, но и в сознании высоколобного, мистика, мудреца и т. д. Он исходил из мысли, что любой средневековый верующий так или иначе не был чужд своеобразной “святой простоте”. Да, это справедливая мысль. Конечно, перед Богом все — от папы римского до последнего неграмотного мужика — простецы. Тут образованность

ни при чем. Есть только душа, голенькая душа, предстоящая перед Богом и, с точки зрения божества, если вообще можно даже думать о точке зрения божества, все души равноценны. И будь ты великим мудрецом или дурак дураком, Господу, может, и все равно, а вот в православии так даже и предпочтительнее, если дурак дураком: дураки и юродивые — как раз избранники Божии. Но я должен признаться, что постановка вопроса Библиером, касающаяся самых общих религиозных моделей философского типа, выводит меня за пределы изучения конкретного материала средневековой истории, и потому она не заставила меня существенно изменить мои общие выводы. Соображения философа здесь не подходят. Культура полна противоречий, для философского построения неприемлемых. Например, с точки зрения философии полифония и единство взаимоисключительны. А в истории они прекрасно сочетаются. Человеческое сознание вообще не регулируется одной логикой. Скажем, вопрос о загробной жизни. Суд над душой — происходит ли он сразу после смерти индивида или откладывается до конца времен? Источники показывают, что в сознании верующих причудливо сосуществовали индивидуальный суд, или “малая эсхатология”, и коллективный суд, или “великая эсхатология”. С философской точки зрения такое представляется невозможным, между тем как религиозная практика была полна противоречий. Религия, логически упорядоченная и философски стройная в трудах схоластов, в повседневной реальности этой логической непротиворечивости была чужда. Религиозная жизнь, основа средневекового сознания, не может совершаться без противоречий.

Разные уровни религиозного сознания, элитарный уровень и уровень повседневной религиозности, были не только разобщены, но вместе с тем в определенном смысле переплетались и взаимно друг на друга влияли. Самосознание низов не было полностью отгорожено от самосознания элиты. В то же время сознание верхушки носило в себе следы низового сознания.

Возьмите, к примеру, феномен охоты на ведьм... Начиная с XIII—XIV веков усиливаются гонения на еретиков, язычников и колдунов. В раннем Средневековье мы неоднократно встречаемся с запретами верить, что какие-то женщины могут творить

колдовские действия. Народ верит, а церковь терпеливо убеждает, что это заблуждение, женщина не может сотворить зло и обладать магическим влиянием, только дьявол может внушить людям подобные нелепые мысли. В более позднее время мы видим полностью обратное. Церковь сама начинает инспирировать процессы над ведьмами, а в XV—XVI веках появилась целая литература, написанная учеными людьми, которые развивали теорию, почему необходимо подозревать женщин в колдовстве, как их нужно разоблачать и что с ними делать и т. д.

Е. М.: *С чем связана эта перемена?*

У меня есть гипотеза, но она шаткая. Мне кажется, что церкви пришлось считаться с умонастроениями масс. Обычно предполагается, что на интеллектуальных верхах создаются определенные культурные и религиозные ценности, которые впоследствии в упрощенном, вульгаризованном виде спускаются в другие слои общества и в конечном итоге определяют общую картину мира. Но ведь есть и другое движение, и всегда оно было. Видимо, давление верующих на духовенство, вызванное страхом перед ведьмами, было слишком сильным, чтобы церковь могла его игнорировать. Это говорит о том, что верхушка церкви была связана с низами — через приходских священников, например. Я не убежден, что эта моя гипотеза доказуема, у меня нет достаточных данных.

Во всяком случае в том, что касается охоты на ведьм, мы имеем дело с каким-то очень сложным социально-психологическим явлением. Наряду с обвинениями в ведовстве и черной магии, которые предъявлялись многим женщинам и мужчинам, налицо поразительные случаи самообвинений. Во Франции и Испании женщины и девушки не раз сами на себя доносили: они якобы связаны с нечистой силой, служат дьяволу и находятся с ним в сексуальной связи. Что это — потребность обратить на себя внимание даже вот таким путем? В Испании в XVI веке имел место скандальный эпизод, когда группа девушек обвинила себя в половых сношениях с дьяволом, а центральные органы инквизиции, вмешавшись, произвели расследование и доказали с помо-

щью врачей, что эти девушки невинны и сами себя облыжно огорили. Их оправдали и отпустили.

Историки средневековой мысли, писавшие в XIX и XX веках, всецело сосредоточивали свое внимание на сочинениях ученых, высокообразованных людей, прошедших интеллектуальную выучку в философских школах и на богословских факультетах. В результате историки располагают знаниями о "хлебе богословов". Но неизбежно возникает вопрос: что представляла собой мысль людей, не входивших в узкий круг образованной элиты? Отсюда интерес современных медиевистов к таким персонажам, как упомянутый выше мельник Меноккьо. Но речь идет не об одном лишь философствовании на разных уровнях. Расхождения, и притом глубокие, обнаруживаются и в тех случаях, когда мы имеем дело с общей картиной мира. Вот пример: потусторонний мир, как известно, занимал огромное место в сознании средневекового человека. Что он из себя представлял? Казалось бы, исчерпывающий ответ на этот вопрос можно получить при чтении "Божественной комедии". Ад, чистилище и рай изображены Данте в виде трех, в определенном смысле симметричных, систем, каждая из коих включает в себя некоторое число кругов. Однако если мы будем искать ответ на вопрос об устройстве того света в средневековых *visiones* — в записях рассказов о визидах в мир иной, произведенных на основе откровений тех простолюдинов, которые умерли на короткий срок и возвратились в мир живых, дабы поведать о виденном и пережитом ими за гробом, — то мы обнаружим совершенно иную картину. Она далеко не соответствует построениям Данте. Здесь ад и чистилище представляют собой совокупности разрозненных неупорядоченных "мест". Стройной картине, созданной гением великого флорентийца, в *visiones* противостоит хаос. Приходится предположить, что грандиозная структура, рисуемая "Божественной комедией", была порождением фантазии поэта и очень мало соответствовала тому, что могло приминиться заурядным визионерам. Судить по творениям таких гениев, как Данте или Абельяр, о том, что думали простые люди, невозможно.

Лет 20 назад в Соединенных Штатах была опубликована книга Мауди "Жизнь после смерти". В отличие от средневеко-

вых визионеров, современные американцы во время клинической смерти ада и вовсе не встречали, а видели все сплошь приятное и райское: свет, прекрасные места, где они встречали умерших ранее близких, и т. д. О чем это говорит? И те и другие — люди Средневековья и наши современники — “видели” мир иной согласно верованиям своей эпохи. В Средние века считалось, что лишь очень немногие спасутся, а для цивилизации холодильников и компьютеров, банковских процентов и страховок, конечно, очень удобно стало думать, что и с последней “загвоздкой”, смертью, все улажено и можно рассчитывать на беспроигрышный билет на тот свет, столь же комфортабельный, как и этот. При психологии “все будет окей” такое отношение естественно. Этот Мауди или дурак, или шарлатан. Во всяком случае сам факт, что он одной ногой в науке, а другой в религии, говорит о том, что принимать его всерьез нет никаких оснований.

Е. М.: *Значит, человеческая личность прежде всего продукт своей эпохи?*

Когда вы говорите “личность”, я сразу спрашиваю: “О какой личности идет речь? О каком периоде, о каком социуме?” Начиная с Петрарки, мы говорим о новом, европейском типе личности. Можно говорить о средневековых типах человеческой личности. Ведь те понятия, которые можно употреблять на уровне социологии, философии, нельзя прямо переносить в историю.

В 60-е годы XIX века Якоб Буркхардт выдвинул тезис, что личность родилась в эпоху Возрождения. Как это понимать? Получается, что с гуманизмом появляется человеческая личность, а до этого люди целиком идентифицировали себя с группой, профессией и коллективом. Более пристальное изучение средневековых источников показало полную неубедительность этого тезиса. Сознание своей неповторимости, ценности, оригинальности существовало уже в Средние века. Были святой Августин, Бернар и многие другие люди, задумывавшиеся о себе, о своем содержании, предназначении и т. д. Конечно, это на уровне образованных.

Я не верю тезису “народ — творец истории”. Кто создавал памятники, рукописи, музыку? Индивидуальные гении. Другое

дело, что создания гениев проходят “цензуру” коллектива, но вначале всегда есть индивидуальный дар. Вообще я все больше склонен к мысли, что оформленное понятие личности — это достижение христианского сознания. В других религиях личность представлена и акцентирована слабее. Конечно, человеческая личность может зародиться и не на христианской почве, как это показывает изучение древнеисландской литературы, где личная честь, достоинство, человеческое “я”, которое больше всего озабочено своей репутацией, находятся в центре внимания. Но в этом случае речь идет о личности эгоистической, агрессивной, выпячивающейся, о личности-эго.

Такое понятие личности противоположно христианству. Ведь как христианство относится к индивидуальности? С одной стороны, оно поощряет ее, так как христианин находится в индивидуальном, личном общении с Богом. С другой стороны, самый страшный грех — гордыня, на которую смирение стремится наложить узду. Это — двойственная позиция. Не поразителен ли тот факт, что наивысшее проявление индивидуальности приходится не на позднее Средневековье, а на его начало? Я имею в виду Аврелия Августина. Потом ему станут подражать, но результаты будут не те. Недаром Петрарка ведет диалог именно с Августином. Поэтому, со всеми оговорками, современное западноевропейское понимание личности восходит к христианской этике и религии. Мы можем быть 10 раз атеистами, но мы все говорим на языке христианской культуры. Именно христианское Средневековье является той колыбелью, из которой вышел новый тип человеческой индивидуальности.

Е. М.: *Медиевисты Школы “Анналов” ввели понятие “менталитет”. Как Вы его определяете?*

Отношение к пространству и времени, природе, потустороннему миру, богатству, эмоциям, телу, сексу, браку, детям. Этот набор категорий имеет некий центр, которым является человеческое “я”. Это я воспринимаю природу, отношусь к труду и т. д. Все эти категории являются ощущениями личности, и вместе с тем ментальность не есть индивидуальная, осознанная мысль, это — некоторая система представлений и верований, овеществ-

ленных в поступках и языке культуры. Они не являются индивидуальными, но разделяются группой или цивилизацией. Это — словарь или язык культуры, надличностные понятия и установки. Человека можно спросить, каковы его религиозные или политические взгляды, и он что-то ответит. Но спроси его, какой у него менталитет, он не сможет ответить. А между тем он подобен господину Журдену из “Мещанина во дворянстве” Мольера, который всю жизнь говорил прозой, не подозревая об этом. Мы все находимся в эфире ментальности, не сознавая этого. В этом ее отличие от политических и религиозных взглядов, которые можно сформулировать.

А вообще я не любитель формулировок. В моей первой книге “Генезис феодализма” (1970 г.) я, в заключении, писал, что не могу дать определения феодализму. Меня за это критиковали тогда как антимакиавеллиста, объективиста, все как тогда полагалось. Один критик даже возмутился на собрании, где меня распинали: “Что это за безобразие, — говорит, — Гуревич писал-писал книгу о феодализме, а теперь сам признается, что не знает, что это такое!” Ну и что с того? После 30-ти лет изучения феодализма мне еще труднее дать ему определение. Что фьефы, лорды и т. д. существовали — не вызывает сомнения, а вот феодализм... Понятие “феодализм” отягощено идеологической коннотацией, навязанной исторической мысли. С точки зрения марксизма, когда мы говорим “феодализм”, мы автоматически опираемся на всю остальную схему: от первобытнообщинного строя до коммунизма. Феодализм, с этой точки зрения, — не более чем одна из фаз в развитии человечества. Где был феодализм? Я убежден, что он был в Западной и в Центральной Европе, а больше нигде, и распространять его на все человечество есть попытка с негодными средствами. В итоге мы даем такое растяжимое понятие феодализма, что его внутреннее содержание оказывается бедным. Я предложил бы от этого понятия совсем отказаться.

К тому же нельзя также говорить о Средних веках в нехристианской стране. Речь идет о католическом Средневековье. Кроме того, учитывая существовавшее разнообразие социально-экономических укладов, вычленять только феодализм как определя-

ющий является непозволительным упрощением. Сохранялось рабство, родовое начало и т. д. Кстати, наибольший расцвет системы рабства как определяющей общественной структуры произошел не в древнем мире, а в США и в России, где рабство достигло таких форм жестокости, продиктованных товарно-денежными отношениями, каких древний мир и не знал. Ведь все же в Риме не труд рабов, а труд свободных земледельцев и ремесленников был определяющим экономическим фактором. В 60-е годы XIX века две крупнейшие за историю человечества системы рабства, в России и в США, рухнули. А в Средние века свободный труд играл гораздо большую роль, нежели это представлялось историкам прошлого. В целом ряде регионов крестьянство практически, если не юридически, почти не было подчинено власти сеньоров. Многоукладность экономики является гораздо более существенным признаком Средневековья, чем феодализм.

Не люблю определений. На Страшном суде я бы сказал так: “Я не знаю, что такое феодализм, ментальность, культура или цивилизация. Позволь мне, Господи, не утруждать Тебя перечнем всего того, чего я не знаю...” Ведь что такое определение? Определить — значит четко отграничить сюжет от того, что к этому сюжету не относится, отрезать ему ручки-ножки... А что находится за пределами менталитета? Всё — менталитет! Что находится за пределами культуры? Всё — культура!

Е. М.: *Может, это вообще черта гуманитарного знания?*

Вот, Вы попали в самую точку. В то время когда неопределенность недопустима в математике, физике, химии, гуманитарное знание, имеющее качественно иную природу, не должно бояться неясностей и парадоксов.

Елена Матусевич,
Университет Аляски, Фербенкс, США

М. Ю. Реутин

**ИЗУЧЕНИЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ
НЕМЕЦКОЙ МИСТИКИ В РОССИИ**(по поводу книги М. Л. Хорькова “Майстер Экхарт:
Введение в философию великого рейнского мистика”¹)

РОССИЙСКОМУ ЧИТАТЕЛЮ имя Иоанна Экхарта из Хоххайма (ок. 1260–1328) стало известно благодаря статье Н. Ф. Грушке², помещенной в 40-м томе Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона. В этом же словаре за несколько лет до выхода данной статьи Вл. Соловьев следующим образом характеризовал экхартовскую теологию: “Независимо от церковного учения, хотя без прямого противоречия с ним, держался величайший из средневековых мистиков мейстер Эккерт и его школа”³. Сама статья Грушке представляла собой развернутую компиляцию немецких работ К. В. Шмидта⁴, В. Прегера⁵ и была дополнена рядом цитат из издания Фр. Пфайфера⁶. Неудивительно, что в этой компиляции обсуждались основные вопросы немецкого экхартоведения середины — второй половины XIX в.: связь экхартовского учения с ересями Средних веков и неоплатонизмом Дионисия Ареопагита, причем мистицизм в целом противопоставлялся схоластике. В полном согласии с Прегером подчеркивался правоверный, не пантеистический характер мистики Экхарта. Особое внимание автор статьи уделил ее совершенной безобразности, столь отличающей ее от опыта прежних экстатиков: “Созерцание Бога в образах и видениях, способностью к которому хвалились другие мистики, не имело значения для Эккерта... Он не придавал этим видениям никакой цены, находя, что образы только препятствуют высшему созерцанию”⁷.

Однако полноценным фактом отечественной культуры творчество Экхарта стало благодаря переводам М. В. Сабашниковой⁸. Выполненные в начале 1900-х годов и опубликованные в 1912 г. московским издательством “Мусагет”, они явились достойным продуктом своей эпохи, эпохи русского религиозного

Ренессанса, и стали образцом для будущих переводчиков. Всегда без исключения точные, они просты и изящны. В подавляющем большинстве случаев Сабашникова нашла единственно верное либо оптимальное решение задач, поставленных перед ней словом, творчеством, стилистикой, синтаксисом экхартовских проповедей. В своих переводах Сабашникова основывалась на лексике церковно-славянского языка, но дистанцировалась от нее, в чем, видимо, нашла отражение общая дистанцированность дореволюционной интеллигенции от церковной культуры. Это дало ей свободу маневра, возможность играть этой лексикой (скажем, использовать ее словообразовательные модели для создания собственных неологизмов), наполняя новым значением, извлекая не свойственные ей стилистические нюансы. Мастерство переводчицы сразу было оценено по достоинству. Благодаря ей Экхарт, наряду с Яковом Бёме, изданным в Москве в 1914 г., вошел в число авторов, почитаемых русскими символистами и экзистенциалистами (в первую очередь Н.А. Бердяевым). Поскольку умозрения рейнского мистика привлекались ими лишь для собственных построений, мы вынуждены исключить их рецепцию из нашего очерка. Здесь же стоит отметить примечательное обстоятельство: сочинения средневековых “служителей” Премудрости Истины, Генриха Сузо и Майстера Экхарта, вызывали огромный интерес у русских софиологов (о. С. Булгакова).

Не обошел Экхарта и Л. П. Карсавин. В его “Основах средневековой религиозности в XII–XIII веках”⁹ доминиканский теолог рассматривался как типичный представитель полуеретической мистики. Усматривая в ней черты пантеизма, Карсавин основывался на мнении К. В. Шмидта. Экхарт воплотил в себе, по Карсавину, в предельно концентрированном виде основные черты плебейского благочестия. Изучая рейнскую мистику в широком культурно-антропологическом контексте, в ее связи с пантеистическими сектами амальрикан, “Свободного духа”, движением бегинов и бегинок и проч., Карсавин предвосхитил исторический метод, впоследствии разработанный в трудах Г. Грундмана¹⁰. Экхарт интересовал российских ученых и как яркий представитель неоплатонизма Средних веков. Его связь с Ареопагитиками устанавливалась через посредство перевода

Эриугены. Их знание Экхартом гипостазировалось, но за недостатком сведений не находило должного подтверждения. Поэтому А. И. Бриллиантов, автор работы “Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скотта Эриугены”, был вынужден признать, что “Германские мистики XIII—XIV вв. с Экхартом во главе, несмотря на известное внутреннее сходство учения последнего с учением Эриугены, не были... знакомы непосредственно с воззрениями его...”¹¹ (Как стало известно впоследствии, Экхарт читал-таки перевод Эриугены: состоя в 1302—1303, 1311—1313 гг. штатным лектором при Парижском университете, он имел в своем распоряжении списанный в университетском скриптории в 1250 гг. “*Corpus Dionysiacum*”, куда входили не только тексты, но и их толкования, а также парафразы на них.)

На протяжении следующих десятилетий изучение Экхарта не продвинулось в СССР ни на йоту. Позаимствованная из немецкого религиоведения первой половины XIX в. концепция пантеизма стала для марксистской историографии, «увидевшей в Экхарте идеолога “крестьянско-плебейской” ереси», основой для относительно положительных оценок его философского творчества¹²; при этом особо подчеркивалась его “стихийная” диалектика. В таком качестве Экхарт, как и Николай Кузанский, переведенный и изданный А. Ф. Лосевым, был “посещен” скудными “милостями и щедротами” советских властей. Что касается сборника Сабашниковой, то он распространялся самиздатом в кругах околоцерковной интеллигенции, преимущественно молодежи. В тех же кругах закрепился и стилизованный образ пламенного экстастика и духовидца, созданный в предисловии к сборнику. Много лет спустя его опишет М. Л. Хорьков: “Тексты Экхарта рассматриваются как письменно фиксированный набор экстраординарных психологических состояний, описание актов внезапного озарения, спонтанных экстатических прорывов к трансцендентному (что трудно себе представить в ситуации проповеди в храме или преподавания с магистерской кафедры)” (С. 134—135). В итоге в советском гуманитарном знании сложился двойственный образ рейнского мистика, причем обе его ипостаси уходили корнями в немецкое экхартоведение того пери-

ода (до конца XIX — начала XX в.), когда еще не были открыты его схоластические сочинения: “парижские диспутации”, трактаты “Трехчастного труда” и материалы к возбужденному против него инквизиционному процессу. Не стала исключением и написанная для БСЭ статья С. С. Аверинцева¹³, где автор основывался на давно опровергнутых и обесцененных сведениях. Вся катастрофичность подобного положения стала очевидной, когда компиляция Н. Ф. Грушке была перепечатана в 3-томном энциклопедическом словаре “Христианство”¹⁴. Утверждать в 1995 г., что Экхарт был долгое время приором во Франкфурте, что ему принадлежит трактат “Сестра Катрай”, настаивать на многом другом, пересмотренном несколько десятилетий назад экхартовским биографом И. Кохом... Российская наука нуждалась в решительном и кардинальном обновлении знания о немецкой мистике и ее главе, Майстере Экхарте.

В подлинном смысле научное изучение творчества Экхарта началось в России в последние годы советской эпохи. Оно началось с опубликованной в 1989 г. статьи В. Н. Топорова «Мейстер Экхарт—художник и “ареопагитическое” наследство»¹⁵, которой он, по его собственному свидетельству, пытался пробудить интерес научной общественности к наследию рейнского мистика. Топоров исследовал так называемые “сильно конструктивные” концептуальные системы (в том числе Дионисия), само содержание которых, точнее — качество и структура этого содержания, с известной необходимостью требует выражения в поэтических текстах¹⁶. Топоров остановился на соотношении экстатического опыта и общелитературного языка: “К сожалению, — констатировал он, — в течение долгого времени господствовало ошибочное мнение и об отношении Экхарта к языку, и о его роли в развитии немецкого языка. На основании ряда неверно интерпретируемых фактов делали вывод о враждебности к языку... экхартовской мистики. Между прочим, указывали, что сама мистика как бы предполагает реакцию *против* языка, и, исходя из подобных посылок, весь вопрос помещали в совершенно ложную перспективу. На самом же деле отношение мистики к языку иное: оно предполагает ее реакцию *на* язык, т. е. тот тип *осознанного* отношения к языку, свободного от рутины и автома-

тизмов, который возможен при умении встать *вне* языка, взглянуть на него отстраненно, понять его пределы и возможности”¹⁷. Исходя из этих посылок, Топоров делает вывод о развернутой в произведениях Экхарта и его круга “борьбе за адекватное выражение” в языке “мистических переживаний и открывающихся в них и через них смыслов”¹⁸. Далее автор задается вопросом о природе “мистического слова”, — “не мертвого слова из лексикона и не стершегося слова повседневной профанической речи”¹⁹. «Оно “заряжено” напряжением и энергией соответствующего мистического переживания, соприродно ему. Такое слово, как и мистическое переживание, всегда живо, бытийственно, зорко, но в то же время оно никогда не окончательно и всегда *in statu nascendi*, оно сверхчувствительно и “пусто” (в смысле Экхарта) — и поэтому потенциально “полно” смыслов, которые оно не столько фиксирует, сколько рождает, не столько “имеет”, сколько “бытийствует” ими». “Начинаясь как средство пробиться к сути”, мистическое слово “становится самой сутью, ее явленным светом...”²⁰.

На примере статьи В. Н. Топорова очередной раз убеждаешься, что мера искушенности в том или ином частном вопросе вовсе не пропорциональна степени эвристической ценности выдвигаемых в связи с этим вопросом идей. В самом деле, что можно было найти в Москве конца 1980-х годов по истории немецкой мистики, кроме нескольких популярных изданий и давно устаревших исследований? Не больше, чем в Саранске 40-х по истории европейского карнавала. Но именно там М. М. Бахтин создал свою теорию гротескно-комического... Так и автор статьи о Майстере Экхарте скорее интуитивно, нежели дискурсивно приблизился к его имяславческой теории языка (парадоксальным, хотя и вполне ясным образом сблизившей его с афонскими имяславцами начала XX в.). В основу этой теории положена достаточно простая идея. Всякое действие, направленное на достижение какой-либо цели и на получение так или иначе оформленной вещи, заранее уже в своем протекании определено и реально окачествовано самой этой целью и самой этой вещью, ведь именно конечная цель задает координаты движения к ней. Следовательно, если целью и адресатом молитвенного обращения являет-

ся Бог, то нечто Божественное должно быть присуще и самим словам этого обращения. “Слова молитвы, — читаем мы в латинской проповеди XLVII / 2, — имеют своим предметом Бога и таким образом обретают от Него свою видовую определенность... Они по необходимости несут запечатленным в себе нечто Божественное”²¹ или, как сказал Топоров, “становятся... сутью, явленным светом”. Изучая построенную на диалектических антиномиях поэтику проповедей средневекового мистика, российский филолог поставил вопрос об особенностях функционирования языка в пограничной для него ситуации, когда языку приходится выражать смыслы и значения, запредельные по отношению к его выразительным возможностям. В. Н. Топоров построил языковую модель, вполне сопоставимую, если не по разработанности, то уж во всяком случае по своим задачам и объему, с моделями таких корифеев европейского экхартоведения как Й. Квинт, Й. Маргетс, В. Хауг и А. Хаас. Остается лишь выразить сожаление, что, рассматривая во всех подробностях практику Экхарта-стилиста, автор не обратил внимание на теорию языка и коммуникации, изложенную в его латинских трактатах; он ограничился устаревшей исследовательской парадигмой, заданной Шмидтом и Прегером. Кроме того, связывая антиномическую поэтику Экхарта с его опытом *запредельного*, Топоров пошел торным путем. Интересно было бы связать экхартовские антиномии с *опытом* запредельного, имманентным опытом как таковым, ибо описание его спонтанного, длящегося протекания посредством дискретных, готовых слов языка поневоле приводит к их диалектическим сочленениям и изменению их лексического значения. Может быть, именно этим путем можно доказать, что за дискурсом Экхарта скрыт мистический опыт?

Освоение экхартовского наследия в постсоветской России началось с фототипического переиздания сборника М. В. Сабашниковой, ставшего к тому времени библиографической редкостью. Выйдя свет в 1991 г.²², он был опубликован некоторое время спустя в новой редакции²³. Вскоре была предпринята публикация основных средневерхненемецких трактатов Экхарта и его ученика Г. Сузо в журналах “Диалог. Карнавал. Хроно-топ”²⁴ и “Вопросы философии”²⁵, которые наряду с латинскими

сочинениями и материалами к инквизиционному процессу впоследствии вошли в сборник М. Ю. Реутина “Об отрешенности”²⁶. Одновременно с развернутой в Москве издательской деятельностью и совершенно независимо от нее в Санкт-Петербурге переводились и публиковались некоторые трактаты и неизвестные отечественному читателю проповеди Экхарта и И. Таулера. Они составили сборники Н. О. Гучинской²⁷ и И. М. Прохоровой²⁸. Затем Прохорова издала избранные проповеди Экхарта, Таулера, а также свой перевод “Книжицы Истины” Сузо в составе второго тома “Антологии средневековой мысли”²⁹. Кроме того, появились новые исследования, посвященные мистике францисканцев, в частности статьи Н. А. Бондарко о Давиде Аугсбургском³⁰. Наконец в 2003 г. в “Словаре средневековой культуры” вышла обширная статья “Мистика”, написанная крупнейшим специалистом в области простонародного и женского мистицизма Средних веков П. Динцельбахером³¹. Знакомя российских читателей с последними достижениями европейского религиоведения, эта статья стала заменой компиляции Н. Ф. Грушке.

Итак, интерес к немецкой мистике и в первую очередь к творчеству Майстера Экхарта вполне очевиден. Какова же его причина? Интерес к экхартовским произведениям, никогда, впрочем, не исчезавший, кроется в заложенном в них огромном эвристическом потенциале. Говоря обобщенно, в сочинениях Экхарта обозначено *иное*, в корне *отличное* от нашего отношение ко многим вопросам, волнующим сегодня и нас. Подобное отношение — и это очень существенно для нашего восприятия — вырабатывалось им в крупных урбанистических центрах, в эпоху первоначального накопления капитала и связанного с ним начинающегося отчуждения человека³². Ранняя экхартовская этика, выстроенная вокруг проблемы “быть и иметь”, стала своего рода реакцией частного человека на жесткую и агрессивную по отношению к нему социальную действительность. С предельной отчетливостью эта проблема обозначена в “Речах наставления”. “Людам следовало бы поразмыслить не столько над тем, как они поступают, сколько им стоит задуматься над тем, что они суть”³³. В трактате, написанном в Эрфурте около 1294 г., Эк-

харт развел суть человека, то, что он есть сам по себе, и всю совокупность его внешних социальных репрезентаций³⁴, не только имущество, общественный статус, одежду и т. д., но и, казалось бы, самые тонкие, по существу же стилизованные, этикетные переживания: “умиления”, “теплоту чувств”, “восхищения”, в структуру которых самим человеком закладывались обращенные к нему общественные требования и ожидания. Этика Экхарта обнаружила в человеке его глубокое, асоциальное “Я”, помогала ему обрести тождество этому “Я”, а в тождестве — свободу от экспансивного социума.

Вполне вероятно, что к тем же вполне практическим выводам Экхарт подводил и в другом своем сугубо академическом сочинении “Тождественны ли в Боге бытие и познание”, составленном в Париже в 1302—1303 гг. В нем разными способами доказывалась мысль о приоритете и независимости разума по отношению к обусловленному им существованию. Однако человек может стать твердыней и противиться влияниям социума, “множества” (*manicvalticheit*), как его называет сам Экхарт, отнюдь не своей собственной силой и не сам по себе, но в качестве своего рода иконы, некоторым образом являющей трансцендентальные совершенства — “одеяния Божества”: святость, истину, праведность, благодать, премудрость и в конечном счете самого Бога. Поэтому пафос асоциальности дополняется у зрелого Экхарта учением об “отрешенности”, обосновывается и заменяется им. Бог входит в человека только в той мере, в какой тот способен (в том числе и путем собирания помыслов и ума) отрешиться от образов тварного мира. “Inquantum — intantum”. Нужно стать символом, опустошиться и отказаться от своего уникального качества, чтобы наполниться Божественным содержанием. “Образ как таковой не является сущим, ибо чем больше присматриваешься к веществу, из какового он сделан, тем больше он отвлекает от постижения предмета, чьим он является образом”³⁵. Следовательно: “Ты должен быть из Него и должен быть для Него и должен быть не из себя самого и должен быть не для себя самого и не должен никому принадлежать”³⁶. И вот такой выведенный из социума “человек высокого рода” посылается Экхартом обратно в общество творить в нем свое “сокровенное де-

ло”, символически выявлять во вне, в своей практической деятельности, обретенное им в “*unio mystica*” Божественное содержание³⁷. Экхартовская “отрешенность” весьма напоминает этику анонимного памятника российского исихазма XIX в. “Откровенных рассказов странника духовному отцу своему”. Неудивительно, что к мирской аскезе и мистагогии Майстера Экхарта проявляют известный интерес современные монахи в миру.

Этика рейнского мистика насквозь семиотична. И поэтому интерес к ней логично перерастает в интерес к теории символа, выступающего в сочинениях Экхарта не только под собственным именем “образ”, но и под именами “формы”, а также “внутренней атрибутивной аналогии”. Экхартовское учение о символе обобщает уникальный, старинный, совершенно утерянный семиотический опыт, в соответствии с которым символ переживается не как изображение, но как реальная явленность, данность “в своем ином” изображаемой вещи. По существу это магический опыт³⁸ (о чем писал еще Хейзинга); он отлился в творчестве Экхарта в стройную и разработанную неоплатоновскую семиотику. Кроме этики в этом же опыте укоренено и экхартовское учение о бытии, теория познания, философия имени и языка. По этим вопросам в сочинениях Экхарта также содержатся *иные*, в корне *отличные* от наших воззрения. В состоянии кризиса современного гуманитарного знания они представляются в высшей степени интересными. Речь, конечно же, не идет об их безоговорочном и полном принятии. Но подобно тому, как haute couture вводит в концентрированном и потому для повседневной жизни неприемлемом виде принципы новой эстетики, которые в усредненном качестве затем определяют моду сезона, творчество Экхарта предлагает многочисленные и изысканные построения, которые могут способствовать пересмотру аксиоматики современного гуманитарного знания и войти в его обновленное состояние. Экхарта лишь надо постараться расслышать...

В конце 2003 г. в Москве вышла в свет книга М. Л. Хорькова “Майстер Экхарт: Введение в философию великого рейнского мистика”. Несколько месяцев раньше санкт-петербург-

ское издательство “Алетейя” выпустила сборник трактатов Г. Сузо “Книга истины. Книга любви”, в котором Хорьков выступил в качестве переводчика и толкователя текстов³⁹. Таким образом российская наука об Экхарте перешла в новую фазу. Подготовительный период фототипических переизданий, статейных публикаций и высказываний à propos сменился периодом монографических исследований. К несомненным заслугам Хорькова относится не только то, что он посвятил свою книгу персоналиям и сюжетам, доселе у нас никогда профессионально не изучавшимся, но и то, что, собирая материал для нее в библиотеках Карлсруэ, Мюнхена, Зальцбурга и Бремена, он познакомил российского читателя с последними достижениями немецкой философской и филологической традиции, связанной с именем Майстера Экхарта. С выходом работы Хорькова из отечественной науки окончательно ушла устаревшая исследовательская парадигма, основанная на идеях Грушке, Шмидта и Прегера.

Работа М. Л. Хорькова разделена на пять глав. Первая, “Многоликий и загадочный мастер” (С. 5–26), посвящена истории изучения экхартовского наследия в Германии: от Сузо, Николая Кузанского, через Ф. фон Баадера, Гегеля, романтиков, минуя Фр. Пфайфера, опубликовавшего в 1857 г. проповеди рейнского мистика, непримиримых оппонентов второй половины XIX в. В. Прегера и Г. Денифля, неомиста М. Грабмана вплоть до представителей разных школ современного экхартоведения. Отдельно сказано о восприятии идей Экхарта М. Хайдеггером и Э. Фроммом. Во второй главе, “Эпоха испытаний и ее религиозный пульс” (С. 27–55), речь идет о еретических движениях средневековой Европы: амальриках, движении “Свободного духа”, бегардах и бегинках, а также о женской мистике XII–XIII вв., в частности Мехтхильды Магдебургской и Маргареты Порете, оказавшей на Экхарта сильное влияние не только во время его пребывания в Страсбурге в качестве куратора подконтрольных доминиканцам женских монастырей, но и в его бытность в Париже и Кельне. Особенно подробно автор остановился на истории страсбургского гонения на бегинов и бегинок около 1317–1320 гг., свидетелем которого был Экхарт и которое, по всей вероятности, нашло отражение в его творчестве

среднего периода. (В этой связи вызывает некоторое удивление отсутствие каких бы то ни было упоминаний о работах П. Динцельбаха⁴⁰. Они, как кажется, могли бы пригодиться Хорькову и при написании вводной статьи к переводам из Сузо.) Третья глава “Схоластические основоположения” (С. 56–116) трактует об Экхарте — философе и схоласте, авторе парижских диспутиаций 1302–1303 гг., в которых обосновывается приоритет Божественного сознания над Божественным бытием. Разделы, посвященные трем диспутиациям, несомненно, лучшие в книге Хорькова. (Однако стоит заметить, что автор по непонятной причине не касается вопроса о последующей смене экхартовской “оптики”. Дело в том, что в схоластической сумме Майстера Экхарта, “Трехчастном труде”, идея о приоритете в Боге сознания над бытием не получает почти никакого развития и, более того, сходит на нет. Основная мысль “Общего пролога” к труду: “Бытие есть Бог”⁴¹, и в обратном порядке: “Бог есть бытие”⁴² — является в то же время главной мыслью всей суммы. Что это? Результат мировоззренческого кризиса, пережитого богословом после первого парижского магистерииума или же сознательная смена методики на более подходящую для изучения обращенного к твари домостроительства Божьего? М. Л. Хорьков не дает ответа на этот вопрос.)

В следующей, четвертой главе “Возвышенный учитель” (С. 117–196) рассматриваются основные темы экхартовской мистагогии: учения об аскезе в миру, об отрешенности, о Божьей “искорке” в душе человека и проч. В отдельном разделе “О мистике Экхарта” затронут вопрос, в свое время поднятый Х. Фишером, а затем бохумской школой (К. Флаш, Б. Мойзиш), и ныне горячо обсуждаемый немецкими медиевистами: был ли доминиканский теолог в собственном смысле мистиком и экстатиком, или такое воспитанное еще романтиками восприятие — и ощущаемое, добавим мы от себя, в предисловиях не только Сабашниковой, но и Гучинской — представляет собой не более чем историческую аберрацию и атавизм. Затронутый Хорьковым вопрос до сих пор вызывает горячие споры. Действительно, в сочинениях Экхарта, в отличие, скажем, от “Vita” Г. Сузо и “Струящегося света Божества” Мехтхильды из Маг-

дебурга, полностью отсутствуют воспоминания о лично пережитых видениях (visio) и явлениях (apparitio). Потому его сочинения, по мнению ряда немецких исследователей, должны скорее называться мистагогическими, обучающими экстазу, нежели мистическими в собственном смысле. Наконец, темой пятой главы (С. 197–230) стал инквизиционный процесс против Майстера Экхарта, прослеженный в трех его основных фазах: предварительной страсбургской, когда экхартовские проповеди впервые обратили на себя внимание церковных властей; кёльнской и авиньонской, завершившейся публикацией буллы “На ниве Господней” от 27 марта 1329 г. Работа Хорькова снабжена развернутыми “Примечаниями” (С. 231–263), а также очень полезным рекомендательным списком “Избранной литературы” (С. 266–272). Списку предшествует перечень “Основных дат” (С. 264–265) жизни рейнского мистика, в котором сведены во едино результаты исследований экхартовских биографов.

В своей работе М. Л. Хорьков подробно останавливается на устаревшем и, с его точки зрения, несостоятельном представлении об Экхарте как пантеисте. Впервые сформулированное К. В. Шмидтом в 1839 г., оно стало общим местом европейской медиевистики вплоть до конца XIX в. Это представление было преодолено благодаря исследованиям экхартовской теории символа и в первую очередь “внутренней атрибутивной аналогии”, позаимствованной рейнским мистиком у Аристотеля и Фомы Аквината. Согласно последнему, явления, связанные между собой аналогическими отношениями, имеют “некое бытие, принадлежащее каждому из тех, о ком следует речь, но разным образом, в соответствии с большей или меньшей степенью [их] совершенства”⁴³. Заострив эту мысль, Экхарт выстроил соотношение тварных вещей и идей, т. е. пребывающих в Божественном разуме их нетварных прообразов: они сходны *не по существу*, ибо обладают неким общим для них “бытием”, и различаются *по существу*, ибо такое “бытие” присутствует в каждом из них “разным образом”, вещественным и интеллигибельным (in virtute). Эту апорию Экхарт заложил в понятие “формы”. Расположенные на разных онтологических уровнях, тварный мир (верней, мир тварных вещей) и запредельный ему Бог связаны посредст-

вом множества форм. Отдадим должное Хорькову: в разделе гл. 3 «“Комментарий на Экклесиаст”: учение об аналогии» он соподчинил и связал в единое целое экхартовскую теорию формы и теорию аналогических символов (С. 99), несмотря на то, что в западноевропейском экхартоведении они, как ни странно, не связываются и не разъясняются друг через друга.

Как водится, М. Л. Хорьков сравнивает аналогию с одноименными (экивокация) и соименными (унивокация) знаками. Противопоставляя их, он находит точные и простые слова: “Когда сравниваются два совершенно различных предмета, не имеющих между собой ничего общего, хотя и обладающих одинаковыми названиями, то имеет место экивокация. — Унивокация характеризует ситуацию сравнения двух предметов, которые хотя и различны в деталях, но схожи в главном, так как относятся к одному роду. — Аналогия представляет собой нечто среднее между экивокацией и унивокацией; она описывает отношения между двумя вещами, которые при всем различии между собой, тем не менее, некоторым образом между собой связаны, хотя эта связь и не позволяет относить их к одному роду” (С. 92).

Обратимся к Экхарту. По его представлениям, — и это учитывает М. Л. Хорьков, — Бог общается с человеком *не как* с тварной вещью: “Бог присутствует во всех вещах, но поскольку Бог Божествен и поскольку Бог наделен разумом, Бог нигде не пребывает в столь подлинном смысле как в душе и в ангеле, если хочешь, в глубочайшей глубине души и в высшей вершине души”⁴⁴. (В скобках заметим, что на это различие не обратил должного внимания В. Н. Лосский, сверставший в своей диссертации “Отрицательное богословие и познание Бога у Майстера Экхарта”⁴⁵ мистагогию рейнского мастера под учение афонских исихастов XIV в. и не увидевший, что в антропологической части богословских воззрений он выламывается за пределы своей теории аналогий.) Но если Бог связан с тварными вещами аналогическим образом, то как связан Он с человеком? Согласно Хорькову, унивокальным, или иначе соименным, образом, как “два предмета, которые, — вспомним определение Хорькова, — хотя и различны в деталях, но схожи в главном, так как относятся к одному роду” (курсив наш. — М. Р.). И отсюда становится

ясным, почему в обоих основных отрывках, ч. 1 “Книги Божественного утешения” и гл. 1 “Толкования на Евангелие от Иоанна”, где на примере связи праведника и праведности толкуются отношения между Богом и человеком, речь идет уже не о формальном единстве вещей и их первообразов, а о порождении-эманации однородных сущностей: “Праведник *по своей природе* не есть что-то другое, чем праведность”⁴⁶. Не иначе изъясняется связь между святым и святостью⁴⁷, мудрецом и премудростью, правдолюбом и истиной, блаженным и благодетелью, каковая “не сотворена, не создана и не рождена, однако же рождающая и порождает блаженного. А блаженный, коль он вправду блажен, — не созданный и не сотворенный, но рожденный ребенок и сын благодетельности... Блаженный и благодетельность суть не что иное, как единое благо, все во всем, кроме порождения и рождения-становления”⁴⁸. Что же это, если не пантеизм Майстера Экхарта? — и, заметим себе, пантеизм продуманный, обоснованный учением об унивокации и, следовательно, доказуемый с опорой на это учение. Если Экхарт-метафизик остается в пределах католической ортодоксии, то Экхарт — учитель “*unio mystica*” — очевидным образом склоняется к пантеизму. Странно, что, рассуждая об унивокации, Хорьков не приходит к тем же выводам и, сказав *А*, не говорит *Б*, ведь унивокация, с ее принадлежностью “двух предметов” (читай: Бога и человека) “к одному роду”, является теорией пантеизма.

Выход из этого положения М. Л. Хорьков ищет в 8-м разделе четвертой главы “Искра Божия в душе человека”. Здесь, вслед за Б. Мойзишем и О. Лангером, он рассуждает о сотворенности “основания души”, если под ним понимать некоторый субстрат, и о его несотворенности, если под ним разуметь нетварную силу. «Понимая, — пишет Хорьков, — на основании своего учения об аналогии связь между “искрой” в душе человека и Богом унивокально, Экхарт говорит о несотворенности “искры” Божией как ориентированной на Бога активности человеческой души... и, следовательно, об известной несотворенности самой человеческой души в ее активности, обусловленной ее укорененным в Боге бытием» (С. 179). Все верно. Говоря, что “Бог познается Богом (несотворенной активностью. — М. Р.) в ду-

ше”⁴⁹, Экхарт следует учению Дионисия о “вечном круге” (согласно которому Бог посредством человека “Сам Себя с Собою сводит и к Себе движет”)⁵⁰, вплотную приближается к толкованиям афонского исихаста Гр. Паламы на Пс. 35, 10: “Во свете Твоём узрим свет”, предвосхищает Гегеля, вскрывая неоплатоновские истоки его философии... И все же видя в человеке полноправного участника тринитарного процесса: “Отец порождает меня как Своего Сына и как Того же Самого Сына”⁵¹, а в Боге — зависимый от его произволения субъект: “Без праведного человека Бог не знал бы что делать”⁵², Экхарт выказывает себя *отъявленным* пантеистом и еретиком, требуя, чтобы его теология изучалось на фоне хорошо документированной ереси швабского селения “Риз” 1270—1273 гг. Здесь речь идет уже не об аналогическом изведении и не соименном рождении, но о совершенном единстве: “Человеку высокого рода недостаточно быть единокровным Сыном, Которого Отец родил в вечности; он хочет быть и Отцом... и родить Того, Кем я предвечно рожден”⁵³. Пантеистические интуиции Экхарта (не объяснимые в рамках контекстуально-биографического подхода К. Ру; С. 18—19) парадоксальным и логичным образом заостряются до атеизма и своего рода “безбожия”, как его называла Н. О. Гучинская⁵⁴. Бог у Майстера Экхарта поглощается человеком. Тринитарные отношения становятся внешними “терминами” в драме выяснения им отношений с собой.

Но вернемся к книге М. Л. Хорькова. При всех своих неоспоримых достоинствах она не лишена, на наш взгляд, и весьма существенных недостатков. Главный из них заключается в том, что идеи рейнского мистика изъясняются в ней с помощью понятий, созданных в недавнее время в пределах новых философских школ и традиций. “Субъективная человеческая структура христианского опыта, объективное таинство спасения”, “универсальное приуготовление к восприятию таинства” (С. 135), “индивидуальная этическая позиция” (С. 160), “антропологически обособленная персоналистичность” (С. 173)... — “О, если бы вы могли понимать моим сердцем, то вы поняли бы, что я говорю”⁵⁵. Но Хорьков не слышит обращенной в том числе и к нему мольбы доминиканского проповедника, предпочитая “понимать” его

своим “сердцем”, толковать сказанное им средствами специально созданного, а верней — позаимствованного в готовом виде со стороны, метаязыка. Не имея ничего общего ни с опытом, ни с учением Экхарта, этот метаязык не позволяет расслышать его собственный голос. Хороший пример сказанному мы находим в примечании 2 к хорьковскому переводу “Книги истины” Г. Сузо. В нем комментатор размышляет о способах передачи средствами русского языка таких важных для средневековой немецкой мистики новообразований, как “отрешенность” (*abegescheidenheit*) и “невозмутимость” (*gelazeneheit*). В своем рассуждении Хорьков исходит из неверной посылки, что “в русских переводах” якобы «закрепилась традиция переводить оба понятия... как “отрешенность”» (С. 117), как будто мы не переводили “gelazeneheit” как “бесстрастие”⁵⁶, руководствуясь при этом возможными тактическими соображениями экхартовского апологета, опасавшегося защищать опальное учение об “отрешенности” под его собственным названием. Вероятно, следуя идеям Н. О. Гучинской, Хорьков намеревается развести “отрешенность” и “невозмутимость” по существу, но делает это не посредством анализа их действительных, наличествующих в сочинениях Экхарта и Сузо значений, а привнося, и лишь на уровне своего персонального языка описания, в каждое из них новое и им не свойственное содержание: “Как отказ от своей воли *gelazeneheit* не является пассивным состоянием, но представляет собой *переход на новый, более высокий уровень активности*, и в этом смысле она означает также *abegescheidenheit*... как *сознательный волевой акт*” (С. 116—117). Откуда это? Ни у Экхарта, ни у Сузо этого нет! Чувствуя всю безосновательность подобного рода “различий”, ибо желание увидеть различия достаточным основанием считаться не может, Хорьков вынужден в итоге снять свой тезис, защите которого посвятил без малого 60 строк: “Отмеченное различие не носит абсолютного характера; употребляя любое из... понятий, и Майстер Экхарт, и Генрих Сузо имели в виду чаще всего одно и то же состояние” (С. 117—118). “Отмеченного различия”, скорей всего, попросту нет, ведь глагол “*lâzen*” (оставить), как и слова, производные от него, применялись Экхартом как по отношению к Богу, так и по отношению к человеку:

“Если Богу когда-нибудь суждено проникнуть в нее [душевную крепость], то это должно Ему стоить всех Его Божьих имен и Его личных свойств. Все сие целиком Он вынужден будет оставить [lâzen] во вне, если Ему надлежит проникнуть туда”⁵⁷.

Работая над текстами, каждый автор, и М. А. Хорьков не является исключением, встает перед выбором речевого поведения и решает вопросы, связанные с построением языка описания: склониться ли ему к смысловой агрессии, принося язык своего “героя” в жертву своему языку, или, основываясь на языке “героя” и вникнув в его логику, пересмотреть свой метаязык? Хорьков идет первым путем, путем тотальной унификации описываемых языков, ибо, думаем, Экхарт с его “антропологически обоснованной персоналистичностью” не слишком бы отличался от любого другого N. с его “персоналистически обоснованной антропологией”. Предположительно тут есть две предельных возможности: полного совпадения обоих языков и их полного разведения. Между ними располагается все множество посвященных Экхарту исследований: от “Книжицы истины” Сузо, составленной на одном из диалектов средневерхненемецкого языка, в среде рейнских мистиков, сразу после смерти “милого Мастера” (1329 г.), — до современных магистерских диссертаций, где разрабатываются методики статистико-математических описаний и процентных подсчетов (Г. фон Зигрот-Неллессен⁵⁸). Думаем, что ни та, ни другая позиция, совпадения и предельного разведения, не является “сильной”. “Сильная” позиция предполагает общение и напряженное сотрудничество языков, автора и “героя”, при том, что каждый из них теряет равенство себе и выходит из состояния самотождества. Скажем точнее. Приняв рабочую установку на пересмотр языка описания, — ибо в полном объеме такой пересмотр, конечно, был бы едва ли возможен, — автор отсеивает из языка слова и их сочетания, с которыми связаны те или иные научные представления, устоявшиеся мыслительные навыки и отработанные интеллектуальные ходы, дабы внутренне им присущая логика не перекрывала логики описываемого языка. В основном это осколки терминологий, универсальные методики анализа и фрагменты речевых практик, созданных

в рамках философских направлений (в том числе русского эмигрантского богословия XX в.). Как показал отрицательный опыт переводов Н. Гучинской, агрессивным языком описания является не только техногенный, но и церковнославянский язык. Полученный, по возможности деконцептуализированный предметный язык мы используем для описания богословских воззрений Экхарта в их авторском речевом воплощении. Но чего же мы ждем от самих этих воззрений? Их отчуждения от себя и перехода от тематической привязанности к опыту “unio mystica” в область общего метода. Ведь метод есть не что иное, как “вытяжка” из этого опыта, совокупность принципов его построения, отвлеченных от него и затем привлекаемых в качестве инструмента при осмыслении и описании иных более или менее общих явлений. Подобного прочтения ожидают теория формы, философия имени и языка, отрицательное богословие, диалектика, тесно связанные с мистическим опытом рейнского мастера. Обнаруживая себя как средоточие метода, язык Экхарта преобразует и тот метаязык, посредством которого получает стороннее описание. “Inquantum — intantum”; лишь в той мере, в какой автор отказывается от своей понятийности, он получает понятийность описываемого им языка. Его очищенный и деконцептуализированный метаязык перерождается, так как выражает своими средствами новую логику, принимает в себя и оживает смыслами, созданными средневековым мыслителем или фольклорно-ритуальной традицией. Так, в ходе описания иного, в корне отличного от нашего языка, чужой энергией и чужим опытом порождаются научные метаязыки М. М. Бахтина, А. Ф. Loseva, внесшие огромный вклад в развитие современной культуры. И может быть, именно они, а вовсе не выяснение тонкостей философских учений или исторических обстоятельств, являются прямым, отнюдь не сопутствующим результатом подлинных научных исследований.

В связи со сказанным обратимся к переводам М. А. Хорькова, так как в них в полной мере проявляются принципы его работы с языком Майстера Экхарта. За редким исключением они, кажется, точны. К подобным исключениям относится перевод одного из важнейших тезисов 1-й Парижской диспутации: “Principium nunquam est principiatum, ut punctus nunquam est

linea”⁵⁹. Версия автора звучит несколько невразумительно: “Один принцип никогда не является следствием из другого (почему? — *М. Р.*), точно так же, как точка не может быть линией” (С. 64). На самом деле: “Принцип никогда не является тем, что изведено из этого принципа, как точка ни в коей мере не является линией”. Будучи как правило верными, переводы Хорькова, к сожалению, не отличаются тщательностью стилистической проработки; в них не просматривается выверенного, последовательно проводимого принципа, вроде архаизирующего принципа Н. О. Гучинской, пусть спорного, но по крайней мере ясного и продуманного. Соответственно нет и заданных самим же автором правил подбора стилистических средств, игры и коннотаций с пластами русской стилистики, старой и современной. Вопрос о ритмике фраз и периодов, как и о способах перевода авторских неологизмов не ставится вовсе. Словом, экхартовские тексты переводятся Хорьковым как производственная или научная литература: инструкции по эксплуатации или технике безопасности. Справедливости ради надо сказать, что эти замечания в меньшей мере относятся к хорьковским переводам из Г. Сузо. Особого внимания заслуживает присутствие латинской лексики в переводах схоластических произведений Майстера Экхарта. Несмотря на то, что последние написаны на латыни — иногда, как, например, апелляция к Папе от 24.I.1327 г. на скверной латыни⁶⁰, напоминающей, по меткому выражению М. Л. Гаспарова, язык “недоучившегося школяра”, — сама по себе латиноязычная лексика в их переводах как правило не воспринимается в качестве признаков стиля; необходимы дополнительные усилия: внутри- и внетекстовые толкования, обыгрывание и т. д., по извлечению из нее стилистического потенциала. Принадлежа либо бессознательно связываясь с техногенным языком конца XX в., она зачастую придает сочинениям доминиканского богослова в переводах Хорькова едкий привкус химических соединений. Хорошим примером сказанному может послужить заглавие упомянутой парижской диспутации: “Utrum in deo sit idem esse et intelligere”, звучащее в переводе Хорькова: “Идентичны ли в Боге бытие и мышление?” (С. 58). Не лучше ли: “Тождественны ли в Боге...?”

Завершая краткий разбор монографии М. Л. Хорькова о Майстере Экхарте, мы вынуждены констатировать, что компиляторские устремления берут в ней верх над исследовательскими. Вторые выражаются в дроблении и тщательной разработке каждой из тем, первые — в более или менее поверхностной и обобщающей очерковости. Но именно это мы и видим в книге Хорькова. Вот автор рассуждает об экхартовской онтологии. А где же учение об “отрицании отрицания”, которое “пристало единственно Богу”, о противопоставлении Бога ничто “при посредничестве” твари; где учение о меоне, материи, форме и действии, различие форм в вещах и идей в Божестве? Вот разговор заходит об отрицательном богословии. Но где же сама апофаза, ее сопоставление с катафазой и с “серединным путем” (*via eminentiae*); где, наконец, синтез еврейского (Моше бен Маймона) и греческого (Дионисия) отрицательного богословия, осуществленный Экхартом в “Толковании на Исход”? Где учение о Божественном *Urgrund’e* и о являющем символе; где основанная на нем экхартовская философия имени и языка, разбор поэтики и диалектики Экхарта; где очерк источников его неоплатоновского богословия, в том числе трактата “О причинах”, “Книги XXIV философов”, “Вождя нерешительных”? Ничего этого нет, хотя многое вскользь упомянуто. Автор дает беглый очерк каждой из тем, движется по касательной к ней, не проникая вовнутрь и не разбирая отдельных вопросов, входящих в объем избранной темы. Возможно, Хорьков пользуется немецкой *Sekundärliteratur*, обобщает достигнутые в ней результаты, чтобы познакомить с ними отечественного читателя, однако еще вплотную не приступил к собственным разысканиям. И это не замедлило сказаться не только на манере изложения материала: скользкой, без сколько-нибудь ощутимой истории получения знания, и авторском языке, внутренне непричастном и глубоко безразличном к языку Майстера Экхарта, но и на общей композиции книги. Как правило, композиция разворачивается изнутри и разрастается из единой точки преимущественного интереса. Возникая в процессе исследования, она поневоле становится уравновешенной и соразмерной задачам исследования. Органической композиции противостоит механическое построение компиляции, когда составляю-

щие ее звенья сцепляются сугубо внешним образом. Черты механической композиции, с частую свойственной ей несоотнесенностью отдельных частей, присутствуют в книге М. Л. Хорькова. Так, подробность, с какой он останавливается на истории секты “Свободного духа”, включая ее итальянское происхождение (С. 39–40), оказывается при дальнейшем изложении не востребованной, избыточной и неоправданной. И это при том, что упомянутая в связи с этой сектой ересь селения “Риз” (С. 48–49) могла бы активно привлекаться для характеристики этики и мистагогии Майстера Экхарта.

Итак, книга М. Л. Хорькова — произведение в нынешних российских условиях чрезвычайно полезное. Знаменуя собой начало российского экхартоведения, она знакомит нашего читателя с последними достижениями западной науки об Экхарте и тем самым заменяет устаревшую, 150-летней давности, парадигму изучения его сочинений на современную, основанную не только на проповедях, но и на латинских трактатах. Установление связи между обеими частями экхартовского творчества: мистагогической и схоластической (ранее противопоставляемых друг другу) — является одной из важных идей книги Хорькова. Вместе с тем эта книга, при достаточно высоком уровне осуществленной в ней компиляции, — произведение явно незрелое и поспешно написанное, вероятно, с целью занять пустующую нишу в отечественной медиевистике. Нужно полагать, что в скором времени она будет преодолена, и не столько на пути накопления “внешнего” знания, сколько “внутренним” образом, в ходе работы над текстами Экхарта и глубокого продумывания, переживания его умозрений.

Однако в чем же должны заключаться особенности российской рецепции наследия Майстера Экхарта? В чем должна состоять наша позиция, которая, с одной стороны, была бы вполне уникальна и неповторима в культурном контексте Германии и в целом Европы, а с другой стороны, способствовала бы высвобождению огромных творческих возможностей, заложенных в сочинениях рейнского мистика?

Такая позиция могла бы заключаться в сопоставлении экхартовской, и шире — рейнской, мистики и византийского исихазма

XIV в. Речь в данном случае идет не о сведении разнородных явлений (как учение об “отрешенности” и индуизм, дзен-буддизм), но о сравнении родственных религиозно-философских течений, укорененных в позднеантичном неоплатонизме, представляющих собой его западную и восточную ветви. Их подлинная, а не только предположительно утверждаемая, близость друг другу хорошо видна из следующих сопоставлений⁶¹.

Суждения о благодати (gnāde — gratia — χάρις):

Майстер Экхарт

“...Благодать относится к Богу так же, как сияние солнца относится к солнцу, и она с Ним едина и возводит душу в Божественную сущность, делая ее богоподобной [единоформенной Богу] и позволяя вкусить Божественного благородства” (Проповедь 81; DW III, S. 400).

Григорий Палама

“...Ведь солнцем называется как луч, так и источник луча. И из этого вовсе не следует, что существует два солнца. Так вот, есть один только Бог, если даже Богом именуется исходящая из Него боготворящая благодать” (Триада III, ч. 3, п. 11; Р. 715–717).

О символе (bilde — imago/species — σύμβολον):

Майстер Экхарт

«Образ присутствует лишь в просветленном разумом естестве [in intellectualī natura], где одно и то же возвращается в “совершенном обращении” к себе и где Порождающий по отношению к порожденному, или побегу, есть Он же Сам в Своем ином, обретая Себя в Своем ином как иное Себе» (Лат. проповедь XLIX / 2; LW IV, S. 425).

Григорий Палама

“Итак [свет Преображения] не возник, не начался и не кончился, ведь природны символы всегда соприисущи природе, символами которой они выступают” (Триада III, ч. 1, п. 19; Р. 595).

“Так как символ природным образом получает бытие от того, символом чего выступает, мы говорим, что он становится символом себя самого” (Триада III, ч. 1, п. 20; Р. 595).

Высказывания по поводу Пс. 35, 10: “Во свете Твоем узрим свет”:

Майстер Экхарт

«“Что знаешь, лишь то и можешь любить”... В этой связи заметь, что я не могу тем или иным образом помнить о Боге и не будет истинным то, что я помню о Боге, если Бог не присутствует

Григорий Палама

“Ведь свет видится в свете, и видящее пребывает в подобном же свете... И оно само целиком становится светом и уподобляется видимому, верней, не смешанно объединяется с ним, будучи

в моей памяти... Воистину, можно ли сказать, что я помышляю о Боге, постигаю или люблю Его, если Его нет в мышлении, разуме, в воле и любви?» (Лат. проповедь L; LW IV, S. 429). “Душа не действует, не познает и не любит, но в ней действует и познает Сам Себя Бог” (Проповедь LXXVI / 1, S. 243 Пфайфер).

Список сопоставлений может быть легко продолжен. В него могут быть включены высказывания о Едином, о присутствии Божьем “внутри и вне” тварного мира, о преображении телесных и познавательных способностей человека и т. д. В более полном виде мы публикуем его в качестве “Приложения III” к работе: “Учение о форме в творчестве Майстера Экхарта. (К вопросу о сходстве богословских учений Экхарта и Гр. Паламы)”, недавно выпущенной в свет издательством РГГУ (“Чтения по истории и теории культуры”. 2004. Вып 41).

Необходимость сопоставить учения об энергиях и внутренней атрибутивной аналогии (в редакции Экхарта) назрела давно. Уже В. Н. Лосский писал в своей диссертации: “Различие, которое могло бы быть сопоставлено с различием между сущностью и энергией в византийском богословии, предусматривается и экхартовской теологией в ее целом. Бог-Божество, *Им же вся быша*, будучи представлен в творениях, является безусловной реальностью, отличной от Бога в Себе, непостижимого в Своей неопределенной сущности бытия. Впрочем, в том и в другом случае речь идет об одном и том же Боге-Бытии, тождественном Себе Самому”⁶². Лосскому вторит Н. Гучинская: “Духовное родство с отцами Восточной Церкви, которое можно увидеть у Экхарта, свидетельствует... о том, что истоки богословия немецкого мистика лежат в православной традиции, как утверждал и он сам”⁶³. Сходное мнение высказывает о. И. Мейендорф. Размышляя о причинах исторической неудачи Флорентийского собора 1438–1439 гг., где речь шла об объединении католической и православной Церквей, Мейендорф говорит о слабой представленности на нем церкви Германии, в которой к тому времени еще

светом и видя свет посредством света. — Взглянет ли на себя, узрит свет, на то ли, что видит, и там тоже свет, на то ли, через что видит, все тот же свет... [Видящий] стал светом и видит свет, отличный от всего тварного” (Триада II, ч. 3, п. 36; Р. 459–461).

были живы традиции Экхарта, Сузо и Таулера, и добавляет, что в этом случае “вопрос о нетварной благодати камнем преткновения бы не стал”⁶⁴. Над поставленным нами вопросом размышляли австрийский и немецкий историки неоплатонизма А. фон Иванка⁶⁵ и В. Байервальтес⁶⁶.

Но что даст изучению рейнской мистики ее сопоставление с поздневизантийским исихазмом? Ровно то же самое, что изучению исихазма даст его сопоставление с рейнской мистикой. Именно: обновление знания, возможность ревизии, пересмотра устоявшихся мнений и их перевода из разряда аксиом в разряд теорем, требующих новых или дополнительных доказательств. Если многие вопросы теории энергий решаются в пределах теории аналогий другим образом и в иных терминах, то само наличие альтернативных решений, позволяющее взглянуть со стороны на хорошо знакомые построения, позволит предельно углубить уровень анализа и перевести его в другой горизонт. (Особняком стоит вопрос о скрывающемся за этими построениями и одновременно раскрывающемся в нем экстатическом опыте.) Кроме того, с Григорием Паламой и Майстером Экхартом связаны мощнейшие исследовательские традиции, ценные не только предметом своего изучения, но и, может быть, главным образом тем, что в ходе этого изучения ими привлекаются своеобразные и уникальные навыки, воспитанные в разных научных школах и европейских культурах. К примеру, представляется показательным, что отсутствие в произведениях Паламы прямых свидетельств о личном экстатическом опыте никогда не было основанием для того, чтобы ему в таком опыте отказывать. Не пора ли соотнести друг с другом эти традиции? Не вызывает сомнений, что это даст скорые и полновесные результаты.

¹ Хорьков М.Л. Майстер Экхарт: Введение в философию великого рейнского мистика. М., 2003.

² Грушке Н. Экгартъ // Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза, И.А. Ефрона. СПб., 1904. Т. 40. С. 217–222.

³ Соловьев В. Мистика, -цизм // Там же. СПб., 1896. Т. 19. С. 456.

⁴ Schmidt C.W. Meister Eckhart // Theologische Studien und Kritiken. 1839. Bd. 12. S. 663–744.

- ⁵ Preger W. Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. Leipzig, 1874. Bd. I.
- ⁶ Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts / Hrsg. von Fr. Pfeiffer. Leipzig, 1857. Bd. II: Meister Eckhart.
- ⁷ Грушке Н. Экхартъ. С. 221.
- ⁸ Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения / Пер., вступит. ст. М.В. Сабашниковой. М., 1912.
- ⁹ Карсавин А.П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. СПб., 1997.
- ¹⁰ Grundmann H. Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Neue Beiträge zur Geschichte der Religiösen Bewegungen im Mittelalter. Hildesheim, 1961; *Idem*. Die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik // Altdeutsche und altniederländische Mystik / Hrsg. von K. Ruh. Darmstadt, 1964. S. 72–99.
- ¹¹ Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скотта Эригены. М., 1998.
- ¹² Хорьков М.Л. Майстер Экхарт. С. 11.
- ¹³ Аверинцев С.С. Экхарт // Большая советская энциклопедия. М., 1978. Т. 30. С. 27.
- ¹⁴ Грушке Н.Ф. Экхарт, Мейстер // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. 3. С. 253–258.
- ¹⁵ Топоров В.Н. Мейстер Экхарт-художник и “ареопагитическое” наследство // Палеобалканистика и античность. М., 1989. С. 219–252.
- ¹⁶ Там же. С. 221.
- ¹⁷ Там же. С. 249–250.
- ¹⁸ Там же. С. 250.
- ¹⁹ Там же. С. 251.
- ²⁰ Там же.
- ²¹ Майстер Экхарт. Лат. проповедь XLVII / 2. П. 489 (LW IV. S. 404,7–9).
- ²² Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения / Пер., вступит. ст. М.В. Сабашниковой, послесл. А. Доброхотова. М., 1991.
- ²³ Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения / Пер., вступит. ст. М.В. Сабашниковой. СПб., 2000.
- ²⁴ Диалог. Карнавал. Хронотоп. Витебск, М., 1998. Вып. 2–4; Диалог. Карнавал. Хронотоп. Витебск, М., 1999. Вып. 1 (пер., вступит. ст., коммент. М.Ю. Реутина).
- ²⁵ Реутин М.Ю. Блаженный Генрих Сузо и его “Апология” Майстера Экхарта // Вопросы философии. М., 2000. Вып. 7. С. 105–113; Сузо Г. Книжица Истины / Пер., коммент. М.Ю. Реутина // Там же. С. 114–131.
- ²⁶ Майстер Экхарт. Об отрешенности / Пер., вступит. ст., коммент. М. Реутина. М., СПб., 2001.
- ²⁷ Мастер Экхарт. Избранные проповеди и трактаты / Пер., вступит. ст., коммент. Н.О. Гучинской. СПб., 2001.

- ²⁸ Иоханн Таулер. Царство Божие внутри нас / Пер., вступит. ст., коммент. И.М. Прохоровой. СПб., 2000.
- ²⁹ Антология средневековой мысли / Под ред. С.С. Неретиной. Т.1–2. – СПб., 2001–2002.
- ³⁰ См. в частности: Бондарко Н.А. Сад, рай, текст: аллегория сада в немецкой религиозной литературе позднего Средневековья // Образ рая: от мифа к утопии. Серия “SYMPOSIUM”. СПб., 2003. Вып. 31. С. 11–30 (там же библиография работ Н.А. Бондарко).
- ³¹ Динцельбахер П. Мистика // Словарь средневековой культуры / Под общей ред. А.Я. Гуревича. М., 2003. С. 295–301.
- ³² John Fr. Die Predigt Meister Eckharts (Seelesorge und Häresie). Heidelberg, 1993. S. 129.
- ³³ Майстер Экхарт. Об отрешенности. С. 16 (DW V. S. 197,6–7).
- ³⁴ Largier N. Repräsentation und Negativität. Meister Eckharts Kritik als Dekonstruktion // Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität. Bern; B.; Frankfurt a/M.; N. Y.; P.; Wien, 1995. S. 371–390.
- ³⁵ Майстер Экхарт. Тожественны ли в Боге бытие и познание? П. 4 (LW V. S. 43,14–44,5).
- ³⁶ Майстер Экхарт. Проповедь 16 b (DW I. S. 271,2–4).
- ³⁷ См.: Майстер Экхарт. Проповедь 2: Intravit Jesus in quoddam castellum (DW I. S. 24–45).
- ³⁸ См. об этом: Реутин М.Ю. Народная культура Германии: Позднее средневековье и Возрождение. М., 1996. С. 16–62.
- ³⁹ Генрих Сузо. Книга истины. Книга любви / Пер., вступит. ст., коммент. М.Л. Хорькова. СПб., 2003.
- ⁴⁰ В частности: Dinzelbacher P. Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Stuttgart, 1981.
- ⁴¹ Майстер Экхарт. Общий пролог к Трехчастному труду. П. 12 (LW I. S. 156,15). Об отрешенности. С. 57.
- ⁴² Майстер Экхарт. Толкование на Исход. Гл. 3, п. 21 (LW II. S. 28,4).
- ⁴³ Фома Аквинский. Комментарии на Сентенции Петра Ломбардского. I, дист. 19, вопр. 5, ст. 2.
- ⁴⁴ Майстер Экхарт. Проповедь 30 (DW II. S. 94,9–95,3).
- ⁴⁵ Lossky V.N. Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. P., 1960.
- ⁴⁶ Майстер Экхарт. Толкование на Евангелие от Иоанна. Гл. 1, п. 16 (LW III. S. 14,7–8).
- ⁴⁷ Майстер Экхарт. Книга иносказательных толкований на Бытие. Гл. 1, п. 69–71 (LW I. S. 535–537).
- ⁴⁸ Майстер Экхарт. Книга Божественного утешения. Ч. 1 (DW V. S. 9,6–13). Об отрешенности. С. 170–171.
- ⁴⁹ Майстер Экхарт. Проповедь 1 (DW I. S. 18,8).

- 50 Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. Гл. 4, п. 14, с. 129 (Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии / Изд. подг. Г.М. Прохоровым. СПб., 1994.).
- 51 Тезис 22 из буллы папы "In agro Dominico" от 27.III.1329. Об отрешенности. С. 316.
- 52 Тезис 13 из буллы "In agro Dominico". Об отрешенности. С. 315.
- 53 Майстер Экхарт. Проповедь 14 (DW I. S. 239,4–7).
- 54 Мастер Экхарт. Избранные проповеди и трактаты. С. 35.
- 55 Майстер Экхарт. Проповедь 2 (DW I. S. 41,5–6).
- 56 Майстер Экхарт. Об отрешенности. С. 321–343.
- 57 Майстер Экхарт. Проповедь 2 (DW I. S. 43,7–9).
- 58 Gabr. von Siegroth-Nellessen. Versuch einer exakten Stiluntersuchung für Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse. München, 1979.
- 59 Майстер Экхарт. Тождественны ли в Боге бытие и познание? П. 9 (LW V. S. 45,6–7).
- 60 Примеры см.: Об отрешенности. С. 418–419 (сноски 1453, 1457).
- 61 "Триады в защиту священнобезмолствующих" Гр. Паламы цит. по: Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes / Ed. par J. Meyendorff. Louvain, 1959. Vol. 1–2; Проповеди Экхарта цит. по: Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke: In 10 Bd. Stuttgart, 1936–1997; Meister Eckhart / Hrsg. von Fr. Pfeiffer. Leipzig, 1857.
- 62 Lossky V.N. Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. P. 344.
- 63 Мастер Экхарт. Избранные проповеди и трактаты. С. 28.
- 64 Мейендорф И.Ф. Флорентийский собор: причины исторической неудачи // Византийский временник. 1991. Т. 52. С. 84–101; Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб, 1997. С. 391.
- 65 Ivànka E. von. Plato Christianus. Uebernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln, 1964.
- 66 Platonismus in der Philosophie des Mittelalters / Hrsg. von W. Beierwaltes. Darmstadt, 1969.

IN MEMORIAM



ПОСЛЕ АВЕРИНЦЕВА

НАСТУПАЕТ ЭПОХА после Аверинцева, и оказавшись в ней, мы понимаем, что выдающиеся люди дают имя своей эпохе, хотя сами они на эту свою эпоху ничуть не похожи. Аверинцев для тех, о ком мне хочется говорить "мы" — а это люди уже далеко не молодые, — был чудом. Его не должно было быть, а он был. Опознавалось чудо и визуально, и акустически, и по любому наугад взятому кусочку живой ткани им написанного. Можно было даже не понимать целого, не прочесть всей работы, но любой абзац его текста был живым, говорящим, вызывающим. Трудно сейчас объяснить новым поколениям, какое обетование несло неумерщвленное слово. И когда в середине 90-х вышел двухтомник Сергея Сергеевича, я раскрыла его с горячим чувством, желая увидеть, наконец, целое. И вдруг меня кольнуло в сердце: "Как? И это все?" Мне показалось, что этого мало... Нет, написал Аверинцев очень много, кажется, около восьми сотен публикаций, он несомненно был большим ученым, разносторонним и глубоким одновременно. Никак не хочу принизить того, что он нам оставил. Но Аверинцев больше

того, что он написал. Так бывает: некоторые люди — меньше, некоторые — больше того, что создали, некоторые примерно такие же. Связано это с его способностью создавать синтетическую картину, с широтой горизонта и зоркой точностью деталей при таком-то птичьем полете. Тот, кто получил от него готовую эту картину, не думает: “Ну, теперь я это знаю”, а думает: “Теперь я хочу это узнать!” Он не “закрывает”: вот это сделано, на это можно опереться, использовать, а “открывает”. Энергия понимания как участия и любви к предмету, о котором идет речь, сообщается читателю. Это — начало, это — импульс, это — сила, которая выходит из текста вовне, которая в нем не заключена и не заперта. Главный жанр Аверинцева можно было бы определить как *sermones*, или эпистолы, как беседу, в письменном она виде или устном. Заметим, что устный жанр использовался им много больше, чем традиционными академическими учеными.

Сергей Сергеевич жил в клетке, как и все остальные. Есть такие птички, иногда совсем незначительные, как, скажем, воробьи, которые не живут в неволе, умирают. А Аверинцев, такая жар-птица, выживал в клетке. Не хочу сказать дурного слова ни о тех, кто отдал бескомпромиссному сопротивлению несвободе все и ничего не оставил себе на личные нужды творческого счастья, ни об Аверинцеве. Он избегал профессионального «резистанса», но и постыдного ничего не делал. И его опыт — это опыт органической инаковости, которая позволяет противостоять, не сжигая себя радикальной борьбой, и позволяет быть ободряющим присутствием для остальных людей.

Я сказала, что этот человек обозначает эпоху, эпоху, которая закончилась, после которой нам нужно как-то жить дальше. И я думала о том, что можно взять с собой благодаря Аверинцеву в это предстоящее нам, по-видимому, довольно противное время. Мы не можем взять ни его талантов, ни его знаний, но давайте возьмем опыт инаковости и не будем адаптироваться и говорить: “Время такое!”

Аверинцев менял пристрастия, разочаровывался в каких-то своих “излюбленностях”, но никогда не сжигал то, чему раньше поклонялся. Он сохранял живое равновесие трезвости. Я предлагаю взять с собой трезвость без цинизма и разочарованности.

Аверинцев уважал читателя. Допустим, произошла “смерть автора”, произошла и “смерть читателя”, но если его все-таки уважать, читателя, может быть, он воскреснет? Я предлагаю уважать читателя.

И еще, наверное, можно взять с собой такую старомодную, неизысканную, но добротную вещь, которая у Аверинцева была, — вера в добро.

В дороге пригодится.

Н. В. Брагинская



**Памяти
Вилия Борисовича МИРИМАНОВА
(1929–2004)**

19 АПРЕЛЯ 2004 г. НА СЕМЬДЕСЯТ ЧЕТВЕРТОМ году жизни скончался Виль Борисович Мириманов, доктор искусствоведения, член Союза художников России и Международной ассоциации искусствоведов, ведущий научный сотрудник ИВГИ РГГУ.

Виль Борисович был уникальным, вероятно единственным в нашей стране специалистом в трех областях искусствознания: первобытное искусство, искусство тропической Африки, искусство европейского авангарда; данным темам посвящены его многочисленные научные труды, в том числе — десять монографий, последняя из которых выйдет в свет в ближайшее время. Эти области имели для него глубокую внутреннюю соотнесенность, он видел связь между памятниками палеолита, традициями живой архаики и опирающимся на них творчеством художников-авангардистов XX в. От капитальных исследований по африканскому искусству (книги и статьи 60–80-х годов, а также обе диссертации — кандидатская и докторская), от обобщенного рас-

смотрения истории первобытного и традиционного искусства в последние годы он переходит к изучению мифологической картины мира и проблем стиля в искусстве; отдельные публикации по этой последней теме он предполагал объединить в одной большой монографии. Этот замысел остался неосуществленным.

Виль Борисович был чрезвычайно скромным и тихим человеком, немногословным и несколько замкнутым, что не мешало ему быть замечательным собеседником — умным, талантливым, ярким. Он старательно избегал всяческой публичности и любых обстоятельств, которые могли бы вовлечь его в социальный или идеологический конфликт, ревностно оберегая пространство своего мира — мира искусства и мира науки. Он стойко переносил страшную болезнь, и она не сумела исказить его облик.

Друзья и коллеги навсегда запомнят его живым.

С. Ю. Неклюдов

Основные труды В. Б. Мириманова:

- Искусство Африки. М., 1964.
- Африка: Искусство. М., 1967.
- Африка: встречи цивилизаций. М., 1970.
- Первобытное и традиционное искусство. М., 1973.
- Искусство тропической Африки: Типология. Систематика. Эволюция. М., 1986.
- Искусство дописьменных цивилизаций. М., 1992.
- Русский авангард и эстетическая революция XX века: Другая парадигма вечности. М.: РГГУ, 1995. (Чтения по истории и теории культуры. Вып. 13).
- Искусство и миф: Центральный образ картины мира. М., 1997.
- Изображение и стиль. М.: РГГУ, 1998. (Чтения по истории и теории культуры. Вып. 23).
- Истоки стиля. М.: РГГУ, 1999. (Чтения по истории и теории культуры. Вып. 28).
- Четвертый всадник Апокалипсиса. Эстетика смерти. Смерть/Вечность в ритуальном искусстве от палеолита до Возрождения. М.: РГГУ, 2002. (Чтения по истории и теории культуры. Вып. 32).

АВТОРЫ ЭТОГО НОМЕРА

Гуревич Арон Яковлевич,

1924 г. р. Доктор исторических наук (1962), профессор (1963), действительный член Академии гуманитарных исследований (1995). С 1969 г. и по настоящее время работает в Институте всеобщей истории РАН и руководит Центром по изучению истории культуры. Профессор МГУ и Института высших гуманитарных исследований Российского государственного гуманитарного университета. Главный редактор выходящего с 1989 г. ежегодника “Одиссей. Человек в истории” и руководитель научного семинара по исторической антропологии, член редколлегии журнала “Arbor Mundi” (“Мировое древо”) и серии “Памятники исторической мысли”. Член бюро Научного совета по истории мировой культуры РАН.

Иностранный член Medieval Academy of America, Renaissance Academy of America, Societe Jean Bodin (Бельгия), Королевского Норвежского общества ученых, Королевского общества историков Великобритании, доктор философии Honoris Causa Университета г. Лунд (Швеция), член редколлегии журналов “Journal of Historical Society”, “Osterreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft”. Лауреат Государственной премии по науке РФ (1993).

Направления научных исследований — история средневековой европейской культуры; современная историография; теория культуры и методологии истории; история Скандинавии в Средние века; история скандинавской культуры, проблемы методологии исторического исследования.

Автор около 500 научных работ, включая книги: “Походы викингов” (1966), “Свободное крестьянство феодальной Норвегии” (1967), “Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе” (1970), “История и сага” (1972), “Категории средневековой культуры” (1972), “Норвежское общество в раннее средневековье” (1977), “Эдда и сага” (1978), “Проблемы средневековой народной культуры” (1981), «Культура и общество Западной Европы глазами современников: “exempla” XIII века» (1989), “Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства” (1990),

“Историческое знание и историческая антропология” (на япон. яз., 1990), “Римские лекции” (на итал. яз., 1993), “Historical Anthropology of the Middle Ages” (1992), «Исторический синтез и Школа “Анналов”» (1993), “Das Individuum im Europäischen Mittelalter” (1994), “История средних веков. Учебник для средней школы” (в соавторстве, 1995), “История историка” (2004), “Словарь средневековой культуры” (гл. ред. и автор многих статей). Почти все книги А.Я. Гуревича переведены на иностранные языки и опубликованы более чем в 20 странах.

Гуревич Елена Ароновна

Окончила МГУ. Кандидат филологических наук. Старший научный сотрудник Института мировой литературы РАН.

Основная сфера интересов — древнескандинавская филология. Направления научных исследований — историческая поэтика; переводчица древнеисландской литературы.

Автор книг “Поэтика скальдов” (в соавторстве, 2000), «Древнескандинавская новелла. Поэтика “прядей об исландцах”» (в печати).

Зотов Олег Анатольевич,

1976 г. р. Окончил философский факультет МГУ в 1998 г., в 2002 г. — аспирантуру того же факультета. Кандидатская диссертация (2003) посвящена анализу средневековых ирландских текстов поэтико-правового характера. В настоящее время — преподаватель кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ. Область научных интересов — культура древней Ирландии, средневековая ирландская поэзия и право, историческая типология культур.

Иванова Юлия Владимировна

Окончила Московский педагогический государственный университет и аспирантуру МПГУ на кафедре всемирной литературы. Кандидат филологических наук. Диссертация на тему: “Поэтика исповеди Аврелия Августина в контексте христианской литературы IV века”. Работает в Отделе классических литератур Запада и сравнительного литературоведения Института мировой литературы РАН.

Осминская Наталья Александровна

Выпускница отделения истории искусств исторического факультета МГУ, аспирантка Российского Государственного института искусствознания, редактор приложения *Ex Libris* к “Независимой Газете”.

Реутин Михаил Юрьевич,

1965 г. р. Закончил факультет журналистики Московского полиграфического института, затем аспирантуру ИМЛИ. Кандидат филологических наук. С 1993 г. — старший научный сотрудник Института высших гуманитарных исследований РГГУ. Направления научных исследований — европейский фольклор, немецкая и византийская мистика, неоплатонизм. Монографии: “Игры об Антихристе в Южной Германии. Средневековая пародия” (1994); “Народная культура Германии: позднее Средневековье и Возрождение” (1996); *Майстер Экхарт*. Об отрешенности (пер., предисл. и коммент. М.Ю. Реутин) (2001); “Учение о форме у Майстера Экхарта” (2003).

Степанцов Сергей Александрович,

1973 г. р. В 1995 г. окончил классическое отделение филологического факультета МГУ. С 1997 г. работает в Институте всеобщей истории РАН (научный сотрудник центра сравнительного изучения древних цивилизаций). В 2000 г. защитил кандидатскую диссертацию по теме «Семантика “высоты” в экзегезе Августина (на примере толкований на “Песни восхождения”)» по специальности “Классическая филология”.

Сфера научных интересов: античная христианская экзегеза, экзегетические проповеди блаженного Августина. Около 20 публикаций, включая переводы из Августина (главным образом экзегетические проповеди). одна книга (в печати). Преподает латинский и греческий языки в МГУ, ГУГН, Свято-Тихоновском богословском институте.

Фаустов Андрей Анатольевич,

1961 г. р. Доктор филологических наук, профессор кафедры русской литературы XIX в. Воронежского Государственного университета.

Основные публикации: “Авторское поведение в русской литературе” (2001). “Язык переживания русской литературы” (1997), “Авторское поведение Пушкина” (2000), “Герменевтика личности в творчестве А.С.Пушкина” (2003); работы о Мандельштаме и Тютчеве.

SUMMARIES

E.A. Gurevich

An Icelander in search of “good luck”: On “The Story of Audun from the Westfjords”

The article undertakes an analysis of an Old Icelandic story composed in the twelfth or early thirteenth century. “The Story of Audun” is one of the most famous short narratives belonging to the generic type termed *útanferðar þættir*, or “tales of a journey abroad”, which usually represent an encounter between a mighty ruler (often a king of Norway, but in this particular story the protagonist deals with a king of Denmark as well) and an Icelander of relatively low social status, who succeeds in winning the favour and respect of his noble opponent. Since Audun’s story is generally considered as an exemplary representative of this group of narratives, a study of the conduct and ethos of its main hero is important for an understanding of the genre of *þættir* as such.

O.A. Zotov

Medieval Irish law as a cultural phenomenon

The article deals mainly with the origin, evolution and features of early Irish law in general and of early Medieval Irish law-texts in particular, considered as unique, complex social and cultural phenomena. It gives a general account of the main relevant topics, namely the history of legal tradition in Ireland from the seventh to the fourteenth century, the typology of law-texts and manuscripts, the law-schools, etc. Special attention is paid to the relationship between secular and canon law, which in the Irish context can be described in terms of ‘natural law’ (*recht aicnid*) and ‘the law of Letter’ (*recht littre*). Another specific topic is the question of the nature of traditional law

in general, especially of those cases concerning the correlation of case-law and common law, the transition from oral to written law, and the archaic concept of justice as rooted in the natural order, any breaking of which should cause death of the transgressor. Another topic concerns a situation in modern studies of ancient Irish law: the approaches of two main schools are analysed, i.e., the ‘nativist’ and the ‘anti-nativist’. According to the author the general theses of both schools, the first of which stresses, and the other denies, the traditional element in Medieval Irish law (variously characterized as ‘vernacular’, ‘ancient Celtic’ or ‘pre-Christian’), can be observed as a distinctive tendency present in tradition itself — medieval Irish jurists would naturally ground their laws on both the authority of Scripture and the ancient wisdom of the legendary past, sometimes trying to accommodate the latter to the former.

N.A. Osminskaja

**The tradition of the “Universal museum”:
Collecting as Weltanschauung**

The article deals with the history of collecting in the sixteenth and seventeenth centuries in Europe. The author presents this period in terms of a tradition of the so-called “universal museum”: most of the European private collections of art and curiosities of that time are characterised as attempts to present the whole of reality in miniature, Macrocosmos in Microcosmos. The main subject of research is the first museological treatise, *Inscriptiones vel tituli Teatri amplissimi*, which was published in Munich in 1565 by the Flemish Dr Samuel von Quicheberg, artistic consultant to Duke Albrecht V (1550–79) in Munich. The author demonstrates the connection between Quicheberg’s idea of “Theatrum sapienti” and contemporary debates on the new classification of sciences, in particular its relation to the encyclopaedic projects of the Early Modern Age. The paper gives a review of various private collections and also tries to show that the practice of collecting at the turn of the sixteenth and seventeenth centuries had a philosophical context, and that it was closely connected with the rise of empiricism and utopian projects for a universal science such as Francis Bacon’s *New Atlantis* and Jan Amos Comenius’s *Pansophia*.

A.A. Faustov

The voice of the dragonfly in Russian poetry

The article begins by outlining dragonfly texts in Russian poetry, dwelling for the most part on selected poetical material falling within the nineteenth and early twentieth centuries. Mandelstam’s and Tyutchev’s dragonflies appear as the main heroines in the essay, and they are described from the perspective of their contribution to the dynamics of this super-text as well as belonging to their authors’ individual poetical realms. The article reveals a number of semantic junctions in the dragonfly tradition: interrelationship with especially significant time, elements of fire and water, etc. Examination of Mandelstam’s dragonflies also brings to light some new inter-textual parallels.

СВОДНОЕ СОДЕРЖАНИЕ “ARBOR MUNDI” №1–10

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Редколлегия решила дать сводное содержание десяти номеров альманаха, имея в виду две цели: облегчить читателю ориентацию в опубликованном материале и подвести некоторые (надемся, предварительные) итоги. Именно вторая цель подвигла нас на то, чтобы провести некоторую перегруппировку материала: часть статей перекочевала в другие рубрики, а сами рубрики частично изменились (новых, естественно, не появилось, но одни слились, а иные исчезли). Мы не пытаемся таким образом исправить задним числом свои недочеты в структурировании номеров, мы хотим прояснить (прежде всего для себя) профиль издания и определить его задачи на будущее.

Если сравнить итоговый результат с содержанием хотя бы первого номера, то становится очевидно, какие планы создателей издания не осуществились. Больше половины первого номера занимают тематические разделы, не получившие в дальнейшем сколько-нибудь значительного продолжения (Постструктурализм, Искусство XX века) или не продолженные вообще (Массовая культура). Вместе с тем в этом номере вовсе не представлены разделы, ставшие со временем основными (Историческая поэтика, Россия и Европа, Фольклор, История культуры, Литература Средних веков и Возрождения, Переводы). Обещаний, данных читателю в первом номере, — сделать изучение культуры XX века (тогда еще «нашего») приоритетным направлением тогда еще журнала, — мы не выполнили (не говоря уж о заявленной в первом номере периодичности — 4 раза в год). С каждым новым выпуском наше издание все более ощутимо сдвигалось в сферу изучения прошлого, отдаленного от настоящего существующей временной и культурной дистанцией. Дело, разумеется,

не в нашем принципиальном пессимизме; некоторая удаленность во времени дает наиболее выгодные ракурсы как для диахронического (историческая поэтика, архетипические сюжетные модели), так и для синхронического (восточно-западные и российско-западные параллели) рассмотрения явлений культуры, которая именно в своей феноменологии постепенно выдвигалась в центр наших интересов. Такое смещение интересов определялось не только субъективными причинами: мы искали свою нишу, ориентируясь в активно формирующемся пространстве культурологической, исторической, литературоведческой научной периодики, и само это пространство подталкивало нас к тому, чтобы эту нишу найти и занять. По завершении первой декады у нас появились основания сказать, что такая ниша нашлась: достаточно взглянуть на нижеследующий список, чтобы убедиться в том, что у нашего издания другое лицо, чем у «Одиссея», «Альманаха интеллектуальной истории», «НЛО», «Вопросов литературы», «Живой старины», что оно, во всяком случае, не совпадает ни с чьим другим лицом. Насколько оно остается привлекательным в современной культурной парадигме, это вопрос, на который только сама культура и может ответить.

СТАТЬИ, ИССЛЕДОВАНИЯ

АРХЕТИПИЧЕСКИЕ И МИФОЛОГИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ

- Леви-Строс Клод (Франция). В ТРАВЯНОЙ ЛАВКЕ МИФОВ — №1
 Манин Ю.И. АРХЕТИП ПУСТОГО ГОРОДА — №1
 Мелетинский Е.М. О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЛИТЕРАТУРНО-МИФОЛОГИЧЕСКИХ СЮЖЕТНЫХ АРХЕТИПОВ — №2
 Михайлова Т.А. “БЕЗУМИЕ СУИБНЕ” В СВЕТЕ МИФО-ПОЭТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ — №5
 Протопопова И.А. АФИНА-КОРОНИДА И ТРЕТЬЯ ПТИЦА ИЗ ТРАГЕДИИ ЕВРИПИДА “ИОН” — №9
 Резвых П.В. РЕАЛИЗАЦИЯ АРХЕТИПА. Философская мистерия в романе А. Белого “Серебряный голубь” — №8
 Сегре Чезаре (Италия). ДВЕ ИСТОРИИ О БРАТЬЯХ-“БЛИЗНЕЦАХ”: к вопросу об определении мотива — №1
 Топорова Т.В. ДРЕВНЕИСЛАНДСКИЙ МИМИР И ДРЕВНЕИРЛАНДСКИЙ ФИНТАН (опыт анализа мифопоэтической ономастики) — №9

РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА

- Дмитриева Е.Е. ОБРАЩЕНИЕ В КАТОЛИЧЕСТВО В РОССИИ В XIX в. (историко-культурный аспект) — №4
 Дмитриева Н.А. “ГОЛГОФА” АЛЕКСАНДРА ИВАНОВА — №3
 Кюнз Ганс. РЕЛИГИЯ НА ПЕРЕЛОМЕ ВРЕМЕН (13 ТЕЗИСОВ). Вступит. статья, перевод с немецкого и комментарий О.Ю. Бойцовой — №2
 Ненарокова М.Р. “ВИНО” И “МЕХИ” (диалог культур в агнографии Беды Досточтимого) — №7
 Померанц Г.С. С ПТИЧЬЕГО ПОЛЕТА И В УПОР — №1
 Шмитт Жан-Клод (Франция). ПОНЯТИЕ САКРАЛЬНОГО И ЕГО ПРИМЕНЕНИЕ В ИСТОРИИ СРЕДНЕВЕКОВОГО ХРИСТИАНСТВА — №4

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПОЭТИКА

- Андреев М.Л. ОСКАР УАЙЛЬД И ГРАНИЦЫ КОМЕДИИ — №8
 Асписова О.С. КОМЕДИИ И ЗАМКИ КАРА ШТЕРНХАЙМА — №8
 Гаспаров М.Л. СИНТАКСИС БЫЛИННОГО СТИХА: ТРЕХСЛОВНЫЕ СТРОКИ — №6

- Георгиева Цветана (Болгария). ФИГУРА МАСТЕРА В СОВРЕМЕННОЙ БОЛГАРСКОЙ ПРОЗЕ — №6
 Карасев Л.В. ТЕКСТ И ЭНЕРГИЯ — №6
 Матюшина И.Г. ЭПИЧЕСКАЯ ВАРИАЦИЯ И СКАЛЬДИЧЕСКИЙ СИНТАКСИС — №6
 Мошонкина Е.Н. О ПОЭТИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ ИСТОРИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ — №6
 Неклюдов С.Ю. БЛОХА И КОРОЛЬ: паразитологический экскурс в литературную традицию — №6
 Парфенов А.Т. ГОГОЛЬ И БАРОККО: “ИГРОКИ” — №4
 Силантьев И.В. РОМАННЫЕ СЮЖЕТЫ В ЛИТЕРАТУРЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ — №5
 Смолярова Т.И. ОДА В КОНТЕКСТЕ ПРАЗДНИКА — №6
 Топоров В.Н. “НОВАЯ” И “СТАРАЯ” ПЕСНЬ В ВЕДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ И У ПИНДАРА. (К проблеме индоевропейской реконструкции) — №6

ВОСТОК – ЗАПАД

- Гринцер П.А. ОБРАЗ ИНДИИ В НЕМЕЦКОМ РОМАНТИЗМЕ — №3
 Гринцер П.А. НЕОКОНЧЕННОЕ ПРОИЗВЕДЕНИЕ — №5
 Ицхокин А.А. ДВЕ ФОРМЫ РАЦИОНАЛЬНОСТИ И ДВЕ СТРУКТУРЫ МИФА — №4
 Матюшина И.Г. СКАНДИНАВСКИЙ РОМАНТИЗМ И ВОСТОК — №5
 Мелетинский Е.М. СРЕДНЕВЕКОВЫЙ ЯПОНСКИЙ РОМАН В СВЕТЕ ЗАПАДНЫХ ПАРАЛЛЕЛЕЙ — №10

РОССИЯ И ЕВРОПА: ДИАЛОГ КУЛЬТУР

- Зорин А.Л. БАТЮШКОВ И ГЕРМАНИЯ — №5
 Майелларо Джина (Италия). КАНТЕМИР И ИТАЛИЯ — №6
 Нэттеркотт Фрэнсис (Швейцария). АНРИ БЕРГСОН В РОССИИ (1907–1917): “ПОБУЖДЕНИЕ К ТЕКСТУ” — №7
 Смирницкая Е.В. ИКОНА И КАРТИНА. (Два типа пространственных построений в изобразительном искусстве) — №7

- РОССИЯ И ЕВРОПА
 В ЗЕРКАЛЕ ЛИТЕРАТУРНЫХ СВЯЗЕЙ
 (тематический блок) — №9
 Асписова О.С. РУССКИЙ ШТЕРНХАЙМ

Койтен А.А. К ИСТОРИИ НЕМЕЦКОЙ РЕЦЕПЦИИ КАРАМЗИНА

Майелларо Джина (Италия). ДОЛОМОНОСОВСКИЕ ДИСКУССИИ О СТИХОСЛОЖЕНИИ

Майофис М.А. ЛИТЕРАТУРНЫЕ ПРОЕКТЫ А.Н. ОЛЕНИНА И Н.И. ГНЕДИЧА 1817–1829 гг. — ПОСЛЕДНЯЯ СТРАНИЦА ИСТОРИИ РУССКОГО ФИЛЭЛЛИНИЗМА

Марчалис Николетта (Италия). РУССКИЙ ДНЕВНИК ДОКТОРА САНЧЕСА

Смолярова Т.И. ДВА ПЕВЦА И ОДИН ПРАЗДНИК: “ВЕЛИКОЛЕПНЫЙ КАРУСЕЛЬ” ЕКАТЕРИНЫ II И СУДЬБЫ ПИНДАРИЧЕСКОЙ ОДЫ В РОССИИ И ФРАНЦИИ

ФОЛЬКЛОР

Белуцова Е.А. РОДОВАЯ БОЛЬ В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ — №6

Вигет Эндрю (США). ФОЛЬКЛОР КАК УСТНАЯ ЛИТЕРАТУРА — №5

Новик Е.С. МАГИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ ФОЛЬКЛОРНЫХ НАРРАТИВОВ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ СИБИРИ: прагматическая структура и перлокутивный эффект повествовательного текста — №6

Рафаева А.В. МОТИВ ПАРАЛЛЕЛИЗМА ПЕРСОНАЖЕЙ И ЕГО МЕСТО В СЮЖЕТЕ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ — №6

Христофорова О.Б. К ВОПРОСУ О СТРУКТУРЕ ПРИМЕТЫ — №6

Христофорова О.Б. ПОЛУЧЕНИЕ ДАРА (рассказы о шаманском становлении у нганасан) — №10

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

Вайнштейн О.Б. ОТКУДА БЕРЕТСЯ ПЫЛЬ? Семиотика чистого и грязного — №6

Доброхотов А.А. МИФОЛОГИЧЕСКИЕ И ЛИТЕРАТУРНЫЕ МОТИВЫ ГНОСТИЦИЗМА В СВЕТЕ СПЕКУЛЯТИВНОГО МЕТОДА ГЕГЕЛЯ — №6

Зыкова Е.П. ЭПИСТОЛЯРНАЯ КУЛЬТУРА XVIII ВЕКА И РОМАНЫ РИЧАРДСОНА. (О поэтическом измерении исторических текстов) — №7

Кнабе Г.С. РОЖДЕНИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО ЧЕЛОВЕКА. Перевод глав 10–12 девятой книги «Исповеди» блаженного Августина и некоторые краткие размышления по их поводу — №6

Леттинг Нико (Нидерланды). ЙОХАН ХЕЙЗИНГА (1872–1945) — ИСТОРИК И КРИТИК КУЛЬТУРЫ — №5

Нью Питер (Великобритания). ДЖОРДЖ ЭЛИОТ И ЗАЩИТА ЛИЧНОСТИ — №5

Павлова Н.С. О ЯКОБЕ БУРКХАРДТЕ — №5

Реутин М.Ю. КОМИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА СРЕДНЕВЕКОВОЙ ГЕРМАНИИ: механизм ее возникновения и заката — №6

ИНДИВИД В КУЛЬТУРЕ (тематический блок) — №3

Багге Сверре (Норвегия). АВТОБИОГРАФИЯ АБЕЛЯРА И СРЕДНЕВЕКОВЫЙ ИНДИВИДУАЛИЗМ

Баткин Л.М. РАДИ ЧЕГО АБЕЛЯР НАПИСАЛ СВОЮ АВТОБИОГРАФИЮ?

Гуревич А.Я. В ЭТОМ БЕЗУМИИ ЕСТЬ МЕТОД. (К проблеме “индивид в Средние века”)

ТЕМА “ПЛЯСКИ СМЕРТИ” В ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ (тематический блок; см. также в разделе ПЕРЕВОДЫ) — №8

Мириманов В. Б. ПРИГЛАШЕНИЕ НА ТАНЕЦ. Danse macabre

Реутин М.Ю. “ПЯСКА СМЕРТИ” В СРЕДНИЕ ВЕКА

ЯЗЫК РУИН В ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ (тематический блок) — №7

Данилова И.Е. “ПРАХ И ОСТАНКИ ДРЕВНЕГО ВЕЛИКОЛЕПИЯ”. (Тема руин в трактате Л.-Б. Альберти “Десять книг о зодчестве”)

Зенкин С.Н. ИЗ НОВЕЙШЕЙ ИСТОРИИ РУИН

Матюшина И.Г. РУИНЫ: СТАНОВЛЕНИЕ ТОПИКИ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЕЙСКОЙ ЛИРИКЕ

Савинков С.В., Фаустов А.А. “ЧЕТВЕРТАЯ ФРАКИЙСКАЯ ЭЛЕГИЯ” В. Г. ТЕПЛЯКОВА И СУДЬБА “ЭЛЕГИЧЕСКОГО” ЯЗЫКА

Соколов Б.М. ЯЗЫК САДОВЫХ РУИН

КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Доброхотов А.А. ВОЗВРАЩЕНИЕ МЕТАФИЗИКИ, или Какие действительные успехи сделала метафизика со времени Парменида — №10

Монин М.А. ОВИДИЙ В ТОМАХ. Homo exigendus — №10

ЛИТЕРАТУРА СРЕДНИХ ВЕКОВ И ВОЗРОЖДЕНИЯ

Андреев М.Л. “МАЛАЯ” ПОЭЗИЯ ДАНТЕ — №6

Андреев М.Л. НАЧАЛО НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ КОМЕДИИ — №3

Андреев М.Л. ПОЭТ И ПОЭТИКА В “БОЖЕСТВЕННОЙ КОМЕДИИ” — №5

Гуревич А.Я. НЕСКОЛЬКО СООБРАЖЕНИЙ НА ПОЛЯХ СТАТЬИ ЭВЫ ЭСТЕРБЕРГ — №4

Ершова И.В. ПЕСНЬ О МОЕМ СИДЕ: ТРАНСФОРМАЦИЯ ЭПИЧЕСКОГО ГЕРОЯ В КОНТЕКСТЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЫ (к постановке проблемы) — №8

Стаф И.К. ДИАЛОГ И ПОВЕСТВОВАНИЕ В ИТАЛЬЯНСКОЙ НОВЕЛЛИСТИКЕ КВАТРОЧЕНТО — №10

Топорова Т.В. ОПЫТ АНАЛИЗА ТЕКСТА: “РАЗРУШЕНИЕ ДОМА ДА ДЕРГА” И “ПРОРИЦАНИЕ ВЕЛЬВЫ” — №8

Фидьестёл Бьярне (Норвегия). ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ИСТОРИИ В ДРЕВНЕСКАНДИНАВСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ — №4

Шелкович В.М. ВОЗНЕСЕНИЕ В ЭМПИРЕЙ — ПОСЛЕДНИЙ ШАГ ДАНТЕ НА ПУТИ ИЗ ВРЕМЕНИ В ВЕЧНОСТЬ — №5

Эстерберг Эва (Швеция). МОЛЧАНИЕ КАК СТРАТЕГИЯ ПОВЕДЕНИЯ (Социальное окружение и ментальность в исландских сагах) — №4

СТРУКТУРАЛИЗМ И ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ

Вайнштейн О.Б. ДЕРРИДА И ПЛАТОН: ДЕКОНСТРУКЦИЯ ЛОГОСА — №1

Зенкин С.Н. “НЕПРИЯТИЕ ТЕОРИИ” И СОВРЕМЕННЫЕ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЕ ДИСКУССИИ — №10

Зенкин С.Н. РОЛАН БАРТ — НАРУШИТЕЛЬ ГРАНИЦ — №2

МАССОВАЯ КУЛЬТУРА

Чердниченко Т.В. НАШ МИФ — №1

ИСКУССТВО

Батракова С.П. ОБРАЗ МИРА В ЖИВОПИСИ XX ВЕКА — №1

Данилова И.Е. ТЕМА ЛЕСТНИЦЫ В ИТАЛЬЯНСКОМ ИСКУССТВЕ КВАТРОЧЕНТО — №4

Дессэ Роберт (Австралия). HOMELAND: ДОМ И ЗЕМЛЯ — №5

Заславский О.Б. ЯЗЫК КАК ПОДТЕКСТ В ЖИВОПИСИ САЛЬВАДОРА ДАЛИ — №5

Мириманов В.Б. ЕВРОПЕЙСКИЙ АВАНГАРД И ТРАДИЦИОННОЕ ИСКУССТВО (проблема конвергенции) — №2

Мириманов В.Б. СТИЛЬ КАК ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН. (К теории стиля традиционной скульптуры) — №6

Свонтон Майкл (Великобритания). ГОБЕЛЕН ИЗ БАЙО: ЭПИЧЕСКОЕ СКАЗАНИЕ НЕ В СТИХАХ, НО В ВЫШИВКЕ — №4

Якимович А.К. МАГИЧЕСКИЕ ИГРЫ НА ГОРИЗОНТАЛЬНОЙ ПЛОСКОСТИ (Картина мира в конце XX в.) — №2

ИНТЕРВЬЮ, ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

ИНТЕРВЬЮ С ЖАКОМ ДЕРИДДА — №1

ИНТЕРВЬЮ С ЖАКОМ ЛЕ ГОФФОМ — №2

Гуревич А.Я. ЗАГАДКА ШКОЛЫ “АННАЛОВ” — №2

Зубков Н.Н. ДИАЛОГ О ДИАЛОГЕ — №1

Зубков Н.Н. ИСТОРИЯ БЕЗ ФЕТИШЕЙ — №2

Зубков Н.Н. ЛОГИКА КАК СУБЪЕКТ ИСТОРИИ — №4

Ковалева И.И. СТРУКТУРА И МЕТОД “ДИАЛЕКТИКИ МИФА” — №1

Лебедева Е.И. КАК УЗНАТЬ, ЧТО ДУМАЕТ ГОРОД: ПАРИЖ СКВОЗЬ НАРОДНЫЙ БУНТ СЕРЕДИНЫ XVIII в. — №2

Новожилов Д.М. В ПОИСКАХ СМЫСЛА НА “КОРАБЛЕ ДУРАКОВ”: о книге М.Ю. Реутин “Народная культура Германии” — №7

Реутин М.Ю. КУЛЬТУРА И ВЗРЫВ — №3

Реутин М.Ю. НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ. ПАРОДИЯ В ЛИТЕРАТУРЕ И ИСКУССТВЕ IX–XVI вв. — №4

Реутин М.Ю. ПОЛЕМИКА ВОКРУГ ИДЕЙ М.М. БАХТИНА В НЕМЕЦКОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ 90-х ГОДОВ — №5

Рашиковский Е.Б. “АЛЛЕИ” И “СТРЕМНИНЫ” — №1

Стаф И.К. ПЕЧАТНЫЙ ТЕКСТ И НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА: ИССЛЕДОВАНИЯ РОЖЕ ШАРТЬЕ — №1

ИЗ АРХИВА

Гаспаров М.Л. “РИФМОВАННАЯ ПРОЗА ДРАМ ХРОТСВИТЫ” — НЕИЗДАННОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ Б.И. ЯРХО — №10

Иванов В.И. О НОВАЛИСЕ — №3

Карсавин Л.П. ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА ИМПЕРИИ (из истории европейской культуры). Перевод с литовского Т. Алекнене — №2

Лосев А.Ф. ИСТОРИЯ ЭСТЕТИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ (фрагмент из предисловия). Комментарий А.А. Тахо-Годи — №1

Фрейдберг О.М. ИГРА В КОСТИ. Публикация и комментарий Н.В. Брагинской — №4

Фрейдберг О.М. КРЕСТ В МОГИЛЕ. Публикация и комментарий Н.В. Брагинской — №6

ПЕРЕВОДЫ

Барт Ролан. СЕМИОЛОГИЯ КАК ПРИКЛЮЧЕНИЕ. ПИСАТЬ — НЕПЕРЕХОДНЫЙ ГЛАГОЛ? Перевод с французского и комментарий С.Н. Зенкина — №2

БЮРЦБУРГСКАЯ “ПЛЯСКА СМЕРТИ”. Перевод со средне-верхненемецкого языка М.Ю. Реутина и Е.В. Родионовой. Комментарий М.Ю. Реутина — №8

НИСХОЖДЕНИЕ ГАНГИ (“Рамаяна” I. 35—44).

Вступит. статья, перевод и комментарии П.А. Гринцера — №9

Новалис. ХРИСТИАНСКИЙ МИР ИЛИ ЕВРОПА.

Перевод с немецкого и комментарии И.Н. Лагутиной — №3

“РУОДЛИБ”. Вступит. статья и перевод с латинского М.Л. Гаспарова — №7

Хротсвита Гандерсгеймская. “ПАФНУТИЙ”. Предисловие и перевод с латинского М.Л. Гаспарова — №10

МИРОВОЕ ДРЕВО
№ 11/2004

ARBOR MUNDI

Оформление
В. ПОДШИВАЛОВ

Художник
В. СУРКОВ

Технический редактор
Г.П. КАРЕНИНА

Корректор
Н.П. ГАВРИКОВА

Компьютерная верстка
Н.Н. АКСЕНОВА

Адрес редакции:
125267,
Москва,
Миусская пл., 6
Институт высших гуманитарных
исследований РГГУ
Журнал “Мировое древо”

ИД № 05992 от 05.10.2001.
Подписано в печать 03.12.2004.
Формат 60X90 $\frac{1}{16}$.
Усл. печ. л. 16,75
Уч.-изд. л. 13,5.
Тираж 500.
Заказ № 217

Издательский центр РГГУ
125267, Москва, Миусская пл., 6
Тел. 973-4200