ARBOR MUNDI
мировое древо
Международный журнал по теории и истории мировой культуры

Comparative Studies in Culture
International Journal

КОММЕНТАРИЙ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ

ЛЮТЫЙ ЗВЕРЬ (ÓARGA DÝR)
В ДРЕВНЕЙ СКАНДИНАВИИ: ИСТОРИЯ И ПРЕДЫСТОРИЯ

СОН ОДДИ ЗВЕЗДОЧЕТА
(*перевод с др.-исл. Е.А. Гуревич*)

14

ARBOR MUNDI

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ИНСТИТУТ ВЫСШИХ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
им. Е. М. МЕЛЕТИНСКОГО

RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES

THE MELETINSKY 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 14

Москва 2007

УДК 008(05)
ББК 63(3)
М 64

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:
М.Л. Андреев — главный редактор
Н.В. Брагинская
А.Л. Доброхотов
И.Г. Матюшина
С.Ю. Неклюдов
Л.П. Петрик

EDITORIAL BOARD:
Michael Andrejev — Editor-in-Chief
Nina Braginskaya
Alexander Dobrokhotov
Inna Matiushina
Sergej Neckljudov
Leonid Petrik

МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:
Ю.Н. Афанасьев
Л.М. Баткин
Ж.-П. Вернан (Франция)
И.Е. Данилова
Вяч.Вс. Иванов
Дж. Констэбл (США)
П. Маранда (Канада)
Ж. Д'Ормессон (Франция)
Б.А. Успенский
А. Хэтто (Великобритания)

INTERNATIONAL ADVISORY BOARD:
Yuri Afanasjev
Leonid Batkin
Jean-Pierre Vernant (France)
Irina Danilova
Vyacheslav Ivanov
Giles Constable (USA)
Pierre Maranda (Canada)
Jean d'Ormesson (France)
Boris Uspensky
Arthur Hatto (Great Britain)

© Коллектив авторов, 2007
© Российский государственный гуманитарный университет, 2007

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ, ИССЛЕДОВАНИЯ

КОММЕНТАРИЙ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ

Н.В. Брагинская
КОММЕНТАРИЙ КАК МЕХАНИЗМ ИННОВАЦИЙ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ И НЕ ТОЛЬКО
9

В.Б. Виногродская
САМОСОЗНАНИЕ ТРАДИЦИИ
Комментарии в традиции канонов киновари от Вэй Бо-Яна до Лю Й-Мина (II—XIX вв.)
63

А.И. Шмаина-Великанова
НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ РАВВИНИСТИЧЕСКОГО КОММЕНТАРИЯ: ОПЫТ ПРОЧТЕНИЯ "ПЕСНИ ПЕСНЕЙ"
77

В.В. Смирнова
КОММЕНТАРИЙ КАК МЕХАНИЗМ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ УЧЕНОЙ И НАРОДНОЙ КУЛЬТУР
(на материале "Книги чудес святой Фиды" Бернара Анжерского)
90

О.С. Воскобойников
ФОРМЫ КОММЕНТАРИЯ ВО ФРАНЦУЗСКОЙ ВЕРОУЧИТЕЛЬНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ КОНЦА XIII ВЕКА
103

Л.В. Евдокимова
"ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗЕРЦАЛО" ЖАНА ДЕ ВИНЬЕ: ПЕРЕВОД-КОММЕНТАРИЙ
150

М.Л. Хорьков
ЯН ВАН РЮЙСБРУК:
от библейского комментария к мистическому трактату
178

В.В. Арсланов
ЯЗЫК БОГА В ПЕРЕВЕРНУТОМ МИРЕ:
спиритуалистическая аллегореза Себастьяна Франка и споры о ясности текста в период Реформации
208

В.Л. Махлин
КОММЕНТАРИЙ ПОСЛЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ
239

АРХЕТИПИЧЕСКИЕ И МИФОЛОГИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ
Ф.Б. Успенский
ЛЮТЫЙ ЗВЕРЬ (ÓARGA DÝR) В ДРЕВНЕЙ СКАНДИНАВИИ:
ИСТОРИЯ И ПРЕДЫСТОРИЯ
253

ПЕРЕВОДЫ

СОН ОДДИ ЗВЕЗДОЧЕТА
Пер. с др.-исл., коммент. и послесловие Е.А. Гуревич
285

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

Е.Е. Дмитриева
ИСКУСТВО ВИДЕТЬ МЕЛОЧИ, ИЛИ ЗАМЕТНАЯ НЕЗАМЕТНОСТЬ
(о книге О.Б. Вайнштейн "Денди. Мода. Литература. Стиль жизни")
325

АВТОРЫ ЭТОГО НОМЕРА
333

SUMMARIES

N.V. Braginskaya
Commentary as a Mechanism of Innovation in Traditional Culture and Beyond

V.B. Vinogrodskaya
Self-awareness of Tradition Commentaries in the Cinnabar Canons Tradition — from Wei Bo-Yang to Liu Yi-Ming (II—XIX Centuries)

A.I. Shmaina-Velikanova
Reading "Song of Songs": Some Peculiar Features of the Rabbinic Commentary

V.V. Smirnova
Commentary as a Mechanism for Dialogue between Popular and Learned Cultures (based on "Liber miraculorum sancte Fidis" by Bernard of Angers)

O.S. Voskoboynikov
The Forms of Commentary in French Religious Literature of the End of the 13th Century

L.V. Evdokimova
The "Miroir historial" of Jean de Vignay as a Commentary-Translation

M.L. Khorkov
Jan van Ruusbroec: From a Biblical Commentary to a Mystical Treatise

V.V. Arslanov
Divine Language in a Godless World: Sebastian Franck's Spiritual Allegorese and the Reformation Controversies over the Clarity of Scripture

V.L. Makhlin
Commentary After Interpretation

F.B. Uspenskij
Ferocious Beast (óarga dýr) in Medieval Scandinavia
338—345

СТАТЬИ, ИССЛЕДОВАНИЯ

Н.В. Брагинская

КОММЕНТАРИЙ КАК МЕХАНИЗМ ИННОВАЦИЙ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ И НЕ ТОЛЬКО[1]

ОЧЕРК, КОТОРЫЙ ПРЕДЛАГАЕТСЯ ниже, состоит из трех разнородных частей, каждая из которых могла бы существовать и самостоятельно. Первая представляет собою попытку дефиниции, вторая — беглый обзор современных трудов, посвященных комментарию, третья содержит краткое изложение проекта моих собственных исследований природы и функции комментария.

I. Что такое комментарий

Проблема дефиниции

Комментарий в последнее десятилетие стал темой, вызывающей острый интерес. В Москве в начале этого десятилетия, а в Западной Европе скорее в конце прошлого состоялось несколько конференций по комментарию, о которых пойдет речь ниже. Разумеется, отдельные примечательные работы публиковались в отечественной науке и ранее[2], не говоря уже о мировой. И тем не менее явно ощущается: что-то повернуло внимание в эту сторону. Материалы одной московской конференции опубликованы в НЛО в виде подробного отчета и ряда выступлений[3], другой — в отдельном малотиражном сборнике[4], третьей, прошедшей весной 2006 г. в ИГИТИ Высшей школы экономики, частично

публикуются в данном выпуске “Мирового древа”. Все три выявили, помимо интереса к теме, неизученность материала и его неопределенность, а следовательно, нерешенность или даже “непоставленность” многих проблем, связанных с комментарием как темой или как объектом изучения.

Посвященные комментарию Лотмановские чтения в РГГУ самим составом участников были, так сказать, “обречены” на обсуждение вопросов, касавшихся в основном проблем комментирования преимущественно русской литературы и положения комментатора с академическими амбициями в условиях книжного рынка современной России. На конференции в ИГИТИ преобладала экзегеза священных или философских текстов или проблематика таковой. Как бы ни были глубоки эти доклады, они не выходили за достаточно четко очерченные пределы своего материала[5].

На конференции или, скорее, круглом столе в МГУ объект изучения начал было опасно расти и расплываться[6]. Понятие комментария пробовали примерять ко всем формам культурной деятельности — к интерпретации, аллюзии, парафразе, влиянию, заимствованию, иллюстрированию и, конечно, к научному исследованию чего бы то ни было. Обсуждение пошло в сторону расширения понятия комментария до вообще всего “вторичного”, и в качестве комментария стали трактовать балет или оперу, вообще музыкальное произведение, использующее литературную основу, картину, танец, любой артефакт, который себя с чем бы то ни было, уже сотворенным, соотносит как с первичным. Аналогичная судьба постигла некогда идею “диалога”, который, став всем, оказался в итоге ничем. Разумеется, всегда есть пограничные случаи. Так, изображение растения в ботаническом труде, будучи иллюстрацией, несомненно служит пояснением к слишком обобщенному и ненаглядному словесному описанию. И в целом рисунки и фотографии, диаграммы, схемы и чертежи имеют отнюдь не декоративные, но поясняющие функции в текстах. Но надо ли распространять на них понятие “комментарий”?

Чтобы комментарий избежал незавидной участи диалога, стоит, мне кажется, держаться некоторых дефиниций. Я думаю, что общее, родовое содержание всех разновидностей комментария —

это “гетероглоссия”. Комментатор говорит на языке некоей реальной или воображаемой аудитории. Даже если в вырожденном случае он обращается к самому себе, он сам есть аудитория. Комментируемый же текст чем-то от языка аудитории отличается: иноязычием в прямом смысле слова, древностью, “классичностью”, сложностью, художественностью, метром, несловесным характером знака. Таким образом, объект комментария я готова расширить до *текста* в семиотическом смысле, поэтому комментироваться может и футбольный матч, и любое произведение, и любой культурный акт, и артефакт, даже природное явление, когда и если оно подается als ob культурное. Но “сам” комментарий — это непременно *словесный текст*, не обязательно письменный, пусть и устный тоже. Кроме того, комментарий по своей структуре подчинен комментируемому, следует за ним, а все отступления от этого в высшей степени значимы как нарушение нормы и выстукивание границы “жанра”, которая может, конечно, передвигаться[7].

Поэтому я полагаю, что история литературы не является комментарием ко всей литературе. Хотя всякое литературное произведение может быть объектом комментария, история литературы как явление — ничей не артефакт, артефактом является только такая книга — “История литературы”, — и вот к ней уже комментарий может быть написан (или, если угодно, пропет, но не вылеплен и не протанцован).

Придется признать, что тем самым я возражаю сразу двум лучшим русским филологам — Ю.М. Лотману и М.Л. Гаспарову. Лотман в предисловии к своему комментарию к “Евгению Онегину” различает концепционные и текстуальные разъяснения к тексту. Концепционные — это “интерпретации: историко-литературные, стилистические, философские”, и они даются в статьях и монографиях. Текстуальные — это те, которые относятся “к предметам и явлениям быта как вещественного... так и нравственного... и социального” и к их художественной функции в тексте; эти даются в построчном комментарии[8]. С Лотманом я не соглашусь с вместе с Гаспаровым[9], но потом не соглашусь и с Гаспаровым. М.Л. Гаспаров считал, что преамбула самого Лотмана к “Евгению Онегину” — это тоже комментарий, хотя и не

построчный, и, конечно, “концепционный”. “Между концепционными и текстуальными разъяснениями к тексту, — писал Гаспаров, — нет разрыва, а есть постепенный переход, и ступени этого перехода соответствуют разному масштабу комментария. Комментарий может быть разномасштабным: к каждому слову, к каждому отрывку, к произведению, к авторскому корпусу, ко всей литературе эпохи”[10]. По масштабу можно выделить и больше классов, но возражение мое не в этом, конечно, а в том, что в комментарии любого масштаба можно давать справочный, конкретный, комментарий и “интерпретационный”, содержащий некоторое утверждение комментатора. При одном и том же масштабе будет градационный переход от фактологически-справочного к интерпретационному. Скажем, можно привести значение слова из словаря, а можно написать целое эссе о его семантике и ее роли в данном тексте, абсолютно новое и “концепционное”. Иными словами, масштаб и концепционность сущностно не связаны. Я согласна с тем, что комментарии бывают концепционными, но отношу к таковым и “построчные” и даже пословные. А вот статьи и монографии, относящиеся к одному ли произведению или к целой литературе, комментариями только за то, что они что-то разъясняют, не признаю.То, что Гаспаров называет комментарием “суммарным”, мне представляется не комментарием, а “введением”, пролегоменами — особым типом текста, отличным и от комментария, и от проблемной статьи[11].

Но это не значит, что невозможен комментарий, а не введение, уже не к произведению, а к корпусу, например ко всему корпусу такого-то автора или даже “ко всей елизаветинской драме или ко всей русской романтической поэме”, каковых, по признанию М.Л. Гаспарова, ему видеть все же не приходилось, потому что они “выливаются” в монографии и тем самым “освобождают себя от обязанности быть исчерпывающе конкретными”. Ничуть не выливаются. Комментарий к корпусу представляет собою специфический справочный текст со своей собственной, чисто формальной, чаще всего алфавитной, упорядоченностью. Аннотированные именные, географические и реальные указатели к одному или многим текстам, например ко всем книгам Библии или ко всем стихам Пушкина, существуют давно и не являются недоразвитыми монографиями. В рамках корпусной лингвистики С.И. Гиндин пользуется понятиями *филологического обеспечения* и *филологического сопровождения*, чтобы различить комментарий, относящийся сразу к целому корпусу и к конкретному его месту[12], “лемматический”, если можно так выразиться. Думаю, Гаспаров говорил именно о *филологическом обеспечении*, когда вспоминал старый комментарий к Горацию “вроде развернутого аннотированного тезауруса, с рубриками от религии и мифологии до еды и питья”. Такой комментарий для собрания эллинской и римской лирики составил в свое время и Я.Э. Голосовкер[13]. Имя мифологического персонажа объясняется не при каждом его упоминании, а однажды на своем месте в алфавитном списке. Но не так, как в мифологическом словаре, а так, чтобы были понятны все контексты его упоминания в поэтических произведениях данного собрания. Поэтому сокращенный, в соответствии с индексом имен, словарик мифологических имен тоже не будет комментарием.

Расплывчатость термина “комментарий” иногда кажется эвристически полезной провокацией. Возможно. Но возможно также, что расплывчатость отвечает длительному отсутствию рефлексии на этот счет в новоевропейской традиции, тогда как, скажем, еврейская традиция различные формы комментария выделила и назвала (об этом — в статье А.И. Шмаиной-Великановой, с. 77—89), как и средневековая европейская (commentaria, commenta, enarrationes, expositiones, quaestiones, apparatus, postilla, etc.). Конечно, античность знала несколько слов для комментария (scholia, hypomnemata, syggramma, hyporhesis), но терминами-то соответствующие слова как раз и не были. Hypomnemata называли и коллекции записей, и монографии, но это произошло не в результате осознанного построения терминологии, а “само собой”. Первоначально этим словом обозначались заметки, записи и выписки, которые читатель делал для себя, на память и иногда в помощь самому себе при составлении собственных книг (см., например: Plut. De tran. an. 464F-465A). Русское “записки” хорошо передает одно из значений этого слова. “Записки сумасшедшего” состоят из датированных записей, но “Записки из мертвого дома” и “Записки (Commentaria) о Галльской войне” не означают разрозненных фрагментов. Так и

в греческом словом hypomnemata стали называть связные сочинения, преимущественно ученого характера — риторического, исторического или медицинского; *ипомнематы* могли быть весьма объемистыми, и часто такое название означало заявку на "очерк", нечто не вполне отделанное. Но если сочинение возникает не как результат самостоятельного научного исследования, а как сочинение экзегетическое, появляющееся в результате чтения какого-либо авторитетного текста — Гомера, Платона или Гиппократа, то и это сочинение будет называться ипомнемата. При этом ипомнематы могут затрагивать и целое произведение, и какую-то его проблему. Целостные ипомнематы ("монографии") могут затем вновь превратиться в пояснительные глоссы на полях авторитетного текста, потому что их выпишет туда из книги комментариев штудирующий "классика" читатель. Такое встречается в реальных папирусах: на полях одного произведения — цитата или сокращенная цитата из известного комментария-ипомнемы. Так, грубо говоря, и появляется сноска-комментарий (hypomnema), опирающаяся на авторитет "исследования", которое называется так же[14]. Не думаю, что современным исследователям следует выбирать для себя что-то одно из богатой, но несистематической терминологии древних, их слова обладали такой же многозначностью, как наши, поэтому лучше всего всякий раз оговаривать, в каком смысле "комментарий" используется здесь и сейчас. Я привела свои аргументы в пользу того, чтобы называть так *неповествовательный словесный текст, поясняющий другой словесный или несловесный текст, гетероглоссичный* (*т. е. на языке* **другом** *в самом широком смысле*); *лемматизированный прямо или косвенно* (*т. е. с включением или без включения поясняемых элементов*).

Комментарий как связный неповествовательный текст

Под лемматизированным комментарием понимают обычно серию фрагментов-схолий, связанных только с комментируемым текстом, но не между собой. Я хотела бы привести некоторые аргументы против этого представления и против той идеи, что синтагматика комментария лишена всякой самостоятельности и

только следует за порядком поступления комментируемых единиц. Дело не в том, что выписки на поля могли быть взяты из одной связной книги. Они могли быть не из одной, а многих и не обязательно из таких уж связных. Я думаю, что существуют законы построения комментария как целого. Вот простая закономерность: если комментируется достаточно большой связный текст, число комментируемых элементов убывает от начала к концу. Это не вопрос усталости комментатора. Если же текст устроен фрагментарно, не как целое, это правило не выполняется или выполняется не в той мере. Для собрания стихов одного автора эта тенденция будет выражена сильнее, чем для антологии разных поэтов.

Мы можем обнаружить связность комментария при некоторых других эмпирических манипуляциях. Если нужно опубликовать часть текста, к которому написан комментарий, окажется, что просто вырезать эту часть с соответствующим комментарием невозможно, комментарий надо писать заново. Само существование "читателей комментариев", известное опять-таки на практике, т. е. людей, читающих примечания подряд, с редким заглядыванием в текст, говорит о том, что комментарий имеет некую собственную связность.

И пусть в современной публикаторской практике такое встречается нечасто, но, несмотря на привязку к конкретным местам, комментатор может последовательно, хотя и дискретно, защищать и/или опровергать своего автора или вступать в дискуссию с ним или другими его комментаторами или интерпретаторами. Это видение комментатором целого нисколько не отменяет следования за развертыванием и требует системы перекрестных отсылок, которая достигает иногда (когда речь идет о сакральных текстах, например о Библии, или о текстах высокой насыщенности мыслью и высокой связности, как философские) головокружительных масштабов. Устройство комментария к 1-му тому Собрания сочинений Бахтина[15] говорит нам о приближении сочинений этого автора к статусу сакральных текстов. Комментарии, составленные ведущими российскими и американскими учеными, филологами и философами, сохраняют всю разноголосицу их авторов, толкующих по-разному один и тот же пассаж.

Можно, конечно, предположить, что идея поместить вместе комментарии разных ученых перешла в практику комментаторов непосредственно из комментируемого текста, из идеи полифоничности. Но не нужно большого воображения, чтобы представить себе требование прокомментировать, хотя бы и полифонию, однозначно и окончательно для школьного употребления, которое разноголосице, как правило, враждебно. Коль скоро этого не произошло, перед нами скорее представление о столь высокой смысловой насыщенности и значимости текста, что никакой отдельный комментатор не может их исчерпать. Так смотрели, например, еврейские комментаторы на Тору.

Славу жанра, лишенного собственной связности, составила комментарию не столько традиция многослойной библейской эксегезы, сколько длительная и широко распространенная практика формальных "заказных" комментариев, в которые переписываются сведения из словарей и энциклопедий и поясняется только известное — годы жизни исторических личностей, географические названия, меры веса и денежные единицы[16], имена мифологических персонажей и пр.

Соответственно считается, что в комментарии авторское начало притушено. И действительно, ни протеста, ни осуждения не встречает то, что один комментатор переписывает другого. Идея объективности и ничейности комментария исключает, тем самым, возможность считать заимствование плагиатом[17]. Однажды, переводя натурфилософский трактат Аристотеля и заглядывая попутно в его комментаторов, я проследила до XIII в. возникновение одного весьма категоричного и обидного для моего героя утверждения, будто он описывает опыт (опреснения морской воды), которого он якобы не делал и который-де невозможен. Комментаторы сами не опускали восковой запечатанный сосуд на морское дно и не извлекали потом его, чтобы обнаружить внутри пресную воду (по-видимому, молекулярная фильтрация), а сотни лет переписывали друг у друга: "Аристотель, конечно, опыта не делал, да он и невозможен". Изгнание из комментария субъективности — пояснять надлежит "все", а не то, что особо интересует комментатора, — параллельно изгнанию авторства: комментарий аккумулирует в глазах даже не

авторов, а составителей, читателей и издателей, знания, накопленные не одним поколением. Соответственно "примечания" воспринимаются как нормативные тексты, безошибочные, справочные и не вполне авторские.

Многих просвещенных читателей и ученых (как потенциальных авторов комментариев) раздражают современные фактологически-служебные комментарии-примечания, в которых объясняется только уже известное и зафиксированное в справочниках и ничто из загадочного и "интересного". Приходится признать, что это результат слияния тенденций как почтенного возраста, так и сравнительно молодого: поверх академической и просветительской установки, оказавшейся в объятиях советской издательской идеологии, состоящей прежде всего в страхе, легло, создавая уже новую амальгаму, требование быстрого обращения средств. Первая тенденция основана на уважении к созданному предшественниками и уверенности, что стоять на их плечах незазорно,что читатель должен получать надежные и проверенные сведения; вторая опирает требования к характеру комментария на нужды "советского читателя" (иного названия для tabula rasa), а третья требует, чтобы комментарий составлялся быстро-быстро, гораздо быстрей, чем он будет оформлен и растиражирован.

Между серией безразличных справочных сносок и комментарием, удерживающим перспективу целого, также много градаций по степени связности. Условно можно назвать один полюс служением читателю, а другой — автору текста. В первом случае будут даваться пояснения к неупотребительным словам, к "новым" словам, как в случае книжек для обучения иностранному языку. Во втором — комментатор старается понять замысел автора (в конечном счете тоже для читателя, но такого, которого "возлюбил как самого себя" или хотя бы, при популяризации, как своих детей). "Фоновым незнанием" служит здесь незнание самого исследователя, и можно даже говорить о "первопроходческом" комментарии, когда нет никаких рамок, заданного объема, заданных сроков, а есть загадки текста и провокации к поиску, которые он излучает[18].

Вместе с тем я думаю, что комментарии обладают связностью, даже когда от начала и до конца проникнуты единым

духом величайшего безразличия к поясняемому тексту. Это единство сказывается в каждой части и сообщается целому, хотя оно, конечно, отличается от логики и связности в статье или монографии (в которой, впрочем, как и в комментарии, наличие связного изложения ничего не говорит о его качестве). Может быть, стоило бы назвать связность комментария тенденцией. Ее легко увидеть в нравоучительных, пасторских комментариях к Священному Писанию, в которых безразличия к тексту, разумеется, нет, просто смысл его предполагается ясным, и его нужно наилучшим образом донести до просвещаемого. И в этом аспекте пасторский комментарий не отличается от комментариев в книге для чтения на иностранном языке, но отличается от научного или богословского комментария, который в той или иной мере будет говорить о загадках или трудных местах[19].

Однако я повторяю: серия простейших сносок на источники цитат или параллелей, приведенная в них научная литература, все такого рода элементы, взятые как целое, целым и являются. Они сообщают об ориентации источника (что он цитирует), или комментатора (на кого ссылается), или того и другого (параллели)[20]. Беглый просмотр примечаний и/или библиографии позволяет в считанные секунды определить характер всего издания, уровень публикатора, ценность комментария. Итак, комментарий — и научный, и популяризаторский или просветительский и автокомментарий (научный аппарат) — представляет собою цельный и связный текст неповествовательного характера. Мы обнаруживаем его связность гораздо лучше по прошествии нескольких сот лет. Тогда становятся яснее видны "установки" комментатора, и он сам вырисовывается на фоне составленных им лемм довольно явственно и как человек своего времени, и как индивидуальность.

II. Что думают о комментарии

Не следует предполагать, что ситуация в отечестве радикально отличается от ситуации в Европе, где непрерывность и толща культурной традиции не позволяет так бросаться в глаза тому, что все-таки замечает вдумчивый "инсайдер". А замечает он совпадение внезапного оживления интереса к комментарию ("Пять конференций за пять лет!" — восклицает автор рецензии на труды одной такой конференции) и того обстоятельства, что впервые за тысячи лет, когда сменилась почти сотня поколений комментаторов, оказалось, что комментарий более не является самоочевидной и наиболее достойной формой, в которой себя выражает изучение текста. Издатели, профессора и различное академическое начальство, hiring and evaluating committees — как называет их всех Глен Мост (входящий несомненно в это "начальство", но и организатор коллоквиумов-семинаров и издатель одного из сборников о комментарии), обнаруживают известный скептицизм в адрес комментария как формы научной работы[21]. И вот тут-то традиция, державшаяся на молчаливом согласии, невыговариваемом, но твердом знании, и даже устной традиции, захотела превратить эти "бессознательные" культурные навыки в нечто отрефлектированное и публично обсуждаемое. Только что вышедшая книга Элеоноры Дики[22], руководство для филологов-классиков, поясняет, что такое схолии, комментарии, лексические глоссы, грамматические трактаты античности, где их брать, как искать в них информацию, что какие термины значат, как вообще ориентироваться в этой премудрости. В течение столетий все это было внутренней кухней цеха и передавалось от учителя к ученикам. Теперь на этот счет есть детальный учебник. Это прекрасно, но знания пришлось собирать всем миром: в Acknowledgements автора перечислены как советчики и консультанты без преувеличения все ведущие филологи-классики современного мира. Книга действительно не могла бы состояться без этих коллективных усилий.

В традиционной, некогда "центральной" филологии, филологии классической, эпоха рефлексии и подведения итогов дает достойные плоды. Теперь отдельные, по видимости, частные работы, вышедшие после трудов упомянутых конференций, как, например, книга Силке Троян о папирусных комментариях к древней комедии[23], содержат выводы о типах античного комментария к древней комедии, которые явно имеют более широкую применимость.

Заметным событием в изучении комментария к классическим текстам в последние десятилетия было издание огромного ком-

ментария к Аристотелю. В 1990-х годах под руководством ведущего философа и историка классической философии Ричарда Сорабжи был осуществлен перевод на английский шести десятков томов античных комментариев к Аристотелю (Ancient Commentators on Aristotle). Это гигантское предприятие говорит одновременно и о сохранности классической традиции, и о ее истощении. Сорабжи напоминает о том времени, когда издавался в 1882–1909 гг. корпус Commentaria in Aristotelem Graeca[24]. Для издания на греческом языке в ту пору был еще читатель, а Г. Узенер сначала, а по смерти Узенера К. Прехтер, прочитывали эти тома перед публикацией полностью. В настоящее время людей, столь свободно читающих по-гречески тексты такой сложности в таких количествах, меньше, чем переводчиков. К изданию этого гигантского собрания Сорабжи присовокупил три тома антологии "Философия комментаторов"[25], снабдив своими замечаниями и введениями. Мысль, что у комментаторов была какая-то своя философия, были самостоятельные философские идеи, — новая мысль. Сорабжи в целом высоко оценивает античные комментарии и считает, что обсуждение древними "Категорий" Аристотеля заставляет читателя думать о философии Аристотеля на таком уровне, который в современных дискуссиях не встречается. Но чтобы современный читатель мог подступиться к этим текстам, чтобы сделать *философию комментаторов* выпуклой, Сорабжи разъял и составил заново их тексты так, чтобы они образовали вместе подобие "систематической философии"[26]. И "Категории" и комментарии к "Категориям" были некогда учебными текстами. Но сегодня, чтобы иметь шанс на жизнь, они должны быть переведены, что неминуемо предполагает интерпретацию, и соответствующим образом препарированы.

Постмодерн в своей знаменитой вторичности не мог не извлечь на свет почтенных предшественников во вторичности — комментаторов, чтобы понять, что это такое, чем похоже на "нас", чем непохоже[27]. И наиболее заинтересованные практики комментария немедленно выдвинули идею вовлечения комментатора в современный контекст, привлечения для комментария античных авторов параллелей из современной литературы и не ради "рецепции", а "так", заговорили о том, наконец, что надо

придать комментарию больше литературности и внести в него больше личного и авторского. Утверждение вторичности всякого творчества таким образом уравновешивается требованием художественности и личного характера комментария.

Груз накопленных знаний и слабые плечи современных филологов, а также невеликий энтузиазм читателей при виде гигантских комментариев, наполненных "ненужными" сведениями, подсказывают филологам-классикам идею профилированного комментария. Скажем, нарратологический анализ "Одиссеи", который Ирена де Йонг проделала так, что леммой служит сцена, а не строка или слово, не является монографией, но и не похож на привычный комментарий, стремящийся объяснить все непонятное. Поэтому, по мысли Ирены де Йонг, "Одиссею" следует теперь читать в сопровождении нескольких разнопрофильных комментариев одновременно[28]. Если электронный текст окружен гиперссылками на комментарии разного профиля, такое чтение всех комментариев разом делается не таким уж громоздким. Число потенциальных читателей подобного сетевого ресурса возрастает безгранично, но все больше возникает подозрение, что стремительно убывает число его актуальных читателей.

Комментарии историчны не только потому, что их по-разному пишут в разное время, но и потому, что старые комментарии или написанные по старым правилам играют не в свою эпоху новую роль. Тысячестраничный комментарий Исаака Казобона к Афинееву "Пиру софистов" составлялся первоиздателем многих античных авторов. Этот гигантский комментарий был первопроходческим. Современный комментарий, перегруженный сведениями, комментарий-компиляция, со все большим числом примеров и параллелей, упускает и просветительскую и даже исследовательскую цель. Он ничего уже не поясняет, он существует как произведение искусства, чистого искусства эпохи постмодерна. На него любуются как на парк или скульптуру. Не читать же!

Несмотря на явный и многообразный интерес к комментарию, еще очень далеко до осуществления тех стремлений, о которых по крайней мере заявляли устроители третьей из отечественных конференций: через сравнительное изучение разных комментаторских традиций составить представление о комментарии как

историко-культурном феномене. Академическое сообщество, не только в России, но и в мире в целом, к созданию *истории комментария* как такового не готово[29]. Сравнительно-типологическое исследование важнейших комментаторских традиций — китайской, индийской, схоластической, неоплатонической, арабской, еврейской — находится в зачаточном состоянии[30]. Сравнительная история комментария должна сопоставлять культуры и эпохи, чтобы вычленить, скажем, комментаторские типы культур или культуры комментаторского типа, при котором в комментарий должны быть включены все формы интеллектуальной деятельности — научной, юридической, философской, литературной и пр. Она должна вычленить периоды с господством, преобладанием комментария над другими формами освоения культуры прошлого и периоды его ухода в тень, чтобы понять, в частности, и период, переживаемый нами.

Поскольку ни на одной отечественной конференции по комментарию не упоминались и не обсуждались аналогичные конференции, проходившие в других странах, я позволю себе здесь сделать краткий их обзор, хотя не присутствовала ни на одной, но с трудами большинства познакомилась.

Как я уже говорила, интерес к комментарию возник одновременно в нескольких местах, вышедшие книги отражают коллективные усилия академического сообщества осознать, что здесь унаследовано современной культурой от древности и объединяет европейцев с иными культурами. Чем шире был замысел организаторов конференции, тем менее благополучную картину он выявлял. Все сборники обнаруживают примерно одинаковую интенцию к осмыслению феномена в условиях, когда достаточных средств для этого нет. Конференции международные и публикации трудов многоязычные. Некоторые авторы переходят с одной конференции на другую, многие статьи одного сборника откликаются на статьи другого. Сборники, организованные вокруг проблем классического и ренессансного комментариев, выглядят более успешными, как за счет сужения поля зрения, так и учета опыта своих непосредственных предшественников.

Обзор будет неполным и неравномерным, с возвращениями к одним и тем же темам, которые представляются мне более интересными. Начну с книги, которая была опубликована не первой, но основана на семинарах, начавшихся в 1996 г.

Комментарий в античности и Средние века. 2002–2003

В Рурском университете в Бохуме между 1996 и 2001 гг. под руководством Вильгельма Геерлингса проходили коллоквиумы (или семинары) “Комментарий в античности и Средние века”. Часть докладов, прочитанных в рамках коллоквиума учеными Германии, Франции, Италии и Чехии, опубликована в 2002 г.[31] в виде 17 статей[32]. В 2003 г. вышла вторая книга с тем же названием, в которую вошли работы, по тем или иным причинам в первый том не включенные[33]. Самый первый блин, вероятно, вышел особенно комом. Однако широкая сеть, с охватом патристики, классической древности, иудаики, арабо-мусульманской учености, включающей помимо философии медицину и биологию, была закинута сразу, пусть и несколько на авось. Единой задачи у работ этой коллекции нет, это отмечали и рецензенты сборника[34]. Нет даже введения, которое обычно с тем или иным успехом, а часто и безуспешно, пытается поставить собранию разнородных работ общую цель и придумать им общий импульс. В книге есть предварение на одну страничку, в котором только упоминается междисциплинарный подход. Даже указатель, который по доброй немецкой привычке в томе есть (и для папирусов, и для рукописей, и для источников, и для имен и предметов), обнаруживает, что общего подхода нет “совсем”. Арабские комментаторы попали вместо “источников” в “имена”, еврейские — выпали, остались только библейские книги, бессистемный предметный указатель выдает отсутствие “предмета” и представляет собою свалку ключевых слов, которые авторы предоставили каждый на своем языке, без попытки их обобщить или сопоставить. Одни статьи в высшей степени узкоспециальные, с аппаратом, источниками и научной литературой, другие — обзорно-популярные — без всего этого отлично обходятся. И не вполне ясно, нуждаются ли эти статьи друг в друге хоть в какой-то мере.

Тем не менее можно выделить несколько мыслей или проблем, которые затрагиваются в тех или иных статьях и которые

важны для исследования комментария в целом. Одна из них — проблема классификации: какие бывают комментарии. В этом вопросе авторы находятся на уровне практической классификации, т. е. удобной, но не заботящейся о едином основании, или традиционной, т. е. повторяющей классификации самой исследуемой традиции. Так, Вильгельм Геерлингс предлагает подразделять патристический комментарий на схолии, гомилевтический комментарий (т. е. присутствующий в проповеди), письменный комментарий. Вольфганг Луппе своей классификации не предлагает вовсе, он делает обзор трех основных видов комментария к классической драме: схолии, ипомнематы и ипотесы.

При рассмотрении гомилевтических комментариев и философских комментариев к философским же текстам возникла особенно характерная для последнего десятилетия XX в. тенденция осмысливать литературное произведение, исходя из его функционирования в обществе. Начало ему положил филолог-классик Е.А. Хэвлок[35], обративший сугубое внимание на парадокс греческой литературы как "литературы" преимущественно устной, не читаемой в одиночестве, но исполняемой. Когда принцип изучения in vivo, в данном случае — in performance, был применен к толкованию Августина на Псалмы, то Хильдгунда Мюллер объяснила их структуру прагматикой устного гомилевтического комментария, который при письменной фиксации и разбивке на стихи приобрел "гибридный" (устно-письменный) характер. Рассматривая in performance философский комментарий, исследователи помещают некоторые такие тексты в контекст их возникновения, т. е. рассматривают их как пояснения в кругу учеников с определенным уровнем знания. Знание постепенно усложняется и углубляется и соответственные изменения претерпевает комментарий. Углубляющийся комментарий указывает на процесс обучения, тогда как комментарий, предназначенный для неопределенной читательской аудитории, скорее, как я уже говорила выше, "тощает" от начала к концу (если философская книга велика, это особенно заметно: основное, что требует пояснений, к ее середине уже встретилось многократно)[36].

Наиболее общий характер имеет статья О. Цвирлейна "Интерпретация в античности и Средние века", который обсуждает принципы и начальные этапы "экзегетической герменевтики" применительно к юриспруденции, риторике, поэзии, драме, философии и Писанию. Эта работа (перепечатка статьи 1998 г.) примечательна стремлением обнаружить единые принципы при разных объектах, но она не затрагивает комментарий как свой прямой материал, хотя и может служить общим фоном для обсуждения комментария, в котором эти принципы воплощаются.

Карла Поллман сопоставляет герменевтические принципы и конкретный комментарий, но не в общем виде, а взявши для сравнения практику и теорию комментария одного и того же средневекового автора — Тикония. Тиконий создал первое систематическое изложение принципов христианской герменевтики (Liber regularum) и написал комментарий на Откровение Иоанна. Поэтому Поллман исследовала применение им собственных правил к собственному комментарию. В упомянутой выше книге С. Троян о папирусных комментариях к древней комедии автор сравнивает практику комментариев с теорией Дионисия Фракийского, который включает в анализ литературного произведения шесть элементов или ступеней: 1) анагносис — верное понимание и членение текста; 2) эксегесис — пояснение поэтических фигур; 3) объяснение слов (глоссы) и исторических фактов; 4) "этимологическое изъяснение" (heuresis); 5) объяснение грамматических правил (analogies eklogismos); 6) оценка произведения — krisis poiematon (в традиции латинских грамматиков пояснение текста сводилось к lectio, emendatio, explication, iudicium). Однако из всего этого богатства большинство комментаторов сосредоточиваются на третьей стадии, а шестой вид комментария в реальных папирусных ипомнематах практически не встречается.

Исследователи обращают внимание на комментарий как важный источник, который недостаточно используется в силу его репутации вторичного, служебного и неоригинального. В. Геерингс показывает, что первый латинский комментарий к Библии, Enarrationes Августина к Псалмам, демонстрирует перемену в теологической антропологии и учении о благодати. Однако при таком подходе комментарий не является целью исследования, комментарий здесь — источник по истории богословской мысли

наряду с трактатами, письмами и речами. И не ясно, чем комментарий в качестве такого источника от прочих жанров отличен.

Компаративистика легче проклевывается в тех случаях, когда эти разнокультурные традиции очевидным образом вступали во взаимодействие. Таково преемство от греков к арабам, путь комментариев к Аристотелю от Александра Афродийского до Аверроэса. Другой исследователь замечает, что правила истолкования христианский комментатор заимствует из традиций классического грамматического комментария или что в грамматическом комментарии, нисколько не отступающем от античной традиции, появляются тем не менее библейские примеры (Ульрих Шиндель). Область сравнения христианского, языческого и еврейского комментария является, пожалуй, самой изученной, но одновременно и такой, в которой личные культурные и культурно-исповедальные обстоятельства играют слишком большую роль, чтобы исследование было свободно от предвзятостей. Одним нужно доказать, что христианский комментарий является прямым продолжением языческого, другим — что еврейского с его представлением о неисчерпаемости Божьего слова, третьим — что еврейского комментария без античного не было и он создан целиком под влиянием античных философов, четвертые сами избегают предзаданных установок, но вся научная литература, в контексте которой размещается их исследование, вынуждает их разбираться с теми же проблемами, которые волновали их предшественников.

Наконец, естественное для многих поколений комментаторов Священного Писания — и христианских, и еврейских — представление о Библии как единой книге (а не собрании разновременных документов разного происхождения и направленности), в которой одни части поясняют (или провозвещают) другие, неприемлемо для безрелигиозных комментаторов и непонятно для таких же читателей. Современный комментатор поясняет трудное место через материал внешний по отношению к поясняемому тексту, а Библия поясняется через Библию. В то же время последние десятилетия — это время, когда Библия стала изучаться как литературное произведение, а восходящий к Филону и укоренившийся в патристической литературе метод, который

рассматривает противоречия и трудности как сознательные и намеренные и видит в них “просветы в подлинное бытие” и глубинный смысл, оказался “диалектическим методом” современного литературоведения (Вальтер Беньямин). Я думаю, что в будущих куррикулумах комментарий, “комментариография” займет в филологическом цикле место столь же необходимое, хотя и “скучное”, как в историческом цикле — историография.

Не только те же центральные проблемы обсуждаются на разных конференциях, но и темы второго плана, видимо, диктуются своего рода научным этикетом. В данном сборнике, как и в других, отдается дань медицинскому и/или алхимическому комментарию и включается хотя бы одна статья о комментаторском раритете, т. е. о типе комментария, практически неизученном[37]. Мы сталкиваемся также с попыткой рассматривать изображение как комментарий (в ботанических рукописях). Как было сказано выше, я считаю излишним расширять понятие комментария до всего, что поясняет, перелагает или интерпретирует, и включать в разряд комментариев рисунки, схемы, карты, таблицы и диаграммы. Заметим только, что выход за пределы текстовых комментариев регулярно допускается, но в ограниченных размерах, так же как в каждом сборнике есть по одной “эксцентрической” статье или статье о личном опыте комментирования, и в большинстве, но не в этом первом, по одной статье о комментарии в электронном виде. Последние помещаются в конце, где обычно находит себе место указание на перспективу.

Commentaries. Kommentare. 1999

Том, изданный Гленом Мостом, составлен по следам конференции, прошедшей в 1997 г. в Гейдельберге. Он двуязычный, семь статей по-немецки и 10 по-английски. Входит в серию APOREMATA, т. е. “Затруднения”, посвященную истории классической филологии[38].

Основанием для классификации комментария (в сборнике — это принцип группировки) служит объект комментария: либо к религиозным текстам, вавилонским, древнееврейским, греческим, христианским, буддистско-таоистским и исламистским, либо к

научным и философским. Прибавим к этому комментарии на живопись и скульптуру, которые демонстрируют, собственно, как в Европе воспринимали античное искусство. Речь идет, в частности, о Винкельмановских заметках о Ватиканском Лаокооне, которые заменяли оригинал даже для приезжавших в Рим, потому что доступ к скульптуре был многие годы закрыт (Лука Джулиани). Я сомневаюсь, что Винкельмановский "комментарий" можно отличить от истории искусства и искусствоведческой критики. Но повторяю: комментарий к изображениям входит в "дежурный" набор современных коллективных трудов на нашу тему.

Помещено по две статьи о комментариях на литературные произведения и о том, как воспринимался жанр комментария в Средние века. Классификация по объекту комментария оставляет неисследованным сам феномен комментария и представляется практической и непритязательной. С ней соседствуют статьи Симона Голдхилла и Дона Фаулера, которые высказались о комментаторской деятельности филологов-классиков в эпоху постмодерна и Интернета, постаравшись проблематизировать это старинное занятие, сколько только можно. Не пересказывая эти остроумные статьи, как и высказывания Ганса Ульриха Гумбрехта в его "Final Reflections", призванные задеть и расшевелить читателя, я сведу их суть к максиме Фаулера: "Задача комментария — умножить проблемы, а не разрешить их". Это не просто постмодернистское mot. Я думаю, что в такой форме филологи хотят отстоять бескорыстное исследование, за которым сохранено право на нерешенность и гипотетичность в противоположность четкой однозначности учебного комментария. А вместе с ним отстоять и целую систему угрожаемых ценностей.

Огорчение Симона Голдхилла тем, что в комментариях к античным авторам используются лингвистические понятия устаревшей и дискредитированной лингвистики, более чем понятно. Классическая филология часто держит оборону против современной лингвистики на рубежах, укрепленных еще грамматикой Доната. Но проблема не только в том, что представления о лексической семантике претерпели значительные изменения, а в том, что в учебном комментарии надо помочь понять слово в данном контексте за счет уже имеющегося общего знания, а в научном — надо посмотреть, не следует ли поправить сам словарь с учетом данного контекста. Едва ли поэтому дело в "различных рациональностях" и "границах контекста": Голдхилл патетически указывает, например, на Иеремию, который использует цитату из "Исхода" в смысле, противоположном исходному контексту. Я, признаться, не нахожу в этом ничего удивительного. Полной противоположностью выглядит К. Рау (Rowe), автор "родственного" сборника, посвященного классическому комментарию (о сборнике ниже). Он считает многообразие толкований философских смыслов результатом неясности или ошибки и не признает наличие разных "рациональностей", по крайней мере для его героев, Аристотеля и Платона, которые создали определенный тип рациональности, коему он сам и следует. Но тут неминуемо встает вопрос о том, должна ли рациональность комментатора быть той же, что рациональность комментируемого? Ответ — мой, во всяком случае, — таков: границы разных рациональностей тоже проблематичны, и чтобы не уходить в дурную бесконечность, достаточно сказать, что комментарий вызван к жизни проблемой понимания, а потому разница рациональностей к нему только взывает. Комментарий служит пониманию "этой" аудиторией "этого" текста, но не истинному его пониманию на все времена, которое скорее всего предносится взору вышеупомянутого историка античной философии, чья духовная родина располагается между Ликеем и Академом. Возможно, К. Рау провел черту между комментарием, который по-прежнему привлекает историков и философов, и комментарием филологов, обретших в комментарии обетованную землю многозначности.

Том Г. Моста в целом отличает внимание скорее к социальной функции комментария, к его аудитории, нежели к отношению комментария и комментируемого текста. Авторов интересует, каким образом устные толкования, которые произносятся вслух перед публикой, записываются и затем подвергаются большей или меньшей редактуре. Многие речи и проповеди христианских писателей возникли подобным образом. Комментарий возникает также при собирании маргиналий авторитетного автора: они извлекаются и становятся центром книги, а комментируемый текст превращается в леммы, как в Талмуде. Задача сборника — срав-

нить различные "культурные практики" комментирования (включая и написание комментария как средства продвижения собственных идей) на фоне разных communities of discourse. Такое историко-социологическое исследование — задача для практиков комментирования трудная или даже непосильная. Но филологи, пытаясь принять на себя роли социологов, оперируют заемными категориями власти, контроля и присвоения. Так, Рудольф Вагнер, который занимается полемикой буддистов и таоистов, изучая, как буддисты в V в. используют более ранние таоистские классические тексты, демонстрирует, что комментарий является местом спора за обладание текстом. Написать комментарий — значит объявить текст "своим". Кто его пишет, тот владеет им или объявляет свою к нему причастность. У Даниила Боярина в статье о мидраше рассказывается о подобном состязании за текст внутри *одной* раввинистической традиции. Извне, т. е. силами социологов и культурологов, многоаспектная практика комментирования тоже с трудом поддается изучению, поскольку требует основательного погружения в весьма специальные области. Выделить как особый предмет исследования практику создания комментариев удается Инеке Слюйтер (Sluiter) в работе о дидактической традиции. Озабоченность утратой комментарием почтенного места в современной культуре особенно ясно проступает, когда разговор заходит о разнице "школьного" и "ученого" комментария в древности и сегодня.

Комментарий между традицией и инновацией. 1999[39]

Во Франции в 1999 г. была организована международная конференция с названием, которое показалось мне интригующим, поскольку на первый взгляд затрагивало напрямую мои собственные "идеи". Конференция называлась "Комментарий между традицией и инновацией", ее организовал Институт изучения письменных традиций (философия, естественные науки, история и религиоведение), который с 1996 г. объединяет четыре группы[40], входящие в факультет наук о человеке и обществе. Эта весьма примечательная конференция и сборник ее трудов заслуживают самого пристального внимания[41], хотя

под *инновацией* здесь ничего уж такого особенного не разумеют. Авторы некоторых из входящих в труды конференции опусов обращают внимание на то, что при систематизации и сопоставлении чужих мнений, при сведении вместе "всех" или, по крайней мере, разных философских доктрин, иногда даже противоречащих друг другу, в комментарии очень просто может появиться такая небывалая и неожиданная вещь, как новая мысль. С этим нельзя не согласиться, но "моя" идея о комментарии как механизме инновации — это нечто иное.

По материалу конференция охватывала феномен комментария широко и в пространстве, и во времени: греческие комментаторы, латинские, еврейские, арабские и индийские, к текстам библейским, научным (медицинским, юридическим, алхимическим), литературным и философским. Были привлечены лучшие специалисты и ученые с мировыми именами. Но, как известно, девять женщин, действуя сообща, все-таки не смогут родить ребенка за один месяц, и, собравши вместе специалистов по разнокультурным комментаторским традициям, мы еще не получим сравнительной истории комментария. Некоторое обобщение встречается там, где меньше изученности (общее и отличное в алхимических комментариях греческих, арабских и в латинском Средневековье, С. Маттон или К. Вьяно), или там, где работа скорее обзорная [индийские и арабские философские комментарии, Жан Жоливе (Jolivet) и Мишель Юлэн (Hulin)].

Но лучшие статьи сборника посвящены частным проблемам (как статьи Р. Сорабжи или Л. Бриссона). А когда авторы пытаются ответить на вопрос важный и сложный — отличие научных комментариев от философских, то они занимаются этим на материале узком (арабские комментарии к Эвклиду, Птолемею и Аристотелю), и ответ остается невразумительным. В тех областях, где специалистов много и изученность выше, преобладают отдельные экзегетические отношения: Гален и Гиппократ, Плотин и Прокл и Платон, Сириан и Симпликий и Аристотель, Аверроэс и Альберт Великий и снова Аристотель.

Особый раздел состоит из четырех статей о библейском комментарии и четырех выступлений на круглом столе по толкованию на Бытие 2. 24. Таким образом, масштаб "обзора" сужи-

вается до одного стиха. Участники круглого стола собрали вместе самые разнообразные еврейские и христианские комментарии на этот стих, чье число и качества впечатляют, но сравнение и синтез и здесь оставлены скорее на будущее. Для ригористической систематизации время еще не пришло.

Особенностью этой конференции было исключительное внимание к материальной форме комментария. Тринадцать статей посвящены тому, как древние комментаторы располагали глоссы на странице, с какими трудностями сталкивался переписчик текста со схолиями при расчете расположения на листе, как он менял свой почерк для основного текста и комментария; специфический вопрос о том, как по папирусным фрагментам понять, перед нами связные ипомнематы или собрание схолий, как устроена в комментарии система отсылок к библейским текстам, каковы принципы mise en page от Кассиодора до Glossa ordinaria. Авторы постоянно интересуются тем, что происходило с комментарием при переходе от свитка к кодексу, как комментарий на полях получался из цельной книги или как собирался в цельную книгу из маргиналий, как он сокращался и дополнялся. Только этот (из обсуждаемых) сборник сопровождают фотографии рукописей, демонстрирующих различные layouts схолий и разных комментариев к одному тексту. В этом направлении есть и некоторые обобщения и предложения методов. Л. Хольц показывает роль античных ученых как изобретателей комментария, сопровождающего текст, и набрасывает очерк общей истории комментария в его материальном виде. Первоначально античный комментарий представлял собою книгу, отдельную от комментируемого текста, но и в эпоху свитков схолии и маргиналии свободно вторгались на поля поясняемого текста. И только в Средние века появился гибрид, включающий текст и его комментарий. Внешний облик этого гибрида постоянно совершенствовался, а в условиях средневекового университета достиг высокой степени организации прежде всего для Библии и юридических трактатов. В целом эта часть исследований показывает, что разрастание экзегетического материала, наращивание слоев комментирования и создание комментариев на комментарии неминуемо ведет к строгой кодификации материальной структуры комментария и выраженности иерархии схолий в

их положении на странице и внешнем оформлении (такова и история рукописей, а затем изданий Талмуда).

В том, что касается классификации, заметных свершений, пожалуй, не было, не относить же к нему различение таких двух средневековых форм библейского комментария, как глосса-пояснение и пересказ (sur-récit) и добавление к ним рикёровского "герменевтического прыжка"?

Интерес представляют также статьи или отдельные высказывания авторов сборника, затрагивающие проблему жанра комментария. Так, арабские комментарии к Аристотелю и переводам из Аристотеля делались не только в виде коллекции лемматизированных схолий, но в разных литературных жанрах, включающих, например, диалог. А Л. Бриссон рассматривает Проклов комментарий к "Тимею" как молитву; комментарий ведет к пониманию платоновской философии, а она сальвационна по своей сути и подобно молитве приближает душу к божественному.

Рецензируя сборник, организатор другой такой конференции и издатель соответствующего труда Г. Мост сравнил его с Оттоманской империей: целое рыхло, и части значительней целого. Его также беспокоило не столько разнородность состава, сколько отсутствие "коммуникации" между частями.

Классический комментарий. История, практика, теория. 2002

Следующий том[42] сосредоточен на роли комментария в современной науке о классических древностях. Составлен на основе 17 докладов, прозвучавших на двух встречах, организованных в 1996 г. в Ноттингеме Британской классической ассоциацией и в 1997 г. в Чикаго Американской филологической ассоциацией. Гейдельбергская конференция произошла между этими двумя встречами, и авторы во многих случаях вступают в полемику со статьями тома, изданного Г. Мостом, и так или иначе соотносят с ними собственные рассуждения. В этой книге больше всего "играющих тренеров", авторов современных комментариев к классическим авторам. Практикующие комментаторы имеют свой взгляд на проблемы, он отличается от видения историков

комментария и обладает своими преимуществами живой заинтересованности. Так, даже частные соображения практиков о возможности применения современных технологий у традиционных филологов гораздо содержательней, чем умозрительные соображения о будущем электронных комментариев в статьях, специально этому посвященных. Любопытно, что одно из достоинств комментария, помещенного в сети, — возможность его исправлять, — таит в себе и новую опасность: так один комментарий никогда не будет закончен, а новый написан.

Том является внутрицеховым и ориентированным во многом на коллег-профессионалов. Хотя есть несколько статей, например, Будельмана или Лерда, об истории комментария, участники встреч, как сказано, в большинстве своем авторы комментариев к классическим авторам, и некоторые (Р. Эш и Р. Джибсон) разбирают даже собственные комментарии и обсуждают, например, по каким невысказанным основаниям были приведены именно те, а не иные параллели. Собственно говоря, и историческая статья Лерда (A. Laird) предлагает современным авторам образец в Хуане Луисе де Ла Серда, иезуите начала XVII в., который в комментарии к "Энеиде" откликался на современные ему события, позволял себе намеки и аллюзии, вводил героев Вергилия в контекст своего времени. Авторов интересует и прошлое комментария, отрицательные и положительные примеры, и современная практика комментирования греческих и латинских классиков, и будущее этой практики. Например, использовать ли в аппарате критического издания латынь или современный язык? Один из первых удачных опытов англоязычного критического аппарата был выполнен в издании папирусных фрагментов античных романов[43]. Одни и те же вопросы затрагиваются в самых разных статьях: статус комментария, переписывание комментариев с одного языка на другой, способы выбора части текста, подлежащей комментированию, лемматизация, возможность проявления индивидуальности, требование полноты (*copia*, как называет это явление Гумбрехт в томе, изданном Г. Мостом, а за ним подхватили другие[44]). Кристина Краус в вводной статье берет пассаж Тита Ливия (1.47.4-7) и рассматривает целый ряд разных комментариев к одному этому

месту. И показывает, что комментаторы следуют друг за другом, оставляя непоясненным то, что таковым оставалось у предшественников, повторяют друг за другом и разбиение текста на сегменты. Автор остроумно описывает целый разряд комментариев, которые "прикидываются" учебными, создание которых санкционировано обществом.

Действительно, разрыв между исследовательскими задачами комментария как *результата изучения* и комментария как *средства обучения* особенно ярко обнаруживается в нашу эпоху, разумеется, там, где ученый комментарий еще может возникнуть. Нагромождение точек зрения создает впечатление упражнения в интерпретации, ориентированное на то, чтобы превзойти в числе предположений, толкований и эмендаций великих комментаторов прошлого, а вовсе не предложить читателю руководство для понимания. Для "постороннего" эти комментарии представляются закрытыми в своей эзотеричности и открытыми в своей вечной незавершенности. Книгу венчает постскриптум Илейн Фентем (Elaine Fantham) о собственном опыте и роли комментария в современности, содержащий также отклики на темы, затронутые в других статьях. Несмотря на относительный оптимизм классиков по поводу будущего комментария, Фентем замечает, что публикация комментария не является хорошей рекомендацией для работодателя: "комментарий не поможет Вам получить место". Эпилог книги "рифмуется" с первой статьей, а все остальные статьи организованы попарно, чтобы образовывать контрапункт тем или идей.

Особняком стоит методологическая работа Ричарда Хантера "Чувство автора". Он проследил, как пишутся комментарии к стихам в зависимости от того, считает ли автор обсуждаемое произведение принадлежащим Феокриту или считает его анонимным произведением Феокритова корпуса. Высокое качество произведения часто служит главным аргументов в пользу приписывания произведения известному поэту, а низкое качество ведет к исключению из числа его творений и зачисление в разряд анонимных. Сравнивая комментарии к одному и тому же произведению, написанные с той и другой позиции, он показывает, какими невысказанными допущениями руководствуются авторы

комментария, их снисходительность и небрежность в обращении с анонимом и тщательность и признание совершенства за поэтом с "именем". Эта традиция древняя, еще александрийские ученые исключали строки гомеровского эпоса на вкусовом основании: плоский образ, плохой гексаметр и т. д. Исследование стихов становится исследованием по стихам образа автора, он — искомое, и если автора нет, поэтический магнит теряет силу. Изучать жанр — совсем не то, что изучать Поэта.

Совсем недавно, в 2006 г., Джон Хендерсон[45] опубликовал еще более "цеховую" работу, целую монографию, посвященную латинистам (Дж. Остин, К. Фордайс, Р.Г. Нисбет и Р.Г.М. Нисбет, отец и сын), составителям комментариев в Oxford Reds — красной серии латинских классиков. Хендерсон пишет о книгах, по которым два или три поколения британских классиков узнавали, что такое читать и изучать писателей Рима. Он учился по ним сам, а потом десятки лет преподавал по ним же латинскую поэзию и прозу. Хендерсон выбирает тех, кто поменял характер пояснений, кто стал обращать внимание на литературные качества текстов, а не только на грамматические особенности и исторические реалии. Создание каждого из этих комментариев представляет собой увлекательную и драматическую историю взаимоотношения с издателем и с Редакционным советом Clarendon Press. Хендерсон восстанавливает биографические детали и достает из архивов свидетельства добродетелей, интриг, случайностей и страстей, кипевших при издании каждой книги, он приводит переписку, обсуждает наиболее яркие или даже скандальные места комментариев, — и все от своего собственного лица. Находясь в оксфордском эпицентре, он выясняет то, что некогда казалось ему и его авторам совершенно посторонним делу: условия, в которых писался комментарий к Цицерону или Катуллу. Что в личности комментатора и условиях его работы заставляет выбрать достойный читательского внимания элемент текста? почему третье издание комментария Остина к Цицероновой Pro Caelio так разительно отличается от первого? Книга написана изнутри оксфордского эзотерического классицизма, настолько изнутри, что и словечки, и намеки, и остроты профану понять не просто. Но в то же время от предельной ин-

дивидуальности и конкретности, от цеховой замкнутости виден путь к рефлексии о природе комментария.

Комментарий гуманистов. 1988 и 2005

Завершая разговор о комментарии и классиках, хочу отметить некоторый прогресс. Изучение комментариев гуманистов к античным авторам (в том же обиходе конференций и следом сборников трудов) началось несколько раньше, так что в этой сфере наступил так сказать "следующий этап": первая конференция о комментарии у гуманистов прошла уже в 1988 г.[46], и авторы книги 2005 г.[47] могли воспользоваться как ее плодами, так и упомянутыми выше трудами по комментарию в целом. Разговор о комментарии гуманистов, естественно, оказался в русле исследований рецепции, что сразу сделало сам феномен и его культурные характеристики предметом внимания. Авторы стараются ответить на вопрос, что такое ренессансный комментарий и чем он отличен от средневекового, в чем его продолжает, а в чем порывает с традицией. Они сравнивают средневековые и гуманистические комментарии к одному и тому же произведению, обсуждают ситуацию, когда средневековый комментарий был приписан гуманисту, и спор о принадлежности комментария к Саллюстию Лоренцо Валла. Вопрос об авторстве показывает, чего ждут от комментария "истинного гуманиста" как современники, так и потомки. Однако инструмент рецепции оказывается очень хрупким: как узнать, что такое подлинный гуманистический комментарий, по ожиданиям этой подлинности, если рецепция — это процесс и сам подлинный образ гуманиста меняется? Почему фламандец Бадий Асцензий (Badius Ascensius) не признавал авторство Лоренцо? У него могло быть много причин считать комментарий Валлы, ложно ему приписанным, средневековым, в частности, он хотел иметь основания писать свой, не состязаясь с авторитетом.

Особенность, которая объединяет многие комментарии гуманистов, это отношение к античному автору как к ценному источнику и прежде всего как к источнику сведений о латинском языке. Структура лемм и следование за стихами автора сохраняется, но

сам автор исчезает из поля зрения, и на первый план выходит разнообразный и обширный лексикографический материал, достигающий энциклопедического размаха. В Марциале или Цицероне латинский язык интереснее, чем сами эти писатели, тем более язык Марциала или язык Цицерона, что привлекает современных ученых. Латынь нужно возрождать, латынь нужно знать как можно лучше, как родной язык, для письма, для речей, для ученой беседы. И в целом ренессансный комментарий забывает текст ради чего-то в нем заключенного: не только ради языка, но и ради многочисленных сведений, которые можно из него извлечь, а к ним прибавить еще и сообщить попутно. Чрезмерность или несоразмерность комментария как раз впору желанию через чтение римских авторов впитать в себя весь их мир как языковой, так и концептуальный. Границу комментария гуманист может легко миновать, когда, отталкиваясь от текста античного автора, пускается в собственные рассуждения и размышления. Как и в древности с Гиппократом и Галеном, это легко происходит именно у медиков[48], с той только разницей, что в медицинский комментарий вторгаются невозможные у Галена обсуждения расхождения рукописей или проблемы понимания грамматической формы. Коллективными усилиями портрет ренессансного комментатора, хотя бы в общих чертах, набросать удалось.

Задача осмысления комментаторской традиции чрезвычайно сложна. Очевидно, что даже и во времена величайшей индивидуальной учености охват всего относящегося сюда материала в одной интегрирующей знание "голове" не происходил. В этом смысле попытки академического сообщества в Европе и России обработать эту землю общими усилиями представляются чрезвычайно разумными, и можно только пожелать европейским и отечественным ученым знать об усилиях коллег и учитывать их результаты.

III. Комментарий как механизм инновации

В той ситуации, беглый обзор которой я выше представила, трудно ожидать появления в ближайшее время солидной сравнительной истории комментария или даже схоластически четкой теории комментария. В этих условиях я осмелюсь посмотреть на комментарий с птичьего, так сказать, полета и высказать свою гипотезу о той роли комментария, которой нисколько не предполагают комментаторы и которая лишь по частным обстоятельствам иногда затрагивалась в трудах о комментарии. Одна из неочевидных функций комментария, и это несмотря на место вторичного, ремесленного, менее авторского и авторитетного и менее креативного явления по сравнению с комментируемым, с моей точки зрения, может быть названа "инновативной" или "инновационной".

Я сформулировала общую идею, касающуюся природы и функции комментария в традиционной культуре, в заметке, опубликованной в материалах второй московской конференции[49]. Идею повторю здесь: в традиционной культуре с ее установкой на воспроизведение комментарий является механизмом инновации, которая оказывается возможной благодаря как раз тому, что комментарий выглядит и воспринимается как текст служебный по отношению к традиционному или сакральному тексту, объекту или действию. Как уже было сказано выше и как показывают исследования комментария in performance, устное комментирование также важно в этом случае, как и письменное. Высказывания мудрецов хранятся в устной традиции, чтобы попасть затем в Талмуд, устная беседа с учеником становится основой нескольких жанров в буддизме и индуизме; Плутарх Афинский, Сириан, Аммоний приветствовали издание учениками своих лекций, которые состояли из обсуждения с учениками диалогов Платона, а иногда дополняли получившийся текст[50].

Исходя из этих общих соображений, посмотрим, как механизм инновации работает в различных областях культуры — театре, литературе, философии.

Комментарий и театр

Словесный комментарий к последовательным изображениям, будь то китайский бьен-вен, яванский ваянг-бебер, представления савояров или раешников, комментарий к сценам эпоса или кукольным представлениям, к танцам или к пантомимическим сценкам, к выходам и представлениям мистериальных масок, —

все эти формы прототеатра могут при некоторых условиях породить как собственно театральную форму, так и различные формы комикса или китайские жанры текстов с картинками, например *тибо*. Я бегло назвала разнокультурный и разновременный обширнейший репертуар культурных форм, фольклорных и прототеатральных, чтобы указать на общую их черту: в них во всех присутствует Комментатор. В сопровождении показа словесным комментарием я усматриваю начало театрального представления — то, что мне хотелось бы назвать универсальной архаической стадией театра.

Действительно, для большинства восточных театральных систем, в которых действует живой человек-актер, характерно сохранение фигуры пояснителя, чтеца, ведущего и полная или частичная немота актера. Ведущий — это часто глава труппы: хозяин, автор, режиссер, аккомпаниатор, учитель, сказитель. Он может быть назван и главным актером, но ему же принадлежит и функция общения с аудиторией, представления актеров и дидактическое толкование, иногда религиозно-дидактическое, всего происходящего в спектакле, — он толкователь, т. е. его прошлое — жрец, а его будущее — критик (если представить себе критика участником спектакля).

Зрелище и словесный комментарий-пояснение распределены между разными исполнителями. "Настоящие", для сцены писанные драмы — явление позднее. Для многих театральных систем Индии характерны постановки эпических произведений, которые сами собой не превращаются в реплики персонажей. Необходим ведущий — наследник функции эпического певца=сказителя. При самом простом и архаичном способе словесного сопровождения спектакля у ведущего столько же слов, сколько их в пьесе или даже в соответствующем фрагменте эпоса, который актеры иллюстрируют своими танцами и жестами. В театре колама на Цейлоне вся словесная сторона спектакля принадлежит ведущему, но чаще в современных представлениях за ведущим остается функция пояснителя спектакля, он представляет действующих лиц, произносит начальные молитвы. Если, к примеру, разыгрывать поэмы Гомера по партиям, то и тут сравнительно немногие авторские слова окажутся словами комментатора.

При сравнительном изучении экзотического и древнего театра меня поразила никем не замеченная в своей универсальности гетероглоссия. Узнать обо всех конкретных случаях мне было неоткуда, как из работ историков театра, из этнографических описаний, рассказов путешественников или справочников по театру Востока. Но сопоставления этих фактов, порознь давно известных, не произошло. Каждый исследователь делает локальные обобщения, для театральных систем одного какого-нибудь региона, не покидая профессионально подсудного ему материала.

Скажем, в Индии и Китае, а также в театральных системах Филиппин и Малайзии, архаичные поэтические языки монологов, иногда полупонятные эпические тексты, уже утратившие связь с сюжетом спектакля, сочетаются с обиходными разговорными диалектами диалогов. Источники XIV—XV вв. сообщают о яванских представлениях ваянг-бебер, что исполнитель говорит "на своем чужом языке"[51]. На различие "языков" — высокого, древнего, поэтического, "чужого" и обыденного, разговорного, местного — накладывается во многих случаях различие пения и сказывания, мелоса и ямба. И часто противопоставление фиксированного текста и текста импровизационного. Декламация под музыку может перемежаться краткими разговорными пассажами, своего рода "конферансом" или комментарием в антрактах между сценами, поясняющим сами сцены и малопонятные тексты. Языковая и стилистическая градация только в самом простом случае дихотомична, а, скажем, в яванском театре "ваянг пурво" в диалогах выделяется семь степеней "вежливости" — от языка богов до языка слуг. А на Бали даланг сопровождает каждую речь благородного персонажа на архаическом литературном языке парафразой на балийском, которую произносят клоуны. Совершенно по-новому в этой перспективе выглядит известное разноязычие греческой драмы, ее хоровых частей на поэтическом древнем малопонятном койне и речитативных частей на разговорном аттическом диалекте. Архаический диалект и мелос относятся к аттическому диалекту и речитативному ямбу как стихи к прозе[52].

Выше я говорила о гетероглоссии комментария, и в этом отношении между началом греческой трагедии и театром Петрушки,

где нарочито неразборчивую речь главного персонажа (духа, мертвеца с пищиком) так или иначе повторяют и поясняют обычным голосом, нет принципиальной разницы. Получив некоторый опыт знакомства с театральными системами, именуемыми скопом "восточными", можно иначе посмотреть и на самую что ни на есть классику.

Слово "гипокрит", которым в Аттике называли актера, означает, как говорит Платон, а я к нему присоединяюсь, "толкователь". Спор о том, "толкователь" ли тот первый актер трагедии, который был еще и единственным, или "ответчик", ведущий диалог с хором, длился в классической филологии с середины XIX в. по 60-е годы XX-го. Как все долгие споры, он оставил по себе приверженцев одной и другой точек зрения, которые больше уже не спорят. Я решаю для себя этот спор на основе типологии — наличием ведущего-толкователя в восточных театральных системах. Гипокритом-толкователем был назван первоначально первый и единственный актер трагедии, так сказать Теспис, чья роль, как и роль ведущих восточного театра, состояла в комментариях на местном аттическом диалекте хорового гимнического и эпического пения и сказывания. Со временем роль комментатора, поющего текст, может перейти к хору, а протагонисту отойдет бессловесное представление. Так в римской пантомиме.

Я остановлюсь на казусе римской "пантомимы" несколько подробнее, потому что в нем следует различать и архаический театр того типа, который возникает при комментировании зрелища, и другое явление, весьма своеобразное и широко распространенное на просторах Римской империи.

Первые сценические представления римлян Тит Ливий называет безмолвными. Они были устроены в Риме в 364 г. до н. э. приглашенными из Этрурии гистрионами (7 2 4). Это были миметические пляски под аккомпанемент флейты. Ливий специально отмечает, что перебрасываться шуточными репликами, подражая танцам этрусков, римские юноши стали позже. Историки античного театра, не оглядываясь на историю восточного или мирового театра, толкуют красноречивую легенду о происхождении римских театральных представлений чрезвычайно наивно, не далеко уходя в понимании исторических процессов от

римского историка. А Тит Ливий написал о происхождении разделения функций "показа" и "речи" следующее: Ливий Андроник (это был грек и вольноотпущенник, сыгравший изрядную роль в привитии римлянам культуры, он даже перевел сатурнинским стихом Одиссею), исполняя сам свои кантики, как все в то время (добавляет уже Тит Ливий), когда его просили спеть еще на бис больше обычного, охрип и испросил позволения рядом с флейтистом поставить за себя певцом молодого раба, а сам разыграл свой кантик, двигаясь много живей и выразительней прежнего, так как уже не надо было думать о голосе. С тех пор пошел у гистрионов (актеров) обычай "пения под руку", т. е. одни поют, другие в это время делают соответствующие тексту песни движения, а собственным голосом актеры вели только диалоги. Эту легенду повторяли потом поздние писатели, иногда в обобщенном виде, как, например, Лукиан, который писал, что в древности одни и те же актеры и декламировали и жестикулировали, но жестикуляция затрудняла дыхание и вредила произношению и пению. Поэтому, дескать, актерам, производившим движения, были приданы помощники, которые читали или пели текст. Разумеется, эти версии совершенно антиисторичны, иначе сложение такой системы во всех восточных театрах следовало бы приписывать историям с чьим-то охрипшим горлом. Разделение функции речи и игры продолжало существовать до самых поздних лет существования Римской империи. Так называемая римская пантомима оставалась "пением под руку", но при этом хор исполнял песню, а солист движениями ее иллюстрировал.

Историки театра XIX и большей части XX в. (у нас, например, Дживилегов и Бояджиев) видели в этом явный упадок: разложение "словесного и пластического единства образа" нарушается, если для изображения одного сценического персонажа необходимы два исполнителя. Даже Адриан Пиотровский, знаток древнего театра, где нормой является выступление хора от имени "я", остался в плену представлений об упадке, когда обсуждал хор, говорящий за плясуна-пантомима: "Подобное расчленение звуковой и зрительной выразительности, становящееся одной из основных стилистических черт театра империи, не может быть выведено из каких-либо принципов официального

театра предшествующих эпох"[53]. Корни явления он видит в искусстве виртуозов "при утрате общего целостного восприятия театрального действия"[54].

Появление "римской пантомимы" связывается с именами плясуна-трагика Пилада и плясуна-комика Батилла (Бафилла) в 22 г. до н. э. Но придумали ее не эти прославившиеся актеры. Ксенофонтов "Пир" заканчивается "Дионисом и Ариадной" — представлением безмолвных актеров. Ведущий ("сиракузянин") предваряет его прологом, а сама сценка сопровождается игрой флейтисток. Упомянут орхестодидаскол, не учитель танцев, а постановщик, возможно, герои произносят отдельные реплики и определенно пользуются конвенциональными позами и фигурами.

Пантомима с элементами текста под греческим именем "орхесис" или под римским — saltatio известна широко и с самых архаических времен. Слово входит в спектакль и напрямик — через ведущего и прикровенно, в оболочке конвенционального жеста, — через хирономию, подобную мудрам индийских театральных систем.

Другое дело, что древний комментарий к показываемому адаптируется к литературному контексту своего существования, переворачивая исходное распределение ролей: если древний солист-гипокрит комментировал происходящее и показываемое, то в римской пантомиме и эллинистическом орхесисе текст кодифицирован и известен, и происходит перемещение акцентов: пляска без текста по-прежнему непонятна, но пуанта в том, что движения следуют тексту, а не текст поясняет зрелище. Когда виртуоз Телест в одиночку проплясал "Семеро против Фив" Эсхила (Athen. I 21 f), он, очевидно, отвлек интерес зрителей от всех поэтических и драматических качеств трагедии, ставшей уже "хрестоматийной", и привлек его к своему виртуозному мастерству.

Танцор, который, по словам Лукиана, должен знать все, "о чем повествуют Гомер и Гесиод и лучшие из прочих поэтов, в особенности трагики" (De salt. 61), находит жестовые и танцевальные образы, которые соответствуют содержанию песни хора. Считать телодвижения "комментарием" было бы отступлением от данной выше дефиниции, и отступать я не стану. Помещенный в новую литературную культуру принцип архаического театра порождает новую форму — искусство орхестики или "римскую пантомиму", формально тождественную архаическому зрелищу, а по сути, конечно, иную. Изощренность — главное содержание тех представлений, которые с таким восторгом описывает Лукиан. Он называет в качестве репертуара орхестики, т. е. пантомимического танца, весь мифологический и легендарный корпус греков. Мимическая пляска может изобразить все, начиная с сотворения мира из хаоса и возникновения первооснов вселенной и до событий времен Клеопатры Египетской (De salt. 36-37). Мастерство пантомима-солиста заключалось в умении перевести на язык жестов знаменитые поэтические тексты или философские учения. Лукиан (De salt. 35) считает, что из всех наук орхестика должна оказывать предпочтение философии, ибо больше всего в ней нуждается (?!). Афиней рассказывает о плясуне философе, по прозванию Мемфис, который "показывал", какова философия пифагорейцев, "представляя все в молчании яснее, чем иные, выдающие себя за учителей словесного искусства" (Athen. I, 20 c-d). Возможно, речь идет о рабе императора Вера Агриппе, который в танце умел показывать переселение душ и даже пифагорейскую теорию чисел (Julian. Capit. Vita Veri Imp. 8). Плутарх сообщает, что и Платоновы диалоги разыгрывались пантомимически (Qu. Conv. VII, 7111C). Тацит с возмущением говорит о падении ораторского искусства до лицедейского, ибо ораторы похваляются тем, что мимы могут "выплясывать и выпевать их сочинения" (laudis et gloriae et ingenii loco plerique iactant cantari saltarique commentarios suos: De orat. 26; ср. Cic. Brut. 61, 225). На Дионисиях орхестически исполняли "теологию" и "эпос" Орфея: одно плясали Горы, другое — Нимфы, третье изображалось от лица Вакханок (Phil. V. Ap. IV 21). Нерон намеревался плясать Турна, но не какого-нибудь легендарного, а именно Вергилиева (Suet. Nero 54). Часто либретто для пантомимического представления становилась история Дидоны и Энея (Macr. Sat. V, 17,5; Luc. De salt. 46); Овидий в Тристиях говорит, что его стихи пляшут (V, 7, 25-26: carmina nostra saltari). Словесное искусство не считало зазорным состязаться с пантомимическим. По преданию, Цицерон и знаменитый актер Росций состязались, кто из них передаст одну и ту же мысль

большим числом способов: при этом актер варьировал жесты, а Цицерон слова, используя для поединка всю неистощимость своего красноречия (Macr. Sat. III, 14, 12)[55]. Таким образом, из сосуществования архаического комментария к зримому с литературой родился балет на литературное либретто, язык жестов[56] и пантомима в современном смысле слова.

Рассмотрев архаичные театральные системы Запада и Востока, увидев, что для них на известной стадии характерна фигура пояснителя, чтеца, ведущего, даже полная или частичная немота актера, я пришла к выводу, что комментарии к изображению — суть универсальная прототеатральная форма[57].

Впрочем, комментарий к изображениям порождает театр не автоматически. Из экскурсий в музее не всегда получается спектакль. Но из комментария к картинам может получиться новый жанр. Комментирование для ученика и перед учеником изображений целой галереи у Филострата Старшего создало жанр экфрастической книги, или сборника, или антологии, который в различных модификациях продолжается в Византии и доживает в виде "Книг картин", которые писали в начале XX в. разные авторы, до современности.

Комментарий и нарратив

Еще одним порождением комментария может считаться вымышленный нарратив. Обращение к традиционным и древним культурам делает особенно ясным, что последовательный рассказ в третьем лице о событиях, связанных между собою и часто следующих друг за другом во времени, а тем более письменное о них повествование, не являются ни "естественным" речевым отправлением, ни простой фиксацией такового[58]. Вымышленное повествование, которое сознает себя в этом качестве, — культурное событие, возможное только в рамках определенных конвенций. Одна из важнейших таких конвенций в древних и традиционных культурах — оправдание вымысла, не отсутствие его, а иной, нежели в современной культуре, статус. У вымысла должна быть своего рода справка о благонадежности. Чтобы показать разницу вымысла древнего и давно укорененного и привычного, напомню, что диалоги Платона выглядят как беседы реальных исторических лиц. Разумеется, никто в древности не считал их стенографическими записями реальных бесед. Но современники Платона или Ксенофонта скорее готовы были слышать речи, которых никогда не произносили исторические персонажи, нежели согласиться, чтобы сами персонажи были не существовавшими, не имели никакой "референции". Конвенции современной культуры, так сказать, "противоположны": всякое искажение высказываний или извращение действий реальных людей осуждается и может расцениваться даже как преступление. Используя подлинные факты, современный автор произнесет заклинание о том, что все события и персонажи вымышлены, а совпадения лиц или положений с реальными — случайны.

В традиционной культуре нарратив и вымышленный нарратив возникает как побочный продукт экзегезы сакрального текста. В индийской традиции по поводу высказывания одного мудреца пишется целая история его жизни, которая служит объяснением происхождения этого высказывания. Разве не удивительны вымышленные истории про людей из Библии в жанрах аггадических мидрашей? Ведь речь идет о Священном Писании, в котором нельзя изменить ни буквы, но можно сочинять — мы бы сказали "из головы" — целые подробные истории. В самой Библии также есть новеллистические истории, созданные по той же модели для объяснения более древнего и авторитетного текста. Канонизированность или апокрифичность таких книг — особый вопрос. Во всяком случае вымысел мидраша или параболы не входит ни в какое противоречие ни с сакральностью, ни с "истиной" и не предполагает никаких санкций. В уже упоминавшейся выше статье Даниил Боярин обсуждает нарративный мидраш как комментарий "в мире без Логоса", сравнивает его с комментарием рациональным, "греческим", отделяющим "тело" слов от духа смысла, и зачем-то еще с экономикой без общего эквивалента — меновой[59]. Сравнение с меновой торговлей представляется ярким, хотя время мидрашей, которое Боярин имеет в виду, II—V вв. н. э., — это время римское, и говорить об эпохе меновой торговли, пусть даже в головах авторов мидрашей, странно. Однако парабола действительно совершает "герменевтический

прыжок", когда "объясняет" одну историю или стих Библии другой историей. Для постороннего наблюдателя это подобно обмену козы на сапоги.

Как мидраш устроен апокриф "Иосиф и Асенет", он распространяет до повести и согласовывает с различными нуждами переживаемой исторической ситуации упоминание о браке еврейского патриарха с дочерью египетского жреца. Каждый ход повествования, а всех деталей я привести здесь не могу, имеет соотнесенность 1) с библейским текстом Книги Бытия, 2) с "текстом" жизненной реальности и 3) с текстом пророчества Исайи о почитании еврейского Бога в Египте. Апокриф отвечает схеме аггадического мидраша: вопрос к библейскому тексту, ответом на который служит некая история. Так комментарий порождает повествование. Чтобы ответить на вопрос, может ли патриарх жениться на иноземке, язычнице, в зависимости от взглядов сочинителя, сочиняется история, и получается их много разных. Одна известна из еврейского мидраша, она делает Асенет подброшенной гелиопольскому жрецу дочерью Дины, внучкой Иакова, еврейкой по рождению. И сложная история рассказывает о том, как орел принес брошенного, но не убитого младенца на жертвенник бездетного жреца. А другая история, написанная в диаспоре и по-гречески, складывается иначе: Асенет —язычница и египтянка, но влюбившись в Иосифа, она внезапно видит в нем Сына Божия и отрекается от язычества. Как разрешение галахической проблемы первый вариант утверждает, что жениться можно только на еврейке, а второй предлагает прозелитизм. Этим содержание апокрифа не исчерпывается. Те, кому не важна галахическая проблема, читают "просто" занимательную историю. Будучи написан по-гречески в конце II в. до н. э., когда никаких записанных мидрашей еще как бы нет, апокриф оказывается протороманом, первым любовным романом, написанным по-гречески, начиная тем самым такое новое явление, как нарратив, уже отрывающийся от сакрального текста[60].

Таким образом, я прихожу к мысли, что комментарий порождает и вымышленный прозаический нарратив — центр того, что мы называем "художественной литературой", литературное прозаическое повествование.

Комментарий и философские жанры

Комментарий к эпосу стал началом философии — греческой философии и вообще философской прозы. Эта мысль принадлежит Ю.А. Шичалину, во всяком случае мной усвоена с его слов[61]. Я воспользуюсь его идеей, чтобы ввести ее в более широкий контекст. "Философ", как назвал себя Пифагор, — это ведь не мудрец, а только любитель мудрости. Но кто же мудрец? — Орфей, Мусей, Гомер.

Феаген Регийский в VI в. до н. э. предпринимает первое аллегорическое толкование Гомера. Видимо, в VI в. начинается и в целом орфико-пифагорейская традиция толкования эпических псевдоэпиграфов Орфея и Мусея. Так называемый Дервенийский папирус — философский комментарий на орфическую теогонию. Раз эпический текст подлежит комментированию, то создание философского эпоса — это своего рода предлог для возникновения комментария, а значит — диспута в кругу учеников, а значит — диалога. Диалоги Платона — не комментарий. Они имитируют беседы с Сократом, и это, разумеется, совершенно особый жанр, новизна бьет в нем в глаза, "инновация", содержательная и формальная, созданная его гением, не могла спрятаться за жанровый образец, скажем, мимов Софрона. Платон — это инновация практически без ширмы, не считая ширмы Сократова образа.

Нечего говорить, что, комментируя древних философов, комментаторы высказывают новые философские идеи. Это кажется сегодня очевидным (см. выше), хотя целые столетия считалось, что философски комментарии к Аристотелю, например, вторичны и несамостоятельны и не могут сообщить ничего, кроме цитат из утраченных текстов. Комментаторы могут не хотеть высказывать новое. В знаменитом пассаже Симпликия о том, что надо писать так, чтобы ни в чем не перечить учителю, как если бы ты записался в его школу, а расхождения между Платоном и Аристотелем не подчеркивать, но, напротив, всеми способами отыскивать между ними гармонию, стремление к инновации не заметно (Simpl. Cat. 7.23-32). Но как достичь этой гармонии, если почитаемые авторитеты явно друг с другом несогласны? Надо придумать что-то новое, в чем эти противоречия исчезнут,

найти дух за буквой. Р. Сорабжи обращает внимание на то, что ограничивающее требование "гармонии", которое могло бы изничтожить всякое новшество, напротив, стимулирует философское воображение[62]. Несмотря на почтение к авторитету, друг с другом комментаторы резко спорят: Ямвлих резко не соглашается с Порфирием и Плотином, Дамаский — с Проклом, Симпликий порицает Филопона. Подчеркивая самостоятельность философского мышления комментаторов, Сорабжи называет их изобретателями многих идей, которые приписываются более поздним (XIII–XIV вв.) философам средневекового латиноязычного Запада, к примеру, идеи первоначального толчка, которую Томас Кун провозгласил революционным изобретением XIV в. и без которой не было бы научной революции. И я не скажу ничего нового, а просто укажу на общеизвестный факт, что неоплатоники, занимаясь комментированием и гармонизацией внутри платонизма и платонизма с аристотелизмом, создали нечто новое и неожиданным образом конгениальное враждебным им христианским богословам.

Итак, я хочу сказать, что в традиционной культуре комментарий, в том числе устный и импровизационный, к авторитетному и иногда малопонятному наследию, может оказываться механизмом не консервативным, а инновационным. Он порождает новые культурные формы, отнюдь не служебного характера, новые словесные жанры или даже виды искусства. Начало биографического романа усматривают в "Новой жизни" Данте. А ведь это комментарий автора к собственным стихам! Комментарий к традиционному жанру создает жанр нетрадиционный. Комментарий к традиционному жанру — это способ неосознанного преодоления традиции: построенный на уважении к авторитету, в результате он оказывается полигоном инноваций.

P.S.

Выше я упомянула о работе Джона Хендерсона, который уже довольно давно опубликовал пионерскую работу по сравнительной истории комментария (см. примеч. 30). Он сравнил складывание канона авторов под влиянием комментаторов, изучил, как комментаторская культура достигает своего апогея, посвятил одну главу

бессознательным установкам комментаторов (Commentarial Assumptions) и другую — сознательным стратегиям. Он завершил книгу описанием смерти и преображения комментаторского мировоззрения. Хендерсон считает, что христианский комментарий к Библии, комментарий к Гомеру, начиная с античности, и в меньшей степени к конфуцианскому канону постепенно привели к общим интеллектуальным сдвигам Нового времени, которые радикально переменили сами комментаторские традиции. А древние и поныне существующие традиции комментирования Корана и Веданты, меняясь во времени, за свои пределы не вышли. Отличную судьбу комментария в исламе и индуизме Хендерсон связывает с отторжением вплоть до XIX в. книжниками на Ближнем Востоке и в Индии печатной книги. Канон создается комментарием, канонический текст изучается поколением за поколением все глубже и глубже. При этом если канонические книги одного канона, не говоря уже о разных, чрезвычайно непохожи друг на друга, то комментарии, особенно по мере удаления во времени и по мере нарастания "слоев", обретают все больше сходств. Все комментаторские традиции в какой-то момент сталкиваются с той самой каноничностью, которая является для них отправной точкой. Суть канона в том, что входящие в него книги представляются всеобъемлющими, связными, последовательными, в них нет ничего лишнего и есть все необходимое. Во всяком случае, вопросы об их непротиворечивости и цельности, наличие глубокого смысла, подлинности или неподлинности не могут возникнуть или вытесняются. Комментарий начинает подрывать каноничность. И через интеллектуальные революции в комментарии, через подрыв канона обретается такой общий взгляд на канонические тексты, который может допустить в них ошибки, неясности и противоречия (например, в библейской критике).

Не буду продолжать изложение, обсуждать или критиковать книгу Хендерсона, в его труде обобщающих положений на одной странице больше, чем в ином конференциальном сборнике в целом. Книгу следовало бы перевести и следовало бы знать всем, кто взялся писать о комментарии, но ссылок на нее я встречала немного. Думаю, повертев в руках столь экзотическое издание (Гомер и Конфуций? с какой стати? они не встречались!), его предпочитают отложить.

1 Приношу свою благодарность А.И. Шмаиной-Великановой, с которой обсуждалась эта работа в процессе ее написания.

2 *Розина Р.И.* О комментарии // Проблемы структурной лингвистики: 1984. М., 1988. С. 259–267; *Орешников А.С.* Об универсальном комментарии // Проблемы структурной лингвистики: 1984. С. 268–271; *Шичалин Ю.А.* Возникновение европейской комментаторской традиции // Историко-филологический ежегодник – 89. М., 1989. С. 68–77; *Он же.* Комментарий к классическому произведению как вид учебного текста // Проблемы школьного учебника. М., 1990. Вып. 19. С. 72–91; *Гаспаров М.Л.* О переводимом, переводах и комментариях // Литературное обозрение. 1988. № 6. С. 45–48.

3 Комментарий: блеск и нищета жанра в современную эпоху (Стенограмма круглого стола в рамках XI Лотмановских чтений. Москва, РГГУ, 20 декабря 2003) // НЛО. 2004. № 66.

4 Текст и комментарий: круглый стол к 75-летию Вячеслава Всеволодовича Иванова / Рос. акад. наук, Науч. совет "История мировой культуры", МГУ им. М.В. Ломоносова, Ин-т мировой культуры; [отв. ред. В.Н. Топоров; сост. Д.В. Вальков, Т.В. Цивьян]. М., 2006.

5 Я приведу здесь программу этой последней конференции, поскольку, в отличие от первых двух, от нее не осталось ни отчетов, ни сборника трудов:

"Комментарий в культуре: история и современность", 11–12 апреля 2006 г.

И.М. Савельева. Вступительное слово.

Н.В. Брагинская. Еще раз о комментарии как механизме инновации.

О. Меерсон. Зачала псалмов в двух изводах, герменевтические истоки проблемы в Септуагинте и последствия для культурного сознания.

Т.Ю. Бородай. Позднеантичные и средневековые комментаторы Аристотеля (Симпликий и Фома Аквинский).

Л.В. Евдокимова. Комментарий и перевод. Несколько примеров из истории французской литературы XIV–XV вв.

И.А. Пильщиков. Проблемы современного академического комментария.

А.И. Сосланд. Эволюция глубинно-психологического и клинического комментария к тексту.

Традиции патристического комментария в Византии и в Греции эпохи турецкого владычества

П.Б. Михайлов. Роль библейского комментария в воспитании христианского юношества древности.

А.В. Марков. Истолкование античной пайдейи у греческих просветителей.

О.А. Родионов. Место комментария в просветительской деятельности Никодима Святогорца.

А.Ю. Виноградов. Комментарий на Песнь Песней Каллиста Ангеликуда.

Культура комментария в философии, богословии и литературе Европы от античности до начала Нового времени

Д.К. Маслов. Экзегетический метод. Толкования Бернарда Клервосского на Песнь Песней.

М.Л. Хорьков. Ян Ван Рюйсбрук: от библейского комментария к мистическому трактату.

В.В. Смирнова. Комментарий как механизм взаимодействия ученой и народной культур в средневековой латинской агиографии.

П.А. Серкова. Протестантская экзегеза в раннее Новое время: комментарий к Библии или Библия как комментарий?

В. Арсланов. Себастьян Франк как переводчик и комментатор античной литературы.

О.С. Воскобойников. Формы комментария в западноевропейской вероучительной литературе XIII в.

С.В. Месяц. Неоплатоническая экзегеза на примере мифа об Атлантиде.

М.А. Солопова. К проблеме трех средних книг Никомаховой и Евдемовой "Этик" Аристотеля.

С.А. Степанцов. Пс. 120 в экзегезе Аврелия Августина.

Комментирование в культурах Востока

Е. Молодов. Трапеза как попытка диалога: пути интерпретации библейских событий в раввинистической и христианской экзегезе.

А.Б. Сомов. Формирование образа Аарона-миротворца в библейской и раввинистической традициях.

В.Б. Виногродская. Комментарии в алхимической традиции "канонов киновари".

Комментаторские практики и самосознание культуры XX века. Круглый стол "Комментарий после интерпретации"

Е.Р. Меньшикова. Гротескное сознание как художественно затранскрибированный комментарий современности.

Д. Ольшанский. Воспоминание. Повторение. Комментарий (стратегии речи в психоанализе).

А.И. Пигалев. Интерпретация греческих текстов у М. Хайдеггера и Розенштока-Хюсси.

Т.Г. Щедрина. Герменевтический комментарий.

Выступления *В.Л. Махлина, К.Г. Исупова, Н.Г. Полтавцевой, П.В. Лещенко, Е.И. Воробьевой.*

6 В опубликованных материалах круглого стола это не так уж и заметно, тем более что в публикации приняли участие авторы, приславшие ответы на вопросы анкеты, которые в большинстве своем оставались в рамках представления о комментарии как словесном тексте.

7 Таков комментарий Б.М. Эйхенбаума к лирике Лермонтова, о котором говорит М.Л. Гаспаров как о не имевшем последователей, хотя, очевидно, последовал за Эйхенбаумом сам. Причем если комментарий Эйхенбаума превратился в статью ко всем стихотворениям книги, выстроенным им самим в некую логическую последовательность, то последний комментарий Гаспарова

к тому стихотворений Мандельштама устроен уже так, что соотношение текста и комментария перевернуто: первым читать надо комментарий, с заглядыванием по ходу чтения в текст стихотворений, а не наоборот. Если идти от стихотворения, то найти комментарий невозможно, зато читатель последовательно отсылается к различным стихам. Таким образом, вторичность или "паразитарность" комментария исчезла и вектор читательского движения повернут в противоположную традиционной сторону.

Между тем, чтобы этот комментарий утратил свою эксцентричность, достаточно представить его в электронном виде и сделать отсылки к стихам Мандельштама гиперссылками.

8 См.: *Лотман Ю.М.* Пушкин. СПб., 1995. С. 472–474.

9 *Гаспаров М.Л.* Ю.М. Лотман и проблема комментирования // НЛО. 2004. № 66. С. 70–74.

10 Там же. С. 70.

11 Жанр введения, isagoge, существовал в поздней античности; комментирование и толкование философских или медицинских текстов предварялось представлением автора, его сочинения и в целом предмета. Эти пролегомены строились по определенной "исагогической схеме", см.: *Plezia M.* De commentariis isagogicis. Krakow, 1949 и *Mansfeld J.* Prolegomena. Questions to be settled before the Study of an Autor, or a Text. Leyden, 1994 (Philosophia Antiqua, 61).

12 См. описание этих категорий в электронном корпусе текстов В.Я. Брюсова: www.vbryusov.ru

13 Этот комментарий издан недавно вместе с его "Антологией античной лирики в русских переводах" (М., 2004; 2006. Лирика Эллады. Кн. 1, 2; 2006. Лирика Рима).

14 См.: *Dorandi T.* Le style et le tablet. P., 2000. P. 27 f.

15 *Бахтин М.М.* Собр. соч.: В 7 т. М., 2003 Т. 1: Философская эстетика 1920-х годов.

16 Пояснения денежных единиц часто предлагают нам превосходные образцы абсурдистской литературы. Так, в русском комментарии к "Иудейским древностям" Иосифа Флавия денежные единицы переводятся во франки, а франки в рубли серебром и ассигнациями. Перевод Генкеля вышел в 1900 г. Можно предположить, что он позаимствовал представление о покупательной способности драхм и сикелей из некоего французского пособия Бог весть какого времени. Отсюда франки. Эти неизвестно какого времени франки Генкель неведомым нам образом приравнял к рублям серебром и ассигнациями своего времени, а нынешний издатель бестрепетно перепечатал бесценные эти сведения для читателя XXI в.

17 Я встречалась даже с выражением "импортный комментарий", т. е. практически целиком заимствованный из надежного "заграничного" источника.

18 Но поиск, к которому текст провоцирует комментатора, бывает очень неожиданным. Он, случается, озадачивает читателя древних схолий,

встречается он и в современности. Это принцип ассоциативного ряда, часто скрытый за предложениями читателю **сравнивать**, причем сравнивать с тем, что находится в другом месте (книге) и по непроясненному основанию: знаменитые комментаторские императивы "ср" и "см". Но через двести лет кто-то будет торжествовать, разгадав "компаративный" умысел комментатора XX в. Так и для нас непонятные ассоциации схолиастов оказываются, по крайней мере, любопытны. Например, в византийской рукописи классического автора к слову, начинающемуся на "игрек", на полях приводится еще несколько десятков слов тоже на "игрек". Зачем? А затем, что итацизм сделал орфографию слов на "игрек" весьма проблематичной, и переписчику, встретив такое слово, стоит припомнить, какие еще слова пишутся подобным образом.

19 Тенденциозность, или односторонность, может быть нисколько не идеологичной. Так, односторонним будет комментарий в адаптированной для изучения иностранного языка книжке. Автор "не это" собирался сообщить своим читателям. То же касается в какой-то мере любого комментария, который извлекает из текста специфическую информацию. Скажем, искусствовед комментирует описания античных живописных картин, не обращая никакого внимания на их литературные задачи, словно автор сочинял их, предвидя почти полную гибель античной станковой живописи и с целью дать потомкам о ней некоторое представление. Описание изображения персонифицированной реки Нил у Филострата Старшего интересует искусствоведа потому, что он может сравнить его с сохранившейся Ватиканской статуей и порассуждать об иконографии Нила и о различии скульптурной и живописной иконографической схемы. Собственная же цель автора описания — заведомо не эта — его вообще не волнует. Это отношение к тексту скорее как к *источнику*, а не как к *произведению*.

20 См., например, остроумную статью Стива Нимиса о функции ссылок на Виламовица фон Мёллендорфа в работах по классической филологии: *Nimis S.* Fussnoten: Das Fundament der Wissenschaft. Arethusa, 1984. N 17 (2). S. 105–134.

21 Classical Review. 2005. Vol. 55 (1). P. 169.

22 *Dickey E.* Ancient Greek Scholarship. A Guidet. o Finding, Reading, and Understanding Scolia, Commentaries, Lexica, and Grammatical Treatises, from Their Beginnings to the Byzantine Period. Oxford, 2007.

23 *Trojahn S.* Die auf Papyri erhaltenen Kommentare zur Alten Komödie. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Philologie. BzA 175. München; Leipzig, 2002.

24 Ed. H. Diels (Berlin).

25 *Sorabji R.* The Philosophy of the Commentators 200–600. A Sourcebook. L., 2004. Vol. 1–3.

26 По следам конференции 2002 г. в честь Ричарда Сорабжи составлен сборник, авторы которого занимаются философскими комментариями. И у них тоже есть новые идеи. Но еще нет того, кто смог бы так же выделить общее

в их понимании античного комментария; они занимаются комментариями, но не комментарием: Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries / Ed. P. Adamson, H. Baltussen and M.W.F. Stone. Institute of Classical Studies. School of Advanced Study, University of London, 2004. Vol. 1–2.

27 На круглом столе Лотмановских чтений о комментарии была достаточно ясно высказана претензия современных практиков комментария на более почетное место в культурной иерархии, нежели им отведено обществом: см. выше примеч. 3.

28 См. примеч. 42.

29 История сноски, например, написана принстонским историком образования и книжности Энтони Грефтоном: *Grafton A.* Footnotes. A curious History. Princeton, 1998. История касается только европейского материала, но и при этом является книгой вполне новаторской.

30 См., например, пионерскую в этом отношении работу, сравнивающую толкования Гомера и Конфуция: *Henderson J.* Scripture, Canon and Commentary: A Comparison of Confucius and Western Exegesis. Princeton, 1991.

31 Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung. Clavis Commentatoriorum Antiquitatis et Medii Aevi 2 / Ed. by W. Geerlings, Ch. Schulze. Leiden, 2002. P. viii, 371. Книга представляет собою второй том в серии *Clavis commentariorum antiquitatis et medii aevi* под общей редакцией Вильгельма Геерлингса. Серия предполагает включить *Clavis commentariorum veteris et novi testamenti* и корпус медицинских комментариев; первым томом была книга Сибиллы Им (Sybille Ihm) *Clavis commentariorum der antiken medizinischen Texte*.

32 *Wilhelm Geerlings*. Die lateinisch-patristischen Kommentare.

Hildegung Müller. Zur Struktur des patristischen Kommentars. Drei Beispiele aus Augustins *Enarrtiones in Psalmos*.

Karla Pollmann. Apocalypse now? Der Kommentar des Tyconius zur Johannesoffenbarung.

Wolfgang Luppe. Scholia, hypomnemata, und hypotheseis zu griechischen Dramen auf Papyri.

Otto Zwierlein. "Interpretation" in Antike und Mittelalter.

Ulrich Schindel. Wechselwirkungen zwischen Autoren-Kommentar und systematischen Lehrbuch.

Lucie Dolezalova. The *Cena Cypriani*, or the Game of Endless Possibilities.

Gilles Corival. Exégèse juive et exégèse chrétienne.

Dagmar Börner-Klein. Rabbinische Kommentare zu Genesis 6. 2-7.

Elisabeth Hollender. Hebräische Kommentare hebräischer liturgischen Poesie: eine Taxonomie der wichtigsten Kommentarelemente.

Ilsetraut Hadot. Der fortlaufende philosophischen Kommentar in der Antike.

Cristina D'Ancona Costa. Commenting on Aristotle: from the Late Antiquity to the Arabic Aristotelianism.

Gotthard Strohmaier. Galen als Hippokrateskommentator. Der griechische und arabische Befund.

Klaus-Dietrich Fischer. "Zu des Hippokrates reich gedeckter Tafel sind alle eingeladen" Bemerkungen zu den beiden vorsalernitanischen lataeinischen Aphorismenkommentaren.

Sybille Ihm. Untersuchungen zu einer Typologisierung medizinischer Kommentare.

Christian Schulze. Das Bild als Kommentar — Zur Problematik von Pflanzendarstellungen in spätantiken und mittelalterlichen Handschriften.

Наиболее общая работа О. Цвирлейна представляет собой републикацию (*Funke G., Riethmüller A., Zwierlein O.* Interpretation. Abh. Akad. Mainz 6. Stuttgart, 1998. P. 31–53), как и работа Ж. Дориваля. Два других автора были участниками международной конференции под Парижем, и французские варианты их статей были опубликованы в сборнике, который будет обсуждаться ниже.

33 Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Neue Beiträge zu seiner Eforschung / Ed. W. Geerlings, Ch. Schulze. Leiden, 2003. Bd. 2.

34 Mieczyslaw Mejor. Bryn Mawr Classical Review 2004.03.24 и Daniel Stökl Ben Ezra, Bryn Mawr Classical Review 2004.03.46.

35 Идеи, высказанные еще в начале 1960-х годов, получили известность скорее в 80-х, стали общим достоянием в 90-х, см., в частности: *Havelock E.A.* The muse learns to write: reflections on orality and literacy from antiquity to the present / E.A. Havelock. New Haven, 1986; *Item*. The literate revolution in Greece and its cultural consequences / E.A. Havelock. Princeton, 1982.

36 Правило не без исключений: философский комментарий не обязательно следует педагогической или информационной траектории.

37 Например, некоторые еврейские комментарии к литургической поэзии по сей день не опубликованы и существуют в рукописном виде. Статья Э. Холландер, посвященная этому виду комментария, рассматривает технику лингвистического и содержательного пояснения, а также интертекстуальные связи с библейской и раввинистической литературой. Редкость, о которой вспомнил автор из другого тома, посвященного классическому комментарию, — написанные на древнегреческом комментарии Адамания Корайса, который в начале XIX в. хотел вернуть грекам язык их былой свободы.

38 Commentaries. Kommentare. Aporemata. Kritische Studien zur Philologiegeschichte / Ed. G. Most. Göttingen, 1999. Bd. 4. Составитель и издатель ранее выпустил в этой серии сборники, посвященные изданию собраний фрагментов и изданию текстов как таковых, в этом томе ему принадлежит предисловие"Some Reflections on Commentaries".

Glenn W.Most. Preface.

A. Commentaries on Religious Texts.

Stefan M. Maul. Das Wort im Worte. Orthographie und Etymologie als hermeneutische Verfahren babylonischer Gelehrter.

Daniel Boyarin. The Bartered Word: Midrash and Symbolic Economy.

Cristoph Markschies. Origenes und die Kommentierung des paulinischen Römerbriefs — einige Bemerkungen zur Rezeption von antiken Kommentartechniken im Christentum des dritten Jahrhunderts und ihrer Vorgeschichte.
Rudolf G. Wagner. Exploring the Common Ground: Buddhist Commentaries on the Taoist Classic 'Laozi'.
Dale F. Eickelman. Islamic Religious Commentary and Lesson Circles: Is There a Copernican Revolution?

B. Commentaries on Scientific and Philosophical Texts.

Alexander Jones. Uses and Users of Astronomical Commentaries in Antiquity.
Ineke Sluiter. Commentaries and the Didactic Tradition.
John Dillon. A Case-Study in Commentary: the Neoplatonic Exegesis of the 'Prooimia' of Plato's Dialogues.
John T. Vallance. Galen, Proclus and the Non-submissive Commentary.

C. Commentaries on Paintings and Sculptures.

Katharina Krause. Kommentare zu Bildern. Die 'Conférences de l'Académie Royale de Peinture et de Sculpture' (1667).
Barbara Borg. Allegorie der Kunst — Kunst der Allegorie. Winckelmanns 'Kunstbeschreibungen' als archäologischer Kommentar.
Luca Giuliani: Winckelmanns Laokoon. Von der befristeten Eigenmächtigkeit des Kommentars.

D. Commentaries on Literary Texts.

Simon Goldhill. Wipe Your Glosses.
Don P. Flower. Criticism as Commentary and Commentary as Criticism in the Age of Electronic Media.
Hans Ulrich Gumbreht. Fill Up Your Margins!

39 Le Commentaire entre tradition et innovation. Actes du Colloque international de l'Institut des Traditions Textuelles (Paris Villejuif. 22—25 sept. 1999) / Publ. sous dir. M.-O. Goulet-Cazé, avec coll. édit. de T. Dorandi, R. Goulet [et al.]. P., 2000.

40 Fédération de recherche в CNRS, прикрепленный к Эколь Пратик дез От Этюд (V секция), и Université de Paris I и VII. le Centre d'études des religions du Livre [directeur: Ph. Hoffmann]; le Laboratoire de médiévistique occidentale de Paris [руководитель — J.-Ph. Genet]; le Centre d'histoire des Sciences et des Philosophies arabes et médiévales [руководитель — R. Rashed]; l'Unité propre de recherche: Histoire des doctrines de la fin de l'Antiquité et du Haut Moyen Âge — l'Année Philologique [руководитель — M. Narcy].

41 Le commentaire entre tradition et innovation. Actes du colloque international de l'institut des traditions textuelles (Paris et Villejuif, 22—25 septembre 1999) / Ed. M.-O. Goulet-Cazé. P., 2000; эта книга доступна не во всех крупных библиотеках Европы. Поэтому я не сочту лишним привести здесь по крайней мере ее оглавление:

Marie-Odile Goulet-Cazé. *Avant-propos*

I. LE SUPPORT MATÉRIEL DU COMMENTAIRE

A. Antiquité classique

Tiziano Dorandi. Le commentaire dans la tradition papyroiogique: quelques cas controversés.
Herwig Maehler. L'évolution matérielle de *l'hypomnèma* jusqu'à la basse époque.
Isabella Andorlini. Codici papiracei di medicina con scoli e commento.

B. Monde byzantin

Guglielmo Cavallo. Una mano e due pratiche. Scrittura del testo e scrittura del commento nel libro greco.
Marilena Maniaci. Stratégies de juxtaposition du texte et du commentaire dans quelques manuscrits d'Homère.
Laurence Vianès. Aspects de la mise en page dans les manuscrits de chaînes sur Èzéchiel.
J.-H. Sautel. Aspects de la mise en page des manuscrits grecs à chaînes exégétiques (Paris, BnF, Fonds Coislin).

C. Moyen Âge latin

Louis Holtz. Le rôle des commentaires d'auteurs classiques dans l'émergence d'une mise en page associant texte et commentaire (Moyen Âge occidental).
Luciana Devoti. Ipertestualità del commento e stratégie di copia: la glossa accursiana al *codex* di Giustiniano.
Paola Busonero. Un classico e il suo commento: Seneca tragico nel basso medioevo.
Simonetta Marchitelli. Da Trevet alla stampa: Le Tragédie di Seneca nei commenti tardomedievali.
Antonella Tomiello. Scrittura di testo e scrittura di glossa nella cosiddetta "*littera bononiensis*".
Caria Bozzolo. La diffusion des commentaires dans quelques aires européennes (à partir des manuscrits datés).

II. LES COMMENTAIRES BIBLIQUES

Gilles Dorival. Exégèse juive et exégèse chrétienne.
Lorenzo Perrone. Continuité et innovation dans les commentaires d'Origène.
Wilhelm Geerlings. Les commentaires patristiques latins.
Gilbert Dahan. Le commentaire médiéval de la Bible. Le passage au sens spirituel.

Table ronde sur les commentaires de Genèse-2,24

Présentation

Alain Le Boulluec. L'exégèse de Genèse 2,24 dans le christianisme antique (tradition grecque principalement).
Goulven Madec. "Deux en une seule chair". La lecture augustinienne de Genèse 2,24.
Jean-Christophe Attias. Exégèses rabbiniques de Genèse 2,24: entre commentaire et surcommentaire.
Charles Mopsik. "Ils seront une seule chair": Quelques interprétations des mystiques juifs médiévaux.

III. LES COMMENTAIRES SCIENTIFIQUES ET PHILOSOPHIQUES

Jacques Jouanna. La lecture du traité Hippocratique de la *Nature de l'homme* par Galien.
Richard Sorabji. Is the true self an individual in the Platonist tradition?
Concetta Luna. Syrianus dans la tradition exégétique de la *Métaphysique* d'Aristote, I: Syrianus entre Alexandre d'Aphrodise et Asclépius.
Cristina D'Ancona. Syrianus dans la tradition exégétique de la *Métaphysique* d'Aristote, II: Antécédents et postérité.
Luc Brisson. Le commentaire comme prière destinée à assurer le salut de l'âme. La place et le rôle des *Oracles Chaldaiques* dans le Commentaire; sur le *Timée* de Platon par Proclus.
Philippe Hoffmann. Les catégories aristotéliciennes ποτέ et ποῦ d'après le commentaire de Simplcius. Méthode d'exégèse et aspects doctrinaux.
Catherine Dalimier. Les enjeux de la reformulation syllogistique chez les commentateurs grecs du *De Caelo* d'Aristote.
Henri Hugonnard-Roche. La formulation logique de l'argumentation dans les commentaires d'Averroès au De *Caelo*.
Jean Jolivet. Le commentaire philosophique arabe.
Jean-Luc Solère. D'un commentaire l'autre: l'interaction entre philosophie et théologie au Moyen Âge, dans le problème de l'intensification des formes.
Michel Hulin. Le commentaire dans la littérature philosophique de l'Inde ancienne.

Table ronde sur les commentaires alchimiques

Présentation

Sylvain Matton. Le commentaire dans la littérature alchimique.
Cristina Viano. Quelques aspects, théoriques et méthodologiques des commentaires alchimiques gréco-alexandrins.
Antoine Calvet. Un commentaire alchimique du XIVe siècle: le *Tractatus parabolicus* du ps.-Arnaud de Villeneuve.
Didier Kahn. Les commentaires alchimiques de textes littéraires.
Jean-Marc Mandosiq. Commentaire alchimique et commentaire philosophique.

Table ronde sur les commentaires en histoire des sciences

Présentation

Régis Morelon. Les astronomes arabes ont-ils commenté Ptolémée?
Tony Lévy. Les commentaires médiévaux des *Éléments* d'Euclide: un genre?
Ahmad Hasnawi. Commentaire et démonstration. Brèves remarques sur la Physique du *Sifâ'* d'Avieenne.

42 The Classical Commentary. History, Practices, Theory. Mnemosyne Supplement 232 / R.K. Gibson, Ch.Sh. Kraus. Leiden, 2002.
Christina Shuttleworth Kraus. Introduction: Reading Commentaries / Commentaries as Reading.
Stephanie West. Starting from the *Telemachy*.
Irene J.F. de Jong. A Narratological Commentary on the *Odyssey*: Principles and Problems.

Susan Stephens. Commenting on Fragments.
Richard Hunter. The Sense of an Author Theocritus and [Theocritus].
Heinrich von Staden. "A Woman Does not Become Ambidextrous": Galen and the Culture Scientific Commentary.
Felix Budelman. Classical Commentary in Byzantium: John Tzetzes on Ancient Greek Literature.
Andrew Laird. Juan Louis de la Cerda and the Predicament of Commentary.
John Herderson. The Way We Were: R.G. Austin in *Caelianum*.
Albert Rijksbaron. The Xenophon Factory.
Rhiannon Ash. Between Scylla and Charybdis? Historiographical Commentaries on Latin Historians.
Christopher Rowe. Handling a Philosophical Text.
Andrew R.Dyck. Text and Commentary: The Example of Cicero's *Philosophica*.
Roy K.Gibson. 'Cf.e.g.': A Typology of 'Parallels' and the Role of Commentaries on Latin Poetry.
Willard McCarty. A Network with a Thousand Entrances: Commentary in an Electronic Age?
Elaine Fantham. Commenting on Commentaries: A Pragmatic Postscript.

43 Ancient Greek Novels: the Fragments. Introduction, Text, Translation and Commentary / Ed. by S. Stephens, J. Winkler. Princeton, 1995.

44 *Gumbrecht H.U*. Fill Up Your Margins! About Commentary and *Copia* // Commentaries. Kommentare. Aporemata. P. 443–453.

45 *Henderson J*. Oxford Reds: Classic commentaries on Latin Classics. L., 2006. Не путать с полным тезкой и автором новаторской книги о мировых традициях комментария, см. примеч. 30.

46 Les commentaries et la naissance de la critique littéraire. France / Italie (XIVe–XVIe siècles). Actes du Colloque International sur Commentaire. Paris, mai 1988. Textes réunis et présentés par G. Mathieu-Castellani et M. Plaisance. P., 1990.

47 On Renaissance Commentaries. Noctes Neolatinae. Neo-Latin Texts and Studies / Ed. by M. Pade. Hildesheim, 2005. Bd. 4.

48 Вообще в медицинских комментариях и античных, к Гиппократу, и средневековых переход в свободное изложение ("экспозицию") — это скорее норма, если автор — врач. У врача есть свой опыт наблюдения и свои соображения по поводу болезней и лечения, которые он не преминет сообщить.

49 *Брагинская Н.В*. Комментарий как механизм инновации // Текст и комментарий: круглый стол к 75-летию Вячеслава Всеволодовича Иванова. С. 133–143.

50 См. об этом: Aristotle transformed: the ancient commentators and their influence / Ed. R. Sorabji. L.; N.Y., 1990.

51 Китайский путешественник Ma Huan в 1416 г. говорит это в описании Явы, а Kung Chen (акме — 1430–1434) — в разделе "Яванское царство" в книге "Сообщение о чужих народах по ту сторону западного океана".

52 Впрочем, “Ши-дзин” — это стихотворный комментарий к прозаической гадательной книге “И-дзин” (пример подсказан А.И. Шмаиной-Великановой). Древняя гадательная книга обладает такой степенью неочевидности ее содержания, что обычное соотношение стиха и прозы нарушается. Возможны и другие случаи такого рода.

53 *Пиотровский Адр., Гвоздев А.* История европейского театра. М.; Л., 1931. С. 283.

54 Там же. С. 284. Надо, тем не менее, отдать должное Адриану Пиотровскому за то, что он увидел сходство римских пантомимов и восточных театральных систем, хотя отнес это на счет цеховой дифференциации ремесленников-виртуозов.

55 Ср. Luc. De salt.62: “миму свойственно показывать то, что поют, движениями”; Athen. I,21 f: “Тлесий или Телест, обучавший пляскам, создал много жестов, искусно изображая то, что читали (т. е. декламировали)”.

56 Царек с Понта просил у Нерона в подарок пантомима, чтобы тот служил ему толмачом (Luc. De salt.64).

57 См. тезисное изложение своего рода “теории” архаического театра в моей заметке “Демонстрация изображений — архаический тип представления. К постановке проблемы // Изобразительное искусство и театр: тема, образ, метод: Сб. статей / Гос. Эрмитаж; под. ред. А.В. Камчатовой. СПб., 2006. С. 3—10.

58 У повествования есть происхождение, способ его порождения и конструирования. О не “естественном”, а культурном характере нарратива говорит хотя бы большой, но не безграничный, тезаурус сюжетных схем, разнообразно аранжируемых в древних литературах.

59 См. выше примеч. 38.

60 См. мою статью: “Иосиф и Асенет”: “мидраш” до мидраша и “роман” до романа / Н.В. Брагинская // Вестник древней истории. 2005. № 3. С. 73—96; 2007. № 1. С. 32—75.

61 *Шичалин Ю.А.* Возникновение европейской комментаторской традиции. С. 68—77; *Он же.* Комментарий к классическому произведению как вид учебного текста. С. 72—91.

62 *Sorabji R.* The Philosophy of the Commentators 200—600. P. 43.

В.Б. Виноградская

САМОСОЗНАНИЕ ТРАДИЦИИ

Комментарии в традиции канонов киновари от Вэй Бо-Яна до Лю И-Мина (II—XIX вв.)

ДАОССКАЯ АЛХИМИЯ СТРЕМИТСЯ к обретению телесного бессмертия при помощи эликсира из киновари (*дань*), поэтому она называется “Дао киновари” (*дань Дао*), а соответствующая текстовая традиция — “канонами киновари” (*дань цзин*) или “книгами киновари” (*дань шу*). Символизм киновари состоит в том, что при ее нагревании выделяются ртуть и сера, которые в дальнейшем должны вновь соединиться. Красное (сера) и белое (ртуть) сливаются в бессмертный зародыш, как эмбрион образуется из спермы отца и менструальной крови матери. В Китае алхимия входит в число психофизических практик “пестования жизни” (*ян шэн*), к которым также относятся различные виды работы с энергией *ци* и сексуальные практики. Вместе они образуют одно из ведущих направлений развитого даосизма. Описание алхимической традиции, исследований, ей посвященных, а также подробный разбор мировоззренческой базы представлен в очерке Е.А. Торчинова “Религиозная доктрина даосизма: учение о бессмертии и путях его обретения” (Чжан Бо-Дуань. “Главы о прозрении истины”. СПб., 1994). Поэтому далее затрагиваются только аспекты, непосредственно касающиеся более узкой “текстовой” темы. Кроме того, дается самый общий очерк традиции без обращения ко многим важным произведениям, как, например, *Бао Пу-цзы* или трудам легендарного Лю Дун-Биня.

Даосская алхимия никогда не являлась магистральным направлением для китайской культуры, в которой на протяжении двух тысячелетий нашей эры главенствовало конфуцианство. Даже внутри даосизма, за исключением отдельных периодов, она не выходит на первый план. Тем не менее главные тексты традиции

оставались всегда высоко востребованными. Мимо них нельзя пройти ни при описании общих культурных тенденций, ни при изучении конфуцианской традиции. Сам по себе даосизм, и в частности Дао киновари, не может представлять китайскую культуру, но служит великолепным примером стратегии, используемой культурой для организации пространства текстов вне зависимости от их содержательного наполнения. Поэтому традиция канонов киновари, сохраняя своеобразие, несет все признаки, характерные для текстов в развитой культуре традиционного типа, ориентированной на канон. Комментарии здесь занимаются тем же, что и всегда в Китае — протягивают нити между дискурсами прошлого и настоящего, обнажая для наблюдателя неизбежное смещение ценностей при неизменности канонического состава традиции.

Традиция канонов киновари возводится к трактату *Цаньтун ци* или в полном виде — *Чжоу и цаньтун ци*, который почтительно величают "Правителем киноварных канонов". В этом произведении принципы Дао киновари излагаются при помощи триграмм и гексаграмм "Книги Перемен" (*И цзин*), также известной как "Чжоуские Перемены" (*Чжоу И*). *Цаньтун ци* можно перевести на русский язык как "Объединение триады", "Единение триады", "Тройственное Единство" или "Роды единения тройки" и т. д., а в полном виде, например, «Тройственное Единство по "Чжоуским Переменам"». В дальнейшем используется китайская транскрипция *Цаньтун ци*.

Переоценить это произведение трудно. Кроме того, что этот трактат одинаково признавался многочисленными направлениями в практиках киновари (*дань гун*), объединенных лишь общей целью и языком, но с очень различными конкретными рекомендациями, он оказал значительное влияние не только на даосизм в целом, но и на методологию ряда форм традиционной науки. На сегодняшний день известно порядка сорока традиционных комментариев, среди которых также представлены конфуцианские, в том числе и столпа китайского комментария — неоконфуцианца Чжу Си.

С высоты императорского "Краткого полного каталога книг по четырем разделам" (*Сы ку цюаньшу цзяньмин мулу*, конец

XVIII в.) место трактата *Цаньтун ци* в традиционной китайской культуре выглядит следующим образом. Произведение помещается в раздел "Мудрецы" (*цзы*), третий по значению после "Канонов", в 14-м подразделе "Даосские школы" (*даоцзя*), где приводится сразу с комментарием в популярном жанре "истинные значения" (*чжэн и*):

«Написано ханьским Вэй Бо-Яном (II в.), а "Всеобъемлющие истинные значения" (*тун чжэн и*) — это комментарий Пэн Сяо из позднего Шу (*X в.*)... Бо-Ян написал всего 3 тома: *Цаньтун ци*, "Пять Движений" (*У син*) и "Роды образов" (*Сян лэй*). По теории подобно "Чжоуским Переменам", но в действительности образы уровней заимствуются для обсуждения значения из создания киновари. Ученые *жу* (*т. е. конфуцианцы*) не знали о деле божественной киновари и по большей части писали к нему комментарии по *инь-ян*, совершенно утрачивая его суть.

В канонах киновари этот считается самым древним. Книга Сяо написана в конце династии Тан, и из комментирующих *Цаньтун ци* считается самой древней...»

В целом же приговор ортодоксии строг: из "Наводящих смуту среди канонов совершенномудрых — это книга и начало, и конец всему". В частности из-за использования методологии Перемен, поскольку "Книга Перемен" является конфуцианским каноном. В результате ранние библиографии обычно помещали *Цаньтун ци* в подраздел ицзинистики, буквально "учения о Переменах" (*И сюэ*) или даже в подраздел натурфилософии "Пять Движений" (*У син*, династия Тан). Лишь Гэ Хун (III—IV вв.) правильно понимал суть этой книги, отмечает каталог. Так на то он и Гэ Хун — почитаемый мастер одной из линий алхимии и не последний историограф (а это конфуцианское поле деятельности) своего времени в одном лице, который на века сформулировал: "Даосизм — это корень конфуцианства, а конфуцианство — это вершина даосизма".

"Сейчас относим к школе Дао. Пусть киноварные каноны исходят из киноварных канонов, а числа Перемен — из чисел Перемен. Не следует учением магов *фанши* наводить смуту в великих заветах Фу Си, Вэнь-вана, Чжоу-гуна и Конфуция".

Трактат из более чем шести тысяч иероглифов делится на три части — верхняя, средняя и нижняя главы (*пянь*) и 85 разделов (*чжан*), написан 4—5-сложными рифмованными фразами с прозаическими вставками, а также с отдельными вставными стихами в стиле "чуские строфы". Деление на три части является значимым, так как книга призвана объединить 1) знаки *гуа*, взятые из "Канона Перемен", с 2) питанием природы по Хуан-ди и Лао-цзы и с 3) выплавлением киновари в духе магов *фанши*. Дун Дэ-Нин (династия Цин) писал об этих трех Путях как о "больших переменах" (*да и*), "внутреннем питании" (*нэй ян*) и "огне печи" (*лу хо*). По его наблюдениям, в *Цаньтун ци* "в первой главе о переменах говорится много, меньше о внутреннем питании и еще меньше — об огне печи. В средней главе больше внимания уделяется внутреннему питанию, меньше — переменам и еще меньше — печи, но в третей главе, наоборот, огонь печи выходит на первое место, питание сдвигается на второе, а перемены — на третье". И лишь вместе эти три Пути позволяют, "изменив тело, стать бессмертным" (*бянь син эр сянь*). Остальные современные практики, такие как поклонение духам, моления о благополучии или сексуальные практики, подвергаются критике как "боковые" приделы. Возможно, именно принципиальная разноплановость произведения позволила книге удачно вписаться во все последующие виражи традиции и, "наводя смуту среди канонов", неизменно оставаться в центре внимания. Ведь оно так и не пополнило длинные списки утраченных книг, а это значит, что *Цаньтун ци* переписывали в достаточных количествах, хотя этот труд вряд ли оплачивался государством.

Традиционно (но, как всегда, не единогласно) авторство *Цаньтун ци* приписывается Вэй Бо-Яну (ок. 100—170). В "Повествованиях о божествах и бессмертных" (*Шэньсянь чжуань*) Гэ Хун сообщает: «Вэй Бо-Ян — человек из У, высокого происхождения, по природе любил искусства Дао, не хотел служить чиновником, жил отшельником и питал природу, из современников никто не знал, откуда он такой... Его учение, похоже, будто толкует и разъясняет "Чжоуские Перемены", но на самом деле просто заимствует образы уровней (*яо сян*) для обсуждения и создания значений киновари». Пэн Сяо же вслед за "Жизнеописанием божеств и бессмертных" пишет, что Вэй Бо-Ян «неизвестно от какого учителя обрел "Канон Дракона и Тигра в древних письменах" (*Гувэнь лунху цзин*, легендарное произведение, не дошедшее до наших дней) и полностью постиг волшебную суть, затем связал с "Чжоускими Переменами" и сочинил три главы, составляющие *Цаньтун ци*». Линий последующей передачи называется несколько разными авторами, но в целом большинство сходятся к версии авторства Вэй Бо-Яна.

Трактат написан в стиле, близком к так называемым апокрифам *вэй*, специфической разновидности комментаторских текстов. *Вэй* буквально переводится как "нить-уток", а каноны *цзин* — как "нить-основа" тканного полотна. Произведения, составившие в Китае конфуцианский канон "Пятиканоние", отличаются чрезвычайным разнообразием (народная и придворная поэзия, речи правителей, гадательный трактат "Перемены", описания ритуалов, летопись). Апокрифы же занимались разработкой содержательного материала канонов в гадательном ключе. На рубеже нашей эры при династии Хань они пользовались широкой популярностью в конфуцианской традиции и играли очень важную роль, в том числе в политике — в календарных вычислениях и при выборе наследников для трона. Весь канон в то время был продублирован несколькими апокрифами на каждое произведение. Потом гадательные практики либо видоизменились, либо функционально отошли на второй план. Апокрифы перестали активно воспроизводиться и в результате дошли до нас в лучшем случае в виде поздних компиляций, за исключением нескольких, посвященных "канону Перемен". По форме и содержанию апокрифы *вэй* — это один из типов относительно самостоятельного комментария. Он "позволяет" отойти от основного текста очень далеко в содержательном плане, но в рамках традиции крепко сцеплен с ним, "заимствуя" у него, таким образом, авторитетность.

Хотя *Цаньтун ци* открыто к *вэй* не причисляется, но множество косвенных признаков указывают по крайней мере на общее с апокрифами смысловое поле. На поверхности лежит трехиероглифическое название с труднопереводимым слогом *ци* на конце, что может означать как один из видов договора (в данном слу-

чае между Небом и Землей), так и предмет, дарующий особые полномочия или способности (в данном случае взаимодействовать с Небом). Далее, в самом тексте, попадаются словесные штампы, характерные именно для апокрифов *вэй*. В 11-м чжане упомянут Конфуций и содержится аллюзия на начало "Канона Перемен", что также соответствует скорее текстам группы *вэй*, чем алхимическим трактатам. Логика изложения в *Цаньтун ци* перекликается со знаменитым апокрифом к "Книге Перемен" "Меры постижения Цянь" (*Цянь цзо ду*), хотя эксплицитной связи не прослеживается. Кроме того, в финальном чжане используется игра слов — иероглифы можно переставить, что дает — "сочинено Вэй Бо-Яном". Подобные криптограммы были популярны просто как времяпровождение в образованной среде, но также и как практика гадания, задокументированная в *вэй*. В случае если *Цаньтун ци* действительно создавалось как *вэй*, он может рассматриваться как интересный случай перехода комментария в самостоятельное каноническое произведение с полной утратой статуса комментария.

Отсылки к знаковой системе "Перемен" и последовательно метафорический способ изложения превратили изначально непростой процесс техники выплавления киновари и искусство внутреннего питания в интригующую тайну. Чжу Си о *Цаньтун ци* писал: "Все слова и рифмы древние — сокровенно изысканы и трудны для постижения". А уж Чжу Си образным рядом "Канона Перемен" владел в совершенстве и не боялся вообще никаких текстов. Насколько методология ицзинистики могла осложнить изложение предмета, можно судить по комментарию Пэн Сяо (X в.), после которого популярность почти незаметного до V—IX вв. текста начала расти беспрецедентно:

Вэй Бо-Ян "говорил, что описывает вместе совершенствование киновари и процессы созидания-преобразования Неба и Земли, посему опирается на образы Перемен для рассуждения об этом, нигде не обходясь без заимствования принципа господин-слуга для выявления внутреннего и внешнего (1); описывает их знаки Ли и Кань, напрямую указывая на свинец и ртуть (2); расставляет в ряд посредством знаков Цянь Кунь, устанавливая треножник и сосуды (3); проясняет их как отца-мать, связывая

так начало и конец (4); соединяет как мужа и жену, схватывая их соединения-связи (5); уподобляет мужчине и женщине, проявляя так порождение (6); анализирует посредством инь-ян, руководя их возвращением (7)".

Этот образный ряд всего охватывает 11 позиций и переходит в следующий ряд-слой символических связей. Образы "Перемен" в свою очередь используются в нескольких смысловых рядах. Чжу Си в своем комментарии выделяет четыре: 1) основные симметричные *гуа* Цянь, Кунь, Ли и Кань как основной символический ряд; 2) остальные 60 знаков *гуа* используются для описания последовательности и стадий практики в применении ко дню; 3) ряд *на цзя* из шести *гуа* используется в применении к месяцу; 3) ряд *пи гуа* из 12 членов применялся в сочетании с рядом *на цзя* для более развернутого описания месяца и проекции на год. Т. е. каждый раз читатель должен произвести решение, в каком качестве используется данная триграмма или гексаграмма. И однако подобный символизм, в котором один и тот же знак может указывать на явления разного порядка в зависимости от ряда, к которому он относится в описании на данный момент по замыслу автора, является лишь одним из факторов, вносящим свой вклад в создание ауры эзотеричности, радикально отличающей каноны киновари от конфуцианских "Пяти канонов". Многомерный символизм типичен для ицзинистики в целом, а вот принципиальная герметичность уникальна для канонов киновари. Мудрость совершенномудрых может быть недоступна исключительно по причине ее глубины и всеохватности, она недоступна, потому что мы еще не доросли до нее. Но она не скрывается намеренно, а наоборот, всячески доносится до неофита и в тексте, и в комментариях. В канонах киновари настрой прямо противоположен — на отсев неподготовленных. И хотя здесь текстовая традиция формируется гораздо позже и поэтому практически не должно возникать лексических проблем и комментарий требуется в гораздо меньшей степени, зато постоянно используется криптоязык и характерное для герметичных текстов стихотворное изложение.

Самый известный ранний из сохранившихся комментариев в традиции киноварных канонов принадлежит уже упоминавшему-

ся Пэн Сяо (?–955). Хотя существуют и более ранние комментарии, например "О киновари правильного *ян*" неизвестного автора конца VII в. Однако имеющим значение и вошедшим в анналы оказывается именно комментарий Пэн Сяо. Здесь всплывает еще одна очень важная функция комментария, до некоторой степени специфичная именно для китайской традиции. Комментарий часто в ней выступает в роли кодификатора основного текста (поскольку обычно существует несколько версий текста, с внутренней структурой (чжаны), с которой комментаторы традиционно обращаются довольно свободно). То есть при всем пиететете перед основным текстом к нему до полной и окончательной кодификации всегда относятся как к версии. В целом Пэн Сяо произвел значительные перекомпоновки в тексте, что видно по сравнению с двумя другими дошедшими до нас версиями периода династии Тан: 1) разделение на чжаны; 2) некоторые перестановки иероглифов и отдельных фраз; 3) замена отдельных иероглифов (в большом количестве). Масштабы истинного вмешательства в текст трудно (и, скорее всего, невозможно) оценить, но это довольно типичная картина для всех ранних канонов в китайской культуре. Задним числом наведению порядка способствовала высокая филологическая культура и серьезная комментаторская традиция. Любые версии текстов, в том числе уже кодифицированные, оставались открытыми критике при условии весомой аргументации. Так, в 1208 г. астроном Бао Хуан-Чжи в целом высоко оценивает версию Пэн Сяо, но замечает, что она не свободна от ошибок, и предлагает собственную, на основе еще нескольких не дошедших до нас версий. Он свел различные варианты в собственном комментарии "Деление на чжаны и всеобъемлющие правильные значения" (*Фэньчжан тун чжэнъи*). Именно эта версия текста *Цаньтун ци*, в конце концов, возобладала в истории.

Установление кодифицированной версии текста через комментарии можно условно считать первым этапом становления традиции. Теперь можно с полным основанием рассуждать о всем понятийном комплексе составляющих: 1. *Традиция*; 2. *Каноны*; 3. *Самостоятельные тексты неканонического статуса*; 4. *Комментарии*. Все до этого разрозненные школы, секты

и направления с разбросом собственных произведений обретают посредством традиции общий фокус в прошлом, даже если их линии передачи никогда не восходили к Вэй Бо-Яну, а также общую иерархию ценностей и метасюжет, который в Дао киновари разворачивается по линии переключения внимания с "внешнего" на "внутреннее", с "химической" алхимии веществ на процессы в теле адепта без участия каких-либо веществ.

О самом Вэй Бо-Яне, который принял "великое Дао золотой киновари" у Инь Чан-Шэна, рассказывают, что он удалился в горы с тремя учениками для создания эликсира. Понимая, что не все ученики были искренни в своем стремлении к Дао, он сначала дал выпить снадобье своему белому псу. И когда тот упал замертво, принял эликсир сам с тем же результатом. Один из учеников, по имени Юй, сказал: "Мой учитель — не обычный человек и поступил так намеренно". Поэтому он принял снадобье и также умер. А остальные ученики не решились принять смерть. Когда они ушли, Вэй Бо-Ян сразу же поднялся и влил свой эликсир и в ученика, и в собаку, которые воскресли и стали бессмертными. Позже он с местными поселянами, собиравшими хворост, передал послание покинувшим его ученикам.

Легенда звучит абсолютно в духе внешней киновари. Но самого термина "внешняя киноварь" — *вай дань* в те времена еще не было, а различие внутреннего и внешнего в аспекте алхимии не обсуждалось, так как обсуждать, казалось, нечего. Но ближе к VII в. алхимия начинает осознавать себя как внешняя, работающая именно (хотя и не только) с веществами, и становится очевидно, что Дао киновари развивается именно как "внешняя" практика, по контрасту с медитативными практиками набирающего силу буддизма и самого даосизма. Тогда и появляются первые редкие упоминания "внутренней киновари". Первая волна комментариев на *Цаньтун ци* династии Тан уже ясно обозначает себя как внешняя. Кульминация внешней алхимии приходится на VIII в. Не исключено, что и западное слово "алхимия" восходит к тем дальним временам и нравам. По крайней мере первая половина династии Тан характеризовалась чрезвычайной открытостью китайского государства и максимальными контактами с арабским миром. Поэтому средневеко-

вое слово *alchymia* может возводиться к термину *цзинь е* или "золотая жидкость", с добавлением арабского префикса *al-*.

Торжество внешней алхимии было полным. Давались подробнейшие объяснения получения эликсира через очищение киновари. Один из самых популярных сборников рецептов принадлежит Сунь Сы-Мо, даосу и знаменитому медику, многие лекарственные препараты которого широко используются до наших дней. Члены императорской фамилии, считавшие своим предком Лао-цзы, проводили широкомасштабные эксперименты со снадобьями, в том числе со случаями отравления. Но вряд ли последние могли сами по себе заставить отказаться от приема эликсира. Так же как и набирающий силу буддизм или развитие медитативных практик в самом даосизме по отдельности бы не вызвали крутого поворота и быстрого перехода от внешней алхимии к внутренней. К XIII в. серьезных внешних алхимиков не осталось, а ранние сочинения по внешней алхимии научились интерпретировать в духе внутренней. Кроме того, в число канонов киновари стали включать произведения, ранее никак с ними не ассоциировавшиеся. Комментарий Ся Юань-Дина (династия Сун) уверенно переводит древний знаменитый трактат *Иньфу цзин* в область киноварных канонов. Та же судьба постигает популярное пособие по медитации "Канон Желтого двора" (*Хуантин цзин*), которое сначала стало регулярно цитироваться в чисто алхимических текстах, а затем и называться адептами среди канонов киновари. В это же время оформляется система школ киновари по странам света, которые различались главным образом: 1) трактовкой понятий "природы" *син* и "судьбы-жизненности" *мин*, важных не только для внутренней киновари, но для китайского мировоззрения в целом, 2) конкретными практиками и 3) харизматическими фигурами основателей.

Но с точки зрения оформления традиции самым сильным маркером перехода от внешней алхимии к внутренней следует считать появление "Глав о прозрении истины" (*Учжэнь пянь*) Чжан Бо-Дуаня. Только про этот текст пишут: «В книгах-канонах киновари предком считается *Цаньтун ци*, и лишь "Главы о прозрении истины" дополняют господина Вэя» ("Сборник стечения в сердце" *Хуйсинь цзи*). Т. е. только это произведение

сравнимо по статусу с *Цаньтун ци*, и все направления внутри Дао киновари так или иначе опираются на эти два трактата. Чжан Бо-Дуань (987–1082) или Чжан Цзы-Ян считается основателем южной школы киноварных практик и, кроме этого произведения, известен также трактатом "Четыреста иероглифов золотой киновари". Чжан Бо-Дуань формально продолжает традицию Вэй Бо-Яна. Он также пользуется образами и терминами "Канона Перемен" и оперирует длинными смысловыми рядами, организуя метафорическое изложение. Но если в начале нашей эры Вэй Бо-Ян естественным образом мыслил категориями натурфилософии и вещной реальности мира, Чжан Бо-Дуань также естественно для своего времени при полной неизменности терминологии оперирует космологическими понятиями и внутренними психическими процессами.

Комментариев на этом этапе появляется все больше и к первому, и ко второму автору, но теперь в них преобладает либо подход с позиций внутренней киновари, либо космологический, либо их сочетание в любых причудливых вариациях. Космологичность тогдашнего мировоззрения нашла наиболее яркое выражение в комментариях неоконфуцианца Чжу Си (1130–1200) "Исследование расхождений *Чжоу и цаньтун ци*". Чжу Си, кроме того, привнес традиционную дотошность конфуцианцев в отношении "буквы". Плачевное состояние текста с точки зрения комментатора побудило его прибегнуть к методу, который позже станет доминирующим в каноноведении, — *као и*, комплексный критический разбор сомнительных мест на фоне разных текстов. Вывод комментатора: "Текст *Цаньтун ци* замечателен, написан талантливым автором времен династии Поздняя Хань. Словарь основан на древних произведениях, но, будучи выше понимания современных людей, он интерпретируется самым абсурдным образом". Даосы позже учитывали филологические выводы и разбивку на чжану, предложенные Чжу Си, но в целом к его последовательно космологической интерпретации отнеслись очень скептически, подчеркивая, что речи могут разниться сколько угодно, а суть остается единой, что ценна изустная передача от учителя и без истинного учителя очень трудно проникнуть в суть вещей. В любом случае с этого времени начинает набирать силу

тенденция восприятия алхимии как чисто психофизиологического процесса, причем не привязанного не только к веществам, но даже и к космологическим и календарным реалиям. Для Лю И-Мина в XIX в. и девять месяцев — это не конкретный срок, и дева не имеет отношения к сексу, и, конечно же, свинец и ртуть — к веществам. Даже знаки *гуа* для него условности, необходимые для описания, но не имеющие под собой никакой определенной реальности. Поэтому он с легкостью обращается к любым доступным понятийным полям. При разъяснении терминологии, например таких понятий, как "снадобье" (*яоу*), "треножник и сосуд" (*дин ци*), "периоды огня" (*хо хоу*) , а также при изложении своего взгляда на вещи он пользуется терминологией и цитатами как конфуцианскими, так и буддийскими. Так, одни из важнейших терминов алхимии *син* и *мин* он разъясняет совершенно в духе Чжу Си. А разделение на тело *шэнь* и сердце-сознание *синь* окрашено у Лю И-Мина в буддийские тона.

Лю И-Мин (1734—1821) — мастер в 11-м поколении секты Драконовых Врат (*лунмэнь пай*) традиции Полной истинности (*Цюань чжэнь Дао*). Получил традиционное конфуцианское образование и вряд ли обратился к даосизму, если бы не три тяжелые болезни в юности. В 17 лет он был на волосок от смерти и выкарабкался только благодаря снадобью, полученному от лекаря-даоса. С 19 лет он много ездил к разным даосским наставникам и в 22 года нашел своего мастера, Кань Гу из Юйлиня. Уже будучи даосом и странствуя по всей стране, Лю И-Мин продолжал изучить книги всех трех учений, а затем осел отшельником в Ганьсу, так и не перестав быть заядлым книжником. Он активно развивал теорию внутренней алхимии и даже нашел в этой области несколько новых ходов мысли. Например, в отношении вечного вопроса алхимии о природе *син* и судьбе *мин* он, как и положено представителю школы Драконовых Врат, ратовал за интегрированную культивацию духовной природы *син* и физического тела *мин*, но при этом выделял высшую, среднюю и низшую подготовленность ученика, а также внутреннюю, соответствующую *син*, и внешнюю, соответствующую *мин*, киноварь, из чего следовал причудливый паттерн дифференцированных стратегий на разных этапах и направлениях работы. Но не

эти теоретические разработки делают Лю И-Мина одним из столпов традиции канонов киновари.

Традиция нуждается в своих родоначальниках и продолжателях, но, по крайней мере, в Китае она также невозможна без своих хранителей. Это не просто комментаторы отдельных текстов, как, например, многие комментаторы Вэй Бо-Яна и Чжан Бо-Дуаня. Это комментаторы другого типа, ретроспективно создающие и цементирующие традицию. В конфуцианстве в этой функции выступил великий Чжу Си, в даосской алхимии подобную роль сыграл Лю И-Мин.

Наследие Лю И-Мина обширно, но, как и Чжу Си, трудился он в основном в жанре комментария. Так, его перу принадлежит важный для секты Драконовых Врат сборник "12 видов книг по Дао" (*Дао шу шиэр чжун*). Первоначально этот сборник включал 12 произведений, позже их количество увеличилось до 17-ти, а цифра 12 в названии так и осталась. Из 25 трудов Лю И-Мина лишь восемь остались за рамками этого сборника. "Книги по Дао" состоят из двух частей: 1) комментарии в количестве отдельных девяти работ и 2) сочинения, включающие восемь трактатов. В первом разделе используется хронологический порядок организации произведений, на которые даются комментарии. В результате образуется как бы слепок алхимической традиции глазами комментатора.

Итак, на первом месте — "Перемены". Лю И-Мин считал, что "Перемены" возвращают к корням и в общем являются учением, в котором при помощи исчерпания принципов полностью освещаются природа *син* и судьба *мин*. Он утверждал, что "это — книга не гадателей и шаманов, а исчерпание принципов…", что "Дао киновари — это и есть Дао Перемен; Дао совершенномудрых — это и есть Дао бессмертных". "Все тысячи папок и десятки тысяч томов книги канонов киновари в общем не выходят за пределы принципов Перемен". На втором и четвертом местах в списке Лю И-Мина стоят изначально неалхимические, но оказавшиеся необходимыми алхимии тексты — *Иньфу цзин* и *Хуантин цзин*. Далее, конечно, *Цаньтун ци*. Затем два комментария на легендарного Люй Дун-Биня, два — на Чжан Бо-Дуаня и последний комментарий — на автора династии Мин, Чжан Сань-Фэна.

Сила людей, подобных Лю И-Мину, не только и не столько в том, чтобы осуществить сквозное комментирование текстов традиции, но в том, чтобы быть достаточно убедительными в своем видении традиции. Именно благодаря им традиция в ретроспективе кажется столь четко и ясно очерченной, несмотря на неоднократные перетасовки и неизбежные смешения дискурса.

Описанные процессы канонизации, переосмысления, дополнения и фиксации системы канонов и традиции в целом не уникальны для алхимии. Они находятся в явной параллели с конфуцианской традицией:

	Конфуцианство	Даосская алхимия
ФОКУС 1	"Пять канонов" (старые каноны)	"*Цаньтун ци*"
ФОКУС 2	"Четырехкнижие" (новые каноны)	"Главы о прозрении истины"
ФИКСАЦИЯ	Комментарии Чжу Си	Комментарии Лю И-Мина

Модель традиции, включающей два типа канонов, соответствующих разным временным периодам (дискурсам), и комментарии, задающие перспективу их восприятия, оказывается типичной и многократно воспроизводимой в разных областях китайской культуры.

А.И. Шмаина-Великанова

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ РАВВИНИСТИЧЕСКОГО КОММЕНТАРИЯ: ОПЫТ ПРОЧТЕНИЯ "ПЕСНИ ПЕСНЕЙ"

ОСНОВНАЯ ЗАДАЧА ДАННОГО сообщения заключается в том, чтобы продемонстрировать на материале, может быть, не самом общеизвестном, как работает закон, сформулированный Н.В. Брагинской: в традиционной культуре комментарий почти исключительный инструмент инноваций[1].

Раввинистическая традиция до такой степени вся, во всех своих аспектах связана с комментарием, что начать это описание можно с любого места и непонятно, где остановиться. Поэтому я скажу несколько вводных слов о самых заметных отличиях раввинистического комментария от общепринятого европейского и перейду непосредственно к особенностям рефлексии мистической традиции по поводу комментария на Песнь Песней, который также породил нечто совершенно новое: универсальный способ мистического богообщения.

Из тех немногих обобщений, которые можно сделать по поводу существующих в европейской науке комментариев, одно представляет собой несомненно общее место: комментарий — служебный жанр. В европейской культуре комментирование как форма интеллектуальной деятельности может иметь разный статус, но нигде не занимает центрального места. В то же время для раввинистической традиции комментарий — не просто даже центральный жанр, он, в некотором смысле, единственный, и всякий другой вид культурного творчества должен, чтобы иметь право на существование, вывести себя из комментария или стилизоваться под него. Как крайний пример можно вспомнить жанр хасидского рассказа (вообще говоря, я рассматриваю только тексты первого тысячелетия нашей эры, но показательно, что этот закон так устойчив, что действует и в литературе XIX в.). Рассказы о чудесах цадиков, праведников строятся часто как ком-

ментарий к их высказываниям или цитированию священного текста. Только вспомнив, какой стих из Писания цадик произнес, можно понять, как и почему он нашел потерянную вещь или исцелил ребенка. Так же и их собственные тексты. Сказки раби Нахмана из Брацлава, представляющие собой очевидный плод оригинального художественного творчества если с чем и сопоставимый, то только с новеллами Кафки, формально привязаны к какому-нибудь стиху из субботнего богослужения или из каббалистических трактатов[2].

Отсюда следует огромное разнообразие комментаторских традиций в раввинистической литературе. В рамках одного и того же жанра, например галахического (ритуального и юридического) комментария к Талмуду, специалист или выпускник ешивы легко распознает особенности, присущие йеменской или пражской, итальянской или сафетской школе комментирования.

Также в отличие от общепринятого европейского, комментарий раввинистический чрезвычайно сложен и разнообразен по жанрам (а также и по соответствующей этим жанрам терминологии: *перуш*[3], *пешер*[4], *мидраш*[5], *решумот*[6], *тосафот*[7], *барайта*[8] и т. д. Это богатство терминологии указывает на высокую степень саморефлексии, отличающую раввинистический комментарий от нынешнего научного; по-русски сразу приходят в голову только два слова — комментарий и примечания). Тут и пословный, а иногда побуквенный комментарий к каждому библейскому стиху; и комментарий-пересказ, добавляющий к библейскому тексту красочные подробности; и галахический мидраш, выводящий какое-либо правило из библейского стиха; и агадический, поясняющий библейский текст через рассказ о каком-нибудь происшествии, сказку, притчу или пословицу. Комментарий, соотносящий библейский текст как загадку с каким-нибудь событием, произошедшим через тысячу лет; и комментарий, поясняющий один библейский стих через другой по определенным правилам[9].

Наконец, кроме комментариев к Танаху, существует Талмуд, куда входит огромный корпус текстов, кодифицированный к концу V в. и представляющий собой развернутый комментарий к Мишне. А также комментарий к Талмуду, и комментарий к этим

комментариям, и так до бесконечности. До бесконечности в буквальном смысле, потому что Талмуд, вообще говоря, завершенный полторы тысячи лет тому назад, не перестает комментироваться с учетом всех предыдущих комментариев до настоящего времени, и в этом смысле представляет собой, в отличие от нормального европейского комментария, принципиально открытый текст. Ведь обстоятельства человеческой жизни все время меняются, а глобальная задача талмудического комментария остается той же, прагматической: помочь читателю привести свою жизнь в соответствие со священным и неизменным текстом, приобретающим частный смысловой вариант применительно к частному случаю. Таковы талмудические комментарии, помогающие людям исполнять заповеди Торы в лагерях уничтожения[10].

Некоторые особенности талмудического комментария, при всем отличии от научного, парадоксальным образом приводят к созданию типологической параллели к академическому комментарию, не говоря уже о том, что, перечисляя виды комментариев, мы не упомянули о, так сказать, европеоидных, грамматических[11] или написанных в каком-либо взаимодействии или под влиянием европейской философии, как комментарий Маймонида. Но речь не о них. Нам важнее предельная личностность талмудических комментариев. В отличие от стоящего на грани анонимности европейского комментария, где, как мы все хорошо знаем, непроверенные или неверные сведения могут безразлично кочевать из одного издания в другое, талмудический комментарий требует, чтобы каждый отвечал за свои слова. В каком-то смысле весь талмудический комментарий представляет собой огромный диалог или грандиозную пьесу, в которой раби спорят друг с другом через сотни лет и разные страны, ссорятся друг с другом или восхищаются, неожиданно подхватывают мысль, брошенную кем-то в другую эпоху, и их высказывания сохраняют для нас особенности их личности и биографии, их дружбу и вражду, ревности и соперничество, и главным образом, традиции их школ[12]. Разумеется, часто текст все-таки не доносит до нас имен комментаторов, и мудрецы именуются обобщенно или нейтрально: “мудрецы” или “учитель”. В таких случаях традиция считает, что за этим безличным выражением скрывается некий комментатор,

например, “мудрецы — это раби Меир” (Санхедрин 86а)[13], или приписывает особую важность порядку упоминания комментаторов, например: “второй учитель не опровергает первого”[14].

Поэтому первый вопрос, который задается в случае любой трудности: кто это сказал? Ведь один и тот же термин в устах разных людей и разных школ может значить совсем разное. Так вырабатывается близкая к научной терминологическая традиция. Кроме того, это внимание к личности комментатора порождает нечто напоминающее научную этику. Комментаторы талмудической эпохи стремятся сохранить память о мудрецах-создателях Мишны, о тех, кто никогда ничего не писал. Это становится обязательным в эпоху Талмуда, и начиная с этого времени, комментатор — это тот, кто прилежно сохраняет слова учителя. Раби Элеезар бен Хурканос удостоился уникального в раввинистической литературе титула “Великий” и прозвища “Водоем” за то, что, по собственным его словам, ни разу не сказал своим ученикам ни одного слова, которое не было бы цитатой из его учителей или комментарием к этой цитате (Мишна. Авот 2. 8). Не сослаться на авторство считается худшим грехом. Так, Раби Адин бен Йона остался в истории исключительно как человек, процитировавший слова учителя без ссылки на него и за это исключенный из академии Суры, а затем и академии Пумпедиты, куда попытался перейти (Вавилон, IV в. н. э.; Таанит 28 а ВТ). С другой стороны, для талмудического комментария характерно внимание к ученику, к его непониманию и вопросам. Как известно, раби Хия сказал, что он учился у учителей, учился у товарищей, учился у книг, но больше всего учился у своих учеников (Мишна. Авот 6. 3). Необходимость собрать все мнения мудрецов по каждому вопросу приводит к нужде в огромном просеивании того, что не считается мнением мудреца, поэтому каждое высказывание проходит в талмудической дискуссии проверку от противного. Всякое положение, особенно не освященное авторитетом древнего мудреца, встречает оппонирование, таким образом, вероятно, складываются наукоподобный стиль комментирования и сообщества комментаторов. Возможно, это сходство порождается некими общими законами раввинистической парадигмы, которые близки к описанным Т. Куном в отношении научной.

Однако раввинистический комментарий также обладает особенностями совершенно несводимыми к известным из истории европейской науки. Они коренятся, по-видимому, в принципиально ином отношении комментатора к тексту. Комментируемый текст в глазах комментатора священен, бесконечно его превосходит, никогда не будет им понят окончательно не только в целом, но даже в какой-либо части, и поэтому даже такой комментатор, как Раши, впоследствии канонизированный в этом качестве и сам ставший объектом бесчисленных комментариев, не может занять по отношению к священному тексту привычной для современности авторитетной позиции компетентного исследователя. [Я имею в виду в первую очередь, конечно, библейский текст, священный в максимальной степени. “Не Тора сотворена для мира, но мир для Торы” (Мишна. Авот 6. 1). Но в какой-то мере это верно и по отношению к священным текстам второго порядка, к Талмуду и каббалистическим трактатам, главным образом, Зохару.] В отсутствии этой позиции — причина поражающей стороннего наблюдателя хаотичности и громоздкости раввинистического комментария. Для чего нужно посвящать целый трактат вопросу о том, в каком случае назначают общественный пост, чтобы молиться о дожде, а в каком — нет? Для чего нужно рассмотрение всех случаев, когда могут встретиться трудности при исполнении какой-либо заповеди, включая невероятные, например как исполнить заповедь об омовении рук в закрытой башне, летящей там, где нет эфира, т. е. в невесомости? Зачем тексту задаются вопросы, чья непрактичность или надуманность отлично осознается самим комментатором? “Еврейского города, целиком совратившегося в идолопоклонство, не было, нет и не будет. Зачем же об этом сказано? Чтобы указать тебе: толкуй и получай мзду!” (Санхедрин 72а ВТ). По-видимому, причина все в том же: в абсолютной священности и, как следствие этого, неиерархичности в глазах комментатора библейского, а в какой-то мере — талмудического и каббалистического текста. Нет более или менее важного (так же, как, по известному правилу, “нет раннего и позднего”[15]), свята любая буква и любое слово.

Священный текст не только неиерархичен для комментатора, но и неисчерпаем. В нем заранее содержатся все смыслы, о ко-

торых мы только можем подумать. Неисчерпаемость означает, что какое бы соображение ни пришло в голову комментатору, если только он благочестив и добросовестен, оно будет верным, ведь в Торе содержатся и все смыслы и даже все факты времени и пространства в целом, а также и за их пределами. Тора больше мира. Из этой установки рождаются эзотерические способы комментирования, в основном относящиеся к каббале. Их разновидностей бесчисленное количество. В качестве наиболее известных и экстравагантных примеров приведем два: нотарикон и гематрию[16], не имеющие ничего общего с известными европейскими комментариями. И наряду с этим существуют мистические мидраши, использующие аллегорию, символизм, типологию, т. е. близкие к мистическим христианским комментариям.

На первый взгляд, такие типы комментария кажутся свободными от прагматики, составляющей самую характерную особенность талмудического комментария, но это не совсем так. Мистические комментарии также преследуют своего рода практические цели, но они зачастую совершенно иного, чем в талмудических, свойства. Это может быть спасение мира, высвобождение света творения из-под власти тьмы, собирание всех евреев в Израиле, отстраивание третьего Храма, приход Мессии, наступление Царства Божия и подобные неотложные технические комментаторские задачи. Их можно достичь не только и не столько при помощи сопутствующих магических действий, но в первую очередь тщательным изучением и правильным пониманием священного текста. Так, в сказании о том, как раби Иошуа бен Леви учил Тору под руководством пророка Илии, Мессия приходит, как только раби Иошуа понимает, как Его узнать, и уходит потому, что другие евреи не достигли комментаторской культуры раби Иошуа[17]. Отсюда понятно, что ошибка в комментарии также может привести к совершенно гибельным последствиям: нарушениям священных запретов и некоей онтологической катастрофе. Так, например, величайшие мудрецы эпохи Мишны, о которых речь пойдет ниже, раби Акива и его товарищи, выполняя, так сказать, проверочное упражнение на тему о том, правильно ли они поняли мистический комментарий на первую главу книги Бытия, нечаянно создали годовалого теленка[18].

Такого рода упражнение вполне может показаться колдовством, и позднейшая еврейская мистика так и понимала его как магическое, сродни созданию голема. Более поздняя эпоха еврейской мистики знала и колдовство, и чистую мистику: путь к полноте Богообщения. Оно может даваться как дар, может и достигаться аскезой, молитвой, созерцанием и особыми упражнениями. Средневековая еврейская мистика использовала практическую каббалу, способы перестановки букв и их числовых эквивалентов, медитации над Божественными именами и многие другие методы, как правило, имеющие параллели в других мистических традициях.

Обратим внимание на отличную от этих более раннюю мистическую традицию, как нам представляется, являющуюся достоянием именно еврейского комментария и, может быть, имеющую отдаленные истоки в ранней иудеохристианской мистике. Эта традиция не нуждается в магии и, похоже, вообще уникальна. Мы имеем в виду Богообщение как непосредственный результат комментирования. Эту мистическую традицию иудейские предания связывают с именем раби Акивы бен Иосефа, с его школой и, по-видимому, родившимися в этой школе комментариями к Песни Песней.

Как известно, и в христианской, и в еврейской культуре Песнь Песней — самый комментируемый текст. К этой маленькой библейской книге, в которой даже имя Божие не встречается, не только написано самое большое количество комментариев, но они и наиболее разнообразны по стилю, по содержанию и по традициям. Вспомним только известнейшие образцы — Григория Нисского, Пселла, Бернарда Клервосского, Алана Лилльского и Хуана де ла Крус. Первый известный комментарий на Песнь Песней составил в десяти книгах между 239 и 247 гг. Ориген, от этого комментария в переводе блаженного Иеронима дошло только начало. Кроме того, Ориген написал Гомилии на Песнь Песней, переведенные врагом Иеронима Руфином и тоже комментирующие в дошедшей до нас части только первые две главы[19]. Еврейских комментариев также было очень много. Древнейшие из них — ровесники оригеновского.

Из этих древних мидрашей, в первую очередь из Шир ха-Ширим Зута, можно сделать вывод, что все мистические тради-

ции раннего иудаизма так или иначе восходят к комментарию на Песнь Песней. Ш. Либерман[20] утверждает, что все три основные мистические традиции [*маасе меркава* (*мистика колесницы*), *шиур кома* (*мистика размеров*) и *пардес* (*мистика рая*)] рождаются в процессе создания комментария к Песне Песней и представляют собой грани одной мистической традиции. Мистическое учение о Божественной колеснице (*маасе меркава*) родилось из толкования на Песнь Песней 1:8 (Кобылице моей в колеснице фараоновой я уподобил тебя, возлюбленная моя) и 3:9–11 (Носильный одр сделал себе царь Соломон из дерев Ливанских; столпцы его сделал из серебра, локотники его из золота, седалище его из пурпуровой ткани; внутренность его убрана с любовью дщерями Иерусалимскими. Пойдите и посмотрите, дщери Сионские, на царя Соломона в венце, которым увенчала его мать его в день бракосочетания его, в день, радостный для сердца его). Учение о Божественных размерах (*шиур кома*) родилось из толкования на 5:10–16 («"Чем возлюбленный твой лучше других возлюбленных, прекраснейшая из женщин? Чем возлюбленный твой лучше других, что ты так заклинаешь нас?" 10 Возлюбленный мой бел и румян, лучше десяти тысяч других: 11 голова его — чистое золото; кудри его волнистые, черные, как ворон; 12 глаза его — как голуби при потоках вод, купающиеся в молоке, сидящие в довольстве; 13 щеки его — цветник ароматный, гряды благовонных растений; губы его — лилии, источают текучую мирру; 14 руки его — золотые кругляки, усаженные топазами; живот его — как изваяние из слоновой кости, обложенное сапфирами; 15 голени его — мраморные столбы, поставленные на золотых подножиях; вид его подобен Ливану, величествен, как кедры; 16 уста его — сладость, и весь он — любезность. Вот кто возлюбленный мой, и вот кто друг мой, дщери Иерусалимские!»); а учение об опытном Богообщении (*пардес*) восходит к 4:13, одному из четырех стихов в Танахе, где встречается это редкое персидского происхождения слово, означающее небольшой фруктовый сад и в европейские языки вошедшее как *парадиз*, рай (12 Запертый сад — сестра моя, невеста, заключенный колодезь, запечатанный источник: 13 рассадники твои — сад с гранатовыми яблоками, с превосходными плодами, киперы с нардами, 14 нард и шафран,

аир и корица со всякими благовонными деревами, мирра и алой со всякими лучшими ароматами;15 садовый источник — колодезь живых вод и потоки с Ливана). Эти учения предание возводит к раби Акиве и его школе. Мишна цитирует известнейший афоризм раби Акивы: "Весь мир не стоит того дня, когда дана была Израилю Песнь Песней. Ибо все Писание свято, но Песнь Песней это Святое Святых" (Трактат Ядаим 35). За этим высказыванием стоит учение о том, что через все Писание проходит единый образ Танаха как Храма, составленный из семи Песней (Песнь Моисея, Исх 15; Песнь о колодце, Чис 21:17–18; Прощальная Песнь Моисея, Втор 32:1–44; Песнь "Стой, солнце, над Гаваоном", Нав 10:12–13; Песнь Деборы, Суд 5; Песнь Давида, 2 Цар 22). Путь через эти Песни превращает человека из чужака в члена общины Израиля, воина, вождя, левита, священника, а Песнь Песней делает его первосвященником, вводит его в Святое Святых, в полноту Богообщения.

Можно заметить здесь некоторое противоречие. Школа раби Акивы, с одной стороны, как бы призывает каждого человека принять участие в этом путешествии по Писанию (с точки зрения этой традиции, единственная достойная человека жизненная задача — это изучение Писания, приближающее приход Царства Божия. Кстати, и в Царстве Божием благочестивому иудею обещано то же самое. Раби Иешуа бен Леви как-то побывал в раю в Иешива шель Мала, буквально: "в семинаре наверху". Там он увидел мудрецов. Они сидели и комментировали Писание, а Моисей объяснял им трудные места)[21]. С другой стороны, работа над мистическим комментарием к Песне Песней явно предназначена для избранных, как посещение Святого Святых. Об этом противоречии и связанных с ним комментаторских проблемах рассказывает традиция *пардес*, восходящая к событию, описанному в одном из самых знаменитых мидрашей в Талмуде (Трактат Хагига 14ab BT и варианты): "Четверо вошли в Сад. Бен Азай взглянул и умер. О нем сказано: Честна пред Господом смерть преподобных Его. Бен Зома взглянул и сошел с ума. О нем сказано: Вкушая, вкусил мало меда. Другой (это прозвище главного ересиарха раннего иудаизма, Элиши бен Абуя) взглянул и сжег (по другому варианту: вырубил) насаждения. Раби Аки-

ва вошел с миром и вышел с миром (бешалом). О нем сказано: Влеки меня, мы побежим за тобой". Как легко заметить, последняя цитата из Песни Песней как бы приглашает нас следовать по пути раби Акивы, т. е. входить в *пардес*, заниматься мистическим комментарием, но только если мы способны пройти проверку раби Акивы, "выйти с миром".

Из наставлений раби Акивы и преданий, окружающих их, возникает мистика понимания и комментирования библейского текста. Это выразилось в более позднюю эпоху в принятой еврейскими мистиками расшифровке слова *пардес* как аббревиатуры правильного четырехступенчатого пути комментария.

Первый этап толкования Писания — это расшифровка первой буквы, П; это *пшат*, "простой, буквальный смысл текста". Первое правило толкования — понимать самому и донести до слушателя буквальный смысл и никогда не покидать его. Как говорил рабби Ишмаэль бен Элиша: "Писание не уходит от буквального смысла"[22].

Второй этап — расшифровка второй буквы, Р; это *ремез*, "намек" или контекст. Чтобы понять какой-либо стих или эпизод в Писании, необходимо найти его место в большем пространстве текста, а также обнаружить возможные литературные параллели, уточнить непонятные исторические и географические реалии или детали социального устройства и выяснить его религиозные последствия.

Третий этап толкования связан с расшифровкой третьей буквы, Д, и именуется *драш* — "проповедь". Это означает попытку ответа на вопрос: "Почему это говорится *мне*?" Человек, уже понимающий и о чем вообще речь в этом отрывке из Писания, и каково место этого отрывка в Писании в целом и каково его Sitz im Leben, теперь сталкивается с этим текстом, чтобы понять, что Бог говорит обо мне, и еще более — что Он говорит мне.

Как уже говорилось, комментаторы убеждены, что в каждом слове Писания скрыт тайный смысл, не обнаруживаемый не только в буквальном или контекстном понимании, но даже при извлечении нравственного урока Писания. Этот смысл называется *сод* — "тайна, секрет". Так расшифровывается четвертая, последняя буква слова *пардес*. На четвертом уровне толкования

комментатор постигает тайный, зашифрованный смысл Писания.

Нельзя не соотнести эти четыре уровня толкования Библии еврейскими мудрецами с буквальным, историческим, аллегорическим и анагогическим уровнем экзегезы, которыми пользовались отцы Церкви. Сами термины и мнемоническое слово *пардес* зафиксированы в первых комментариях к Талмуду, относящихся к раннему Средневековью. Но памятники, в которых еврейские мудрецы обнаруживают самоё умение пользоваться четырехуровневым толкованием, это Мишна или современные ей мидраши. Точное время появления такого рода толкований не может быть научно удостоверено. Однако в них записаны высказывания мудрецов, живших во II в. н. э., а самые тексты относятся к III в. н. э. Тем самым эти памятники оказываются современны комментариям Оригена, а вопрос о приоритете еврейских или христианских толкователей очень сложен и не может быть здесь решен[23]. Так или иначе средневековый европейский комментарий от раввинистического и мистического отличается[24].

Возвратимся, однако, к четырехуровневому толкованию. Мистический смысл Писания раскрывается перед изучающим Тору не на четвертом уровне толкования. Для постижения полноты необходимо единство всех четырех уровней, потому что только вместе они образуют *пардес*, сад, символизирующий полноту Богообщения. Этого достигли немногие, "кто вошел с миром и вышел с миром", и, как нам кажется, они не прибегали ни к какой тайной практике и не оставили ученикам никакого особого метода или техники восхождения. Их мистический опыт протекал в простой повседневности, т. е. исходил из праведной жизни, молитвы, чтения и комментирования Писания. Древние комментаторы верили, что человек может лично встретить Бога, усердно читая Библию. Это, мы полагаем, их *сод*, тайна, мистический опыт.

1 См.: *Брагинская Н.В.* Комментарий как механизм инновации // Текст и комментарий (Круглый стол в честь 75-летия акад. В.В. Иванова). М., 2006. С. 133–143.

2 См., например: Рассказы о необычайном раби Нахмана из Браслава / Коммент. Р. Адина Штейнзальца. Институт изучения иудаизма в СНГ, 2000.

3 Перуш — *распространенное объяснение*, наиболее общий термин, принятый в раввинистической литературе.

4 Пешер — *растолковывание, разъяснение*, толкование небольшого отрывка, чаще всего стиха или словосочетания из Танаха. Известно, начиная с текстов Кумрана.

5 Мидраш — *протаптывание*, широкое понятие, охватывающее разные художественные и логические подходы к объяснению библейского текста любого объема.

6 Решумот — *записи, примечания* небольшого размера, пишут внизу страницы или на полях.

7 Тосафот — *добавления*, отдельные экскурсы, дополняющие общий смысл, восполняющие смысловые лакуны.

8 Барайта (*арам.*) — *ссыпанное в мешок*, высказывания, аналогичные сделанным в основном тексте и поэтому выброшенные редактором, но сохраненные в комментарии для пояснения предыдущих.

9 Эти правила вывода изложены в различных раннесредневековых трактатах; краткое описание наиболее древних правил вывода включено в труд р. Адина Штейнзальца: Введение в Талмуд. Израильский институт талмудических публикаций. Институт изучения иудаизма в России. 1993. С. 175–184; 353–361.

10 См., например: Р. Цви Гирш Майзлиш ШУ'Т (Вопросы-Ответы) МИКДАШЕЙ hАШЕМ. Чикаго, 1955. Ч. 1–2 (на иврите).

11 Кроме того, существовал грамматический комментарий к Талмуду, переводящий арамейский на иврит и использующий грамматические категории, которые нигде не были ни описаны, ни сведены в грамматический справочник. Это отличает еврейский грамматический комментарий от европейского грамматического и предполагает наличие устного сопровождения учителя, который носит эту грамматическую систему в себе.

12 Сведения о личностях и отношениях раби как комментаторов можно почерпнуть в персоналиях в кн.: Вавилонский Талмуд. Антология аггады. С толкованиями раввина Адина Эвен-Исраэля (Штейнзальца). Иерусалим; М., 2001–2004. Т. 1–2.

13 Там же. Т. 1. С. 183.

14 Введение в Талмуд… С. 359.

15 См.: Введение в Талмуд… С. 175.

16 *Гематрия* — от искаженного греческого "геометрия" — способ комментария при помощи разгадывания библейского текста чаще на уровне слова, чем сочетания слов или фразы, через числовые значения букв еврейского алфавита. Разрешенных способов гематрии в каббале существует множество, включая чрезвычайно сложные и изысканные. Пример простейшей гематрии. Числовое значение слова *нахаш* (змей, змея) и слова *машиах* (мессия) совпадает, 358=16, а 16=7. Отсюда вычитывается, что мессия, когда придет, победит Сатану (Быт 3. 15). *Нотарикон* — способ комментирования библейского текста, при котором любое слово прочитывается как аббревиатура. Например, АДАМ (человек) состоит из Афар (прах), Дам (кровь), Мавет (смерть). Это значит, что человек состоит из крови, в которой душа, и праха земного, и, следовательно, смертен (Быт 3. 19).

17 См. Санхедрин 98а.

18 Санхедрин 65b ВТ.

19 См. Origène. Homélies sur le Cantique des Cantiques. Sources Chrétiennes N/37 bis. P., 1966.

20 *Гиршман М.* Еврейская и христианская интерпретация Библии в поздней античности. М.; Иерусалим, 2002. С. 157.

21 Тосефта ИТ Шаббат 14. 1.

22 Введение в Талмуд… С. 175.

23 *Гиршман М.* Указ. соч. С. 30, 106–117, особ. 142.

24 Вопрос о сходствах и различиях христианского и раввинистического комментария к Библии очень сложен и в общем виде не исследован. По-русски эти вопросы обсуждаются только в упомянутой выше монографии М. Гиршмана. В самом первом приближении мы позволим себе сформулировать различие этих традиций следующим образом. Раввинистическое и христианское толкование Священного Писания отличаются количественным соотношением в этих традициях авторитетности Предания по отношению к Писанию. В еврейской традиции Предание (Устная Тора) всецело направлено на постижение и комментирование Писания, по отношению к коему ощущает некую свою служебность. В христианской традиции Предание, сконцентрированное вокруг и вблизи Таинств, ощущает современность событиям Священного Писания. Василий Великий писал: "Если бы все Писание исчезло, из одной литургии, из одного служения Евхаристии я мог бы восстановить его все целиком".

В.В. Смирнова

КОММЕНТАРИЙ КАК МЕХАНИЗМ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ УЧЕНОЙ И НАРОДНОЙ КУЛЬТУР

(на материале "Книги чудес святой Фиды" Бернара Анжерского)

СРЕДНЕВЕКОВАЯ НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА давно уже перестала быть "падчерицей" как исторических, так и филологических исследований. Ее больше не называют ни "наивной", ни "примитивной", ни "грубой", ни "поверхностной". Народной религиозности посвящено множество работ. Вниманием к простецам никого не удивишь. Однако до сих пор остается актуальной проблема четкого определения "народной" культуры. Какой текст, какое произведение искусства следует к ней относить? В какой степени? Согласно каким критериям? Сегодня главная "проблема" средневековой народной культуры — как и почти 30 лет назад — в отсутствии ее ясного и недвусмысленного определения[1].

Решение этой проблемы выходит далеко за рамки данного исследования. Поэтому мы решили одновременно и упростить, и усложнить себе задачу: выбрав для анализа одно из тех произведений, где диалог ученой и народной культур выражен эксплицитно — самим автором текста — и отчетливо задан коммуникативной ситуацией. Кроме того, мы решили пойти в противоположном привычному направлении. Обычно изучается литература, популярно излагающая христианское учение, рассчитанная на понимание широкой аудитории. Это тексты, которые священники использовали в своей повседневной практике: exempla, покаянные книги, видения... Поскольку проповеднику был важен каждый слушатель, он волей-неволей старался говорить на понятном адресату языке, выбирать близкие ему образы и сюжеты, адаптировать сложные для его восприятия тексты. Соответственно, можно условно обозначить "вектор" данной коммуникативной ситуации — от ученой культуры к народной. Мы же ставим своей целью изучение обратного направления

движения социальных и культурных смыслов: от простецов — к образованным клирикам, от illitterati к litterati. И, как мы постараемся показать далее, именно *комментарий играл в этом межкультурном диалоге ключевую роль; априори ученый жанр, как это ни парадоксально, был тем "рупором", благодаря которому теперь мы можем расслышать голоса "безмолвствующего", неученого большинства.*

Обозначим точнее интересующую нас коммуникативную ситуацию. В данной статье речь пойдет о чудесах, как о феномене, равно значимом и для ученой, и для народной религиозности. Чудеса популярных святых были своеобразной "горячей точкой" пересечения интересов и притязаний самых разных слоев средневекового общества. Ученым клирикам, так или иначе, приходилось сталкиваться с "простонародными" (близкими к мифологической, фольклорной, эпической, языческой традициям) рассказами о чудесах. Например, в рамках обязательного канонизационного расследования, личных изысканий или же обычной "профессиональной" деятельности, немыслимой без наставления паствы на путь истинный. Соответственно, клирики должны были как-то реагировать на подобные рассказы: отвергнуть их как суеверия[2] либо принять — и сделать приемлемыми для ученой аудитории. Именно второй случай и будет нами рассмотрен в данной статье. И основной вопрос, который стоит перед нами, можно сформулировать следующим образом: каким именно образом ученая культура адаптирует элементы народной культуры?

В качестве основного материала для статьи нами была выбрана "Книга чудес святой Фиды"[3] ("Liber miraculorum sancte Fidis"[4]). Книга была составлена схоластиком Бернаром Анжерским, учеником самого Фульберта Шартрского, в самом начале XI в. (предположительно между 1013 и 1020 гг.). Бернар много слышал о чудесах святой. Но они, будучи поистине исключительными, казались ему на тот момент "inanis fabulae commenta"[5]. Примечательно, что Бернар не раз характеризует чудеса св. Фиды при помощи эпитетов "необычное", "неслыханное". По отношению к чуду — факту по сути своей необычному — эти определения выглядят тавтологией. "Онтологически" чудеса св. Фиды не более удивительны, чем чудеса, скажем, св. Мартина или св. Бенедикта. С нашей точки зрения, "неслыханное" следует читать как "неприемлемое для ученой культуры". Так,

Золотая статуя святой Фиды
Деревянный каркас, золотые пластины,
драгоценные камни. Ок. 1000 г.
Конк-ан-Руэрг (Аверон), бывшая монастырская церковь
Сент Фуа, церковная сокровищница

Инициал "S" из "Книги чудес святой Фиды",
Шлештадтский кодекс

Бернара волнует не то, что Фида может воскрешать из мертвых, а то, что она воскрешала животных... Так или иначе, Бернар решил отправиться в Конк, дабы лично изучить эти рассказы. Уже на месте он убедился в истинности даже самых невероятных, на первый взгляд, чудес. Написанную по итогам расследования книгу наш схоластик адресовал своему учителю: в письме, являющемся своеобразным предисловием, он обращается к Фульберту с просьбой поверить ему. Несмотря на всю необычность собранных рассказов, Бернар ручается в их истинности[6].

В настоящей статье мы использовали издание 1897 г. под редакцией А. Буйе. В его основу лег кодекс из Шлештадта, объединяющий произведения XI–XIV вв.[7] В кодексе, помимо "Чудес св. Фиды", содержатся также ее страсти, рассказ о перенесении ее мощей, два гимна, рассказ об основании приорства св. Фиды. "Книга чудес св. Фиды" в издании Буйе состоит из четырех частей (книг). Две принадлежат Бернару Анжерскому, две — анонимному монаху, который продолжил труд Бернара. Мы исследовали только произведение схоластика из Анжера.

В этом произведении, отметим еще раз, диалог между ученой культурой, представителем которой является Бернар, и народной культурой задан как самой коммуникативной ситуацией (книга Бернара появилась в результате изучения рассказов о чудесах, полученных из самых разных *устных* источников[8]), так и выражен эксплицитно. Бернар замечает, что чудеса св. Фиды распространяются простонародной молвой: "vulgarium fama celebrari videbantur", — и это указывается как одна из причин, по которой изначально чудесам отказывалось в истинности[9]. Знаменитая статуя святой кажется ему, человеку ученому, чем-то вроде языческого идола[10]. Да и сама местность, где происходили чудеса, увы, не изобилует образованными людьми[11].

О том, что вошедшие в "Книгу чудес св. Фиды" истории могли восприниматься современниками как сомнительные, наиболее ярко свидетельствует... сам Бернар. Он пишет целую главу (VII), где рассуждает именно о проблеме восприятия "современных" неслыханных чудес. В частности, он рассказывает о столкновении с неким жителем Анжера, который подверг его книгу сомнению: "*Est vobis notus quidam Bernardus*, inquit, *qui presenti anno rediens Conchis, vah! quot mendacia ibi de S. Fide scripta reliquit? Nam quomodo de oculis eradicatis et postea restauratis animalibusque resuscitatis ulla ratione poterit jam credi? Caetera signa, ut alios sanctos, et rara! sanctam Fidem aliquando fecisse audivi. Jumenta vero qua ratione, qua necessitate Deus resuscitarit?*"[12]

Итак, Бернар был озабочен тем, чтобы информация, полученная в ходе изучения народной молвы, была воспринята людьми учеными как "приемлемая". Какими же способами он выполняет свою задачу? Прежде всего доказывает историчность повествования: указывается имя свидетеля, его социальный статус, те качества, которые позволяют ему авторитетно свидетельствовать (честность, религиозность); место, где произошло чудо. Приведу лишь один пример из множества: "Igitur adhuc in pago Rotenico, ubi et beatissima virgo requiescat Fides, in vicinia vici Concacensis, presbiter quidam, Geraldus nomine, superstes habitat, qui habuit consanguinem ac in pontificali confirmatione filium, nomine Vuitbertus..."[13] Так начинается история самого, пожалуй, известного персонажа книги — Витберта, которому св. Фида вернула зрение после того, как у него были вырваны глаза. Благодаря Бернару мы знаем, где жил этот человек, кем были его родственники, чем он занимался. Более того, Бернар лично (!) общался с Витбертом и убедился в абсолютной правдивости его рассказа. И Витберт не является исключением. Столь же развернуто Бернар представляет почти всех персонажей своей книги. Примечательно, что многих из них А. Буйе удалось идентифицировать; это же можно сказать и об упомянутых в книге топонимах.

Но нас в гораздо большей степени будут интересовать другие способы доказательства истинности. В частности, *сравнение "неслыханных" чудес, совершенных Фидой, с чудесами Христа и с чудесами наиболее известных святых*. Бернар Анжерский весьма искусно выстраивает библейские и агиографические параллели. Например, в чуде о восстановлении зрения ослепленного Витберта он сравнивает птицу, которая унесла в пустыню вырванные глаза несчастного, с воронами Илии[14], а сам факт восстановления зрения — с евангельским чудом исцеления слепого от рождения[15]. Воскрешение Фидой мула аналогично воскрешению быка св. Сильвестром. Древний, авторитетный прообраз Бернар считает более чем убедительным доказательством; тот, кого они не убедят, просто неуч, грубое животное[16].

Далее, в отличие, скажем, от необычных природных феноменов, чудо значимо не столько тем, насколько оно выделяется на фоне представлений о норме, сколько своей "полезностью" в *утверждении морально-религиозных ценностей*. С какой целью Господь явил то или иное чудо и как оно может послужить в деле воспитания верующих — вот что в значительной степени интересовало средневековых теологов. Способность удивительного события преподнести душеспасительный урок является одним из свидетельств истинности происшествия. Неудивительно, что и Бернар старался разъяснить моральную ценность совершенных Фидой чудес. Так, воскрешение мула укрепляет веру людей в грядущее воскрешение[17], а к статуе святой благочестиво обращаются верующие, моля об отпущении грехов[18].

Но еще большую ценность событию придает его *связь с миром высших религиозных истин*. Такую связь для чудес св. Фиды пытается установить и наш схоластик. Так, уже не раз упомянутая нами история о воскрешении Фидой мула представляется Бернару иносказанием грядущего воскрешения плоти. Кто станет сомневаться в грядущем воскрешении, если сейчас на наших глазах воскресают даже животные?[19] Кроме того, это чу-

до знаменует собой заботу Бога о всякой твари, разнообразие и непостижимость его промысла[20]: вырванные глаза Витберта подобрала с земли и унесла птица; при этом одни свидетели этого происшествия утверждали, что птица была голубкой, а другие увидели сороку. Но Бернар легко разрешает это противоречие. Виновник преступления видел сороку, а те, кто виновен не был, — голубку. Ведь Бог, как известно, "impiis terribilis, mitis vero apparebit justis"[21]. Поэтому разные люди видели разных птиц.

Следует сразу сказать, что эти доказательства (установление библейской параллели, установление моральной ценности, выявление сакрального смысла) не являются частью основного повествования, они обычно даются дополнительно. Именно эта информация зачастую опускается (или же, наоборот, добавляется?) при копировании манускрипта — как это произошло с авторскими замечаниями к рассказам о чудесах св. Фиды. Например, есть более доступное издание "Книги чудес" авторства Бернара (в Патрологии Миня), однако оно базируется на другой рукописи (так называемом codex Chiffletianus), в которой отсутствуют развернутые доказательства истинности чудес, представляющие для нас основной интерес.

Так можно ли считать эти три разновидности доказательств-дополнений... своеобразным толкованием? Комментарием? В каком-то смысле, да. Ведь таким образом ученый текст "осмысляет", "критикует" рассказы, принадлежащие другой традиции, "поясняет" коды поведения, чуждые ученому сознанию. Иначе говоря, несмотря на то, что данный элемент не оформлен как комментарий (глосса, примечание), он, с нашей точки зрения, является частью метатекстуальных отношений текста с другими текстами, не только письменными, но и устными. В данном случае комментарий становится одним из способов включить событие в ученый универсум, центром которого является Священное Писание. Чудеса св. Фиды, для которых был найден библейский прообраз, которым была приписана моральная ценность, которые, как оказывается, являются выражением высшей истины, перестают быть скандальными, неслыханными. Они становятся частью авторитетной традиции. Далее мы будем рассматривать приводимые Бернаром доказательства истинности чудес Фиды именно как "комментарии".

Исследованные нами способы комментирования рассказов о чудесах совпадают... со знаменитыми способами толкования

Священного Писания! Как известно, любой текст Писания в Средние века истолковывался буквально, духовно и мистически, получая в общей сложности четыре интерпретации: буквальную, аллегорическую, моральную и анагогическую[22]. Существовала также тенденция подобного истолкования и мирских текстов, выраженная, впрочем, довольно слабо. Тогда как Бернар Анжерский применяет способы в высшей степени ученого комментирования к простонародным рассказам!

Но даже если аналогия с комментированием Священного Писания в большой степени условна, комментарий все равно является одним из наиболее маркированных элементов ученой культуры, тем средством, при помощи которого она "приобщается" к традиции и "общается" внутри себя самой. Вспомним знаменитые глоссы Петра Ломбардского, воплощение средневековой учености. Но комментарий, как мы постарались показать, — это не только способ автокоммуникации ученой культуры. Материалом для комментирования может стать любой текст, не обязательно ученый. При этом "власть" самого комментария оказывается настолько сильной, что даже сомнительный простонародный рассказ может стать приемлемым для ученой аудитории: аутентичным, достоверным, а следовательно, и авторитетным[23]. Оппоненты Бернара, сомневающиеся в аутентичности его повествования, уже снабженного соответствующим толкованием, "изгоняются" из ученого круга, приравниваются к вилланам, чуждым всякого знания, и к фарисеям. И если кто-то захотел бы уличить Бернара в рассказывании пустых басен, ему пришлось бы опровергать уже не сам факт, но комментарий к нему.

Произведение Бернара Анжерского не является чем-то исключительным. Использование аллегорических, тропологических, анагогических комментариев для того, чтобы поместить простонародный рассказ в контекст ученой культуры, было, вероятно, распространенной практикой. Так, в анонимном отчете о жизни и чудесах Фомы Кантилупского, составленном в ходе канонизационного расследования (между 1318 и 1320 гг.), именно благодаря "аллегорическому" комментированию устраняются возможные сомнения в истинности собранных автором чудес[24]. "Анагогический" комментарий позволяет Цезарию Гейстербахскому включить вполне фольклорный рассказ о самке лебедя, убитой за измену, в часть сборника, посвященную чудесам[25].

“Моральный” комментарий активно использовали авторы текстов видений. Правдивость видения подтверждалась раскаянием самого визионера, его “обращением”, а также тем, какой душеспасительный урок этот рассказ преподал его слушателям[26].

Итак, комментарий — это универсальный инструмент, при помощи которого ученая культура налаживает диалог со своими “соседями”, точнее говоря, при помощи которого она легко присваивает изначально чуждые ей элементы или же, наоборот, позволяет народной культуре воспользоваться частичкой собственных “богатств”.

1 См.: *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры // Гуревич А.Я. Избранные труды: культура средневековой Европы. СПб., 2006. С. 20.

2 Как, например, сделал Гвиберт Ножанский в своем знаменитом произведении “De pignoribus sanctorum” (XII в.).

3 Святая Фида (Фуа, Вера) приняла мученическую смерть в 13-летнем возрасте, в конце III или в начале IV в. Мощи святой находятся во французском городе Конке (Conques), куда они были перенесены (точнее говоря, похищены) в 866 г. из Ажана (Agen). Знаменитая золотая статуя-реликварий Фиды (ок. 1000 г.) — замечательное произведение романского искусства.

4 Liber Miraculorum Sancte Fidis, publié d’après le manuscrit de la bibliothèque de Schlestadt / Ed. A. Bouillet. P., 1897. Далее цитируется по этому изданию с указанием страниц.

5 Пустыми баснями (*лат.*). P. 2.

6 ...precor ut fidem relatu pleno corde accommodetis... ne intempestive falsum judicetis inexperti, cujus veritatem ultro propalabis experti (Прошу Вас всем сердцем поверить рассказанному... и раньше времени не счесть ложным то, истинность чего Вы обнаружите сами, получив обо всем полное представление, — P. 4).

7 Schlestadt (Sélestat), Bibliothèque Humaniste, ms 22.

8 Hic ergo de virtutibus sanctae Fidis... sollicite cepi inquirere, tanta a diversis relatoribus miraculorum affluentia habundavit, ut nisi audiendi ardens esset animus, nimio tedio afficerent cerebrum (Итак, я начал самым тщательным образом расспрашивать о достоинствах святой Фиды; и на меня обрушился такой поток рассказов о чудесах, что если бы сердце мое не так пламенно жаждало слушать, то мозг от утомления перестал бы воспринимать услышанное, — P. 2).

9 Quae, quia partim vulgarium fama celebrari videbantur, partimque inaudita habebantur, haut aliter quam inanis fabulae commenta a fide rejiciebantur (Отчасти казалось, что такие рассказы распространяются простонародьем, отчасти

же они воспринимались как нечто неслыханное, и потому — как пустые басни — на веру не принимались, — P. 2).

10 Quod cum sapientibus videatur haud injuria esse supersticiosum, videtur enim quasi priscae culturae deorum vel potius daemoniorum servari ritus, mihi quoque stulto nichilominus res perversa legique christianae contraria visa nimis fuit... (Поскольку людьми мудрыми он <обычай воздвигать из золота и серебра статуи, хранящие частицу мощей святого. — *В. С.*> по праву считается суеверием, чем-то вроде дошедшего до наших дней ритуала поклонения богам или, лучше сказать, демонам, то и мне, глупому, он казался вредным, противоречащим законам христианства, — P. 47).

11 Nam sicubi in hac patria vel rarus divulgatur grammaticus, nescio pigriciaene ignavia an dictandi ignorantia... (И поскольку в этой области люди, сведущие в грамматике, изрядная редкость, уж не знаю, из-за порождаемого ленью бездействия или же из-за неумения писать... — P. 15).

12 А вам известен, — говорит, — некий Бернар, который в этом году вернулся из Конка? Сколько же лжи он там понаписал о святой Фиде! В самом деле, как можно поверить в восстановление вырванных глаз и в воскрешение животных? Слышал я, что святая Фида некогда явила знамения, подобные чудесам других святых, но сколь редкостные это были чудеса! А вьючных животных по каким причинам, за какой надобностью Богу воскрешать? (P. 31).

Сразу отметим, что оппонент Бернара подверг сомнению как раз те чудеса, которые и самому Бернару казались, вероятно, наиболее сомнительными. По крайней мере, именно их подлинность он доказывает наиболее рьяно, и именно из этих текстов мы будем черпать наиболее яркие примеры его подхода к сомнительным чудесам.

13 Итак, в области Рутенской (графство Руэрг. — *В. С.*), где и блаженная дева Фида почиет, по соседству с Конком, жил и по сей день живет некий пресвитер по имени Геральд, у которого был кровный родственник и духовный сын по имени Витберт (P. 7).

14 Nec mirum si Deus aliti picae in deserto [oculos] servandos credidit, qui per corvus olim victum Heliae in deserto prebuit... (Неудивительно, что ныне Бог поручил крылатой сороке стеречь глаза в месте пустынном, раз некогда он при помощи воронов Илию в пустыне питал, — P. 9).

15 In quo nichil eo inferius gestum miraculum, quod in Evangelio de ceco nato legitur, et etiam multo mirabilius, cum siquidem ipsa Veritas sequaces suos majora utique quam se facturos esse promiserit, inquiens: “Qui credit in me...” (Joan., XIV, 12) (Свершившееся чудо не только ни в чем не уступает описанному в Евангелии чуду о слепом от рождения; оно даже более чудесно, ибо Тот, Кто сам является Истиной, обещал, что последователи его смогут сделать больше, чем он сам: “Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит; потому что я к Отцу моему иду, — P. 15).

16 Siquidem beati Silvestri precibus bovem olim revixisse credimus. Qua vero ratione vel necessitate Deus hoc fecerit, si idiota noster extat ignarus, reccurat ad antiquariam

paginam. Quod si literarum rudis nec ibi recognoscit, noverit se ad comparationem sapientum esse animal brutum, et omnino indignum, qui de divinis causis disputare debeat (Мы ведь верим в то, что по просьбе святого Сильвестра некогда был воскрешен бык. И если наш неуч до сих пор не знает, по какой причине, по какой необходимости Бог это сделал, пусть обратится к сочинению, повествующему о тех древних временах. Если же и тогда невежда ничего не поймет, пусть знает, что по сравнению с людьми учеными он сам — грубое животное, о божественных причинах рассуждать совершенно недостойное, — P. 33).

17 Caeterum resurrectionis humanae spem majori certitudine retinemus, si jumenta homini inferiora a morte excitari aliquando videmus (Кроме того, мы будем с большей уверенностью надеяться на наше собственное грядущее воскрешение, если увидим, как животные, которые ниже нас, возвращаются к жизни, — P. 32); Nulla igitur animi dubietate accipiendum, si per sanctam Fidem ad salutem animarum fidelique argumentum mortua vitalibus auris animalia restituit ille qui est omnipotens… (Итак, должно без малейшего колебания духа верить в то, что через святую Фиду — для спасения душ и убеждения верующих — мертвых животных возвращает к жизни Тот, Кто всемогущ… — P. 34).

18 Статуя святой, которую Бернар поначалу считал "продуктом" язычества и простонародных суеверий, также включается в универсум одобренных изображений благодаря своей моральной ценности и совершенным чудесам: "neque id esse spurcissimum ydolum… sed sanctae virginis piam memoriam apud quam multo decentius ac copiosiore fidelis cordis compunctione, ejus pro peccatis efficax imploretur intercessio" (это не мерзкий идол… но изображение, посвященное памяти святой девы, к нему следует припадать со всевозможным почтением и глубочайшим сердечным раскаянием, моля о вспомоществовании в избавлении от грехов, — P. 49).

19 Absit ut erubescam veritatem tuam, Christe, confiteri hominibus et in libro meo scribere, ne et tu ipse coram Patre tuo, qui est in celis, me confiteri erubescas et de libro tuo, quem scripsisti, deleas. Sed ut ad finem verborum properemus, quis insanus ultra hominum ressurectionem fore dubitet in futuro, quando jam in praesenti resurgunt etiam animalia? (Да не устыжусь я истину твою, Иисус, исповедовать людям и записать в моей книге, и ты перед лицом Отца своего, который на небесах, выслушав исповедь мою, да не устыдишься, и из книги своей меня да не вычеркнешь. Но буду краток: какой безумец будет и дальше сомневаться в воскрешении людей в будущем, если уже в настоящем воскресают даже животные, — P. 24).

20 …neque videatur inauditum si mesericо[r]s rerum conditor suae multimodae prospicit creaturae, cum scriptum sit: Homines et jumenta salvabis, Domine (Psalm XXXV 7) (и пусть не кажется неслыханным, что милосердный создатель всего сущего заботится о разных своих творениях, как о том написано в Псалме: Человеков и скотов хранишь ты, Господи! — P. 21).

21 …ut divinitas voluit, ales dubia venit, quae nec bene pica, nec bene columba animadverti potuit, verum inter utriusque avis quaelitatem non ambigua fuit discretio,

cum hi quidem candidatam columbam, ille vero non aliud se vidisse perhibet, quam picam nigro distinctam et albo. Sed quia Deus impiis terribilis, mitis vero apparebit justis, fieri potuit ut insontibus quidem ac pro viso scaeleri tacita conscientia ingemescentibus, candida species visa fuerit, scelerato vero confusa (…по воле Божией прилетела птица двойственная, в которой нельзя было однозначно признать ни сороку, ни голубку, хотя между этими птицами существуют несомненные отличия. Между тем несколько человек видели белоснежную голубку, а один утверждал, что видел не что иное, как черную с белым сороку. Но поскольку Бог грешникам предстает грозным, а праведникам — тихим и ласковым, могло случиться так, что людям невиновным и об увиденном преступлении в душе сокрушавшимся был явлен образ светлый, а преступнику — как бы смешанный, — P. 9).

22 Аллегорическое толкование устанавливало аналогию между текстами Нового и Ветхого заветов, нравоучительное (тропологическое) толкование предлагало образец поведения для доброго христианина, анагогическое раскрывало сакраментальную духовную истину.

23 Истинность и авторитетность в те времена понимались как синонимы: "Книги достоверные, то есть исполненные авторитета" — так уже в IX в. понятие истинности определил Ремигий Оксеррский. Подробнее см.: *Гене Б.* История и историческая культура средневекового Запада. М., 2002.

24 Так, чудо о "ребенке, рожденном без языка, но начавшем говорить после паломничества к могиле святого и предъявившем затем нормальный язык" может показаться неправдоподобным. Но поскольку чудеса о даровании немому речи встречаются в Евангелии и в диалогах Григория Великого, сомнения относительно истинности данного чуда считаются разрешенными. «А тому, кто будет сомневаться в произошедшем, да будет сказано, что чудеса о языке — о даровании немому речи — мы знаем из Евангелия (Мф. 9 и Мк. VII). Также чудесным образом на разных языках стали говорить апостолы — из второй главы Деяний: "и явились им разделяющиеся языки как бы огненные, и почили и т.д.". Также рассказывал блаженный Григорий в книге третьей "Диалогов" о неких африканских епископах, которых король вандалов не мог склонить к арианской ереси и потому приказал вырвать им языки и которые потом чудесным образом в защиту истины и без языков говорили так, как разговаривали раньше, имея языки» (Miraculum 9, Rapport d'un curialiste sur la vie et les miracles de s. Thomas de Cantilupe évêque de Hereford (+ 1282). Перевод с лат. выполнен по: *Vauchez A.* La sainteté en occident aux derniers siècles du Moyen Âge. Rome: École français de Rome, 1998. P. 647.

25 "Новиций: Я полагаю, что эта ревность заключает в себе какую-то священную истину. Монах: Правильно полагаешь. Ведь в Писании Господь часто сравнивал себя с птицами. Супруга его (Господа. — *В. С.*) — чистая душа. А измена ее — это всякий смертный грех, через который он (человек. — *В. С.*) от Бога отдаляется и с дьяволом соединяется (*лат.*)"— Caesarii

Heisterbachensis monachi ordinis Cisterciensis Dialogus Miraculorum: 2 vols. / Ed. Strange J. Cologne. Bonn; Brussels, 1851. Vol. II. Dist. X. Cap. LX.

26 Автор видения Туркилла подтверждает аутентичность видения следующим образом: "Неудивительно, что хоть многие и подвергают сомнению или даже отрицают это видение, бывшее в наших краях в год от Воплощения Христова 1206, но еще больше тех, кто, отличаясь более здравым рассудком, более острым умом, более благочестивой жизнью, этому видению верят — как по причине простоты и непорочности мужа, которому это видение было, так и потому, что многие, кто узнал из рассказов об указанном видении, получили не меньшую пользу, изменив свою жизнь... (*лат.*)" — Visio Thvrkilli relatore, vt videtvr, Radulpho de Coggeshall / Ed. P.G. Schmidt. Leipzig, 1978. Перевод выполнен по: *Carozzi C.* Le voyage de l'âme dans l'au-delà. D'après la littérature latine (V^{e}—XIIIe siècle). Collection de l'École Français de Rome, 189. Rome, 1994. P. 512.

О.С. Воскобойников

ФОРМЫ КОММЕНТАРИЯ ВО ФРАНЦУЗСКОЙ ВЕРОУЧИТЕЛЬНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ КОНЦА XIII ВЕКА

С ОПРЕДЕЛЕННОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ, средневековая культура была огромным, многовековым комментарием к одному тексту — Библии. Никто, однако, не будет отрицать уникальность и оригинальность этой культуры, ее способность к динамическому, творческому развитию. История библейской экзегетики, которая всегда привлекает внимание исследователей, демонстрирует жизненные силы этой культуры, ориентированной на комментарий[1]. Более того, всякий, кто знаком со схоластической мыслью, знает, что именно комментарий считался в науке и преподавании "оригинальным" произведением, в котором, в отличие от обобщающих сумм, чаще всего выдвигались новаторские идеи.

Эта особенность средневекового мировоззрения сочеталась с другой важнейшей его составляющей: дидактичностью. В той или иной степени она присутствует едва ли не во всех литературных жанрах и в изобразительном искусстве. Нас же сейчас интересует определенный тип религиозной литературы, который хочется охарактеризовать как *вероучительный*. Под произведениями подобного рода мы подразумеваем не ученое богословие, считавшееся доступным лишь немногим, вершиной монашеской, а потом и университетской науки. Его авторитетность никто не оспаривал, но широкие слои верующих, как мирян, так и клириков, нуждались в наставлениях несколько иного характера. Поэтому большое распространение в XII—XIII вв. получили комментарии на такие основополагающие для христианства, но небольшие по объему тексты, как Символ веры ("Верую"), молитва "Отче наш" и т. п. Интересно, что Символ веры комментировали крупнейшие мыслители XIII столетия (Фома Аквинский, Бонавентура, Роберт Гроссетест и другие), но далеко не только они. На одном из таких комментариев, но вышедшем не из университетской среды, нам и хотелось бы остановиться.

* * *

В Российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге хранится рукопись Лат. Q. v. I, 78[2]. Этот миссал был создан в Париже между 1285 и 1297 г. для бенедиктинской церкви Сен-Никез (Saint-Nicaise) в Реймсе. В Россию он попал в составе знаменитой коллекции, собранной сотрудником русского посольства в Париже Петром Дубровским (1754–1816), который знал всех парижских букинистов революционного времени[3]. Его коллекция стала ядром французской и латинской частей рукописного фонда бывшей Императорской библиотеки. Миссал Сен-Никез поражает богатством художественного оформления: в нем около 100 миниатюр, из которых 20 полностраничных. Перед нами, несомненно, одна из самых важных рукописей коллекции Дубровского, сопоставимая по качеству с лучшими образцами парижской книжной живописи рубежа XIII–XIV вв., времени расцвета этого искусства, ассоциировавшегося в сознании современников со столицей Французского королевства.

Миссалы часто иллюстрировались вместе с другими литургическими кодексами, и французские мастерские выработали многочисленные иконографические и стилистические приемы для работы над такого рода заказами. К тому же XIII век сделал многочисленные открытия в области книжного дела. Мастера много путешествовали и упражнялись над оформлением как религиозных, так и светских рукописей, что благотворно отражалось на многообразии художественных форм и творческих возможностях мастеров[4]. На этом фоне уникальность интересующего нас памятника состоит в том, что для иллюстрирования миссала, литургической рукописи, содержащей церковный календарь и молитвы, было использовано оригинальное сочинение Жана де Жуанвиля, называющееся обычно "Кредо Жуанвиля". Жан де Жуанвиль, сенешаль Шампани, был близким другом короля Франции Людовика IX Святого (1226–1270), еще более известным в качестве его биографа. Он диктовал свое жизнеописание Людовика в глубокой старости, в первые годы XIV в., через несколько десятилетий после смерти короля и вскоре после его канонизации (25 августа 1297 г.)[5]. В молодости же, сопровождая своего сеньора в крестовый поход, окончившийся неудачей и пленением государя (1251–1254), Жуанвиль написал на

старофранцузском языке небольшой комментарий к Апостольскому Символу, снабдив свой текст миниатюрами. Этот комментарий был задуман как своего рода благочестивое, утешительное иллюстрированное чтение, призванное поднять дух больных, раненых и умирающих крестоносцев в Святой земле, искушаемых в их вере происками лукавого, выразившимися в военных поражениях[6]. Сам он так говорит о цели своей работы: "Et devant lou malade façons lire le romant qui devise et enseigne les poinz de nostre foi, si que par les eux et les oreilles mete l'on lou cuer dou malade si plain de la verraie cognoissance que li anemis ne la ne aillour ne puisse riens metre ou malade dou sien, douquel Diex nous gart a celle jornee de la mort et aillors!"[7]

Текст "Кредо Жуанвиля" был известен специалистам, в частности Натали де Вайи, еще в XIX в. по рукописи Национальной библиотеки в Париже (BnF nouv. acq. fr. 4509)[8]. В 20-х годах XX столетия ученик и сотрудник Публичной библиотеки Всеволод Бахтин и Шарль Виктор Ланглуа идентифицировали в иконографической программе реймского миссала иллюстрации к трактату Жуанвиля[9]. Хотя этот памятник, как текст, так и иллюстрации, становился предметом описаний и нескольких специальных исследований, он по-прежнему остается малоизвестным. К счастью, все иллюстрации реймского миссала изданы относительно неплохо, хотя точность передачи цвета и четкость по нынешним меркам оставляют желать лучшего[10]. Параллельный анализ текста и изображений, предпринятый в статье, позволит поразмышлять над целым рядом проблем. Это особенности средневекового комментария, вопросы религиозности XIII в., в частности в окружении Людовика IX, взаимоотношения ученой (латинской) и светской (романской) литературных традиций в вопросах вероучения, наконец, функции и задачи искусства и изображений в культуре этого времени[11].

* * *

Как уже говорилось выше, Символ веры часто становился предметом письменного изложения в схоластическую эпоху, как и во времена Отцов (пс.-Августин, Руфин и др.), важнейшим подспорьем в проповеднической деятельности Церкви. Однако отношение к нему со стороны клира было двойственным. Средневеко-

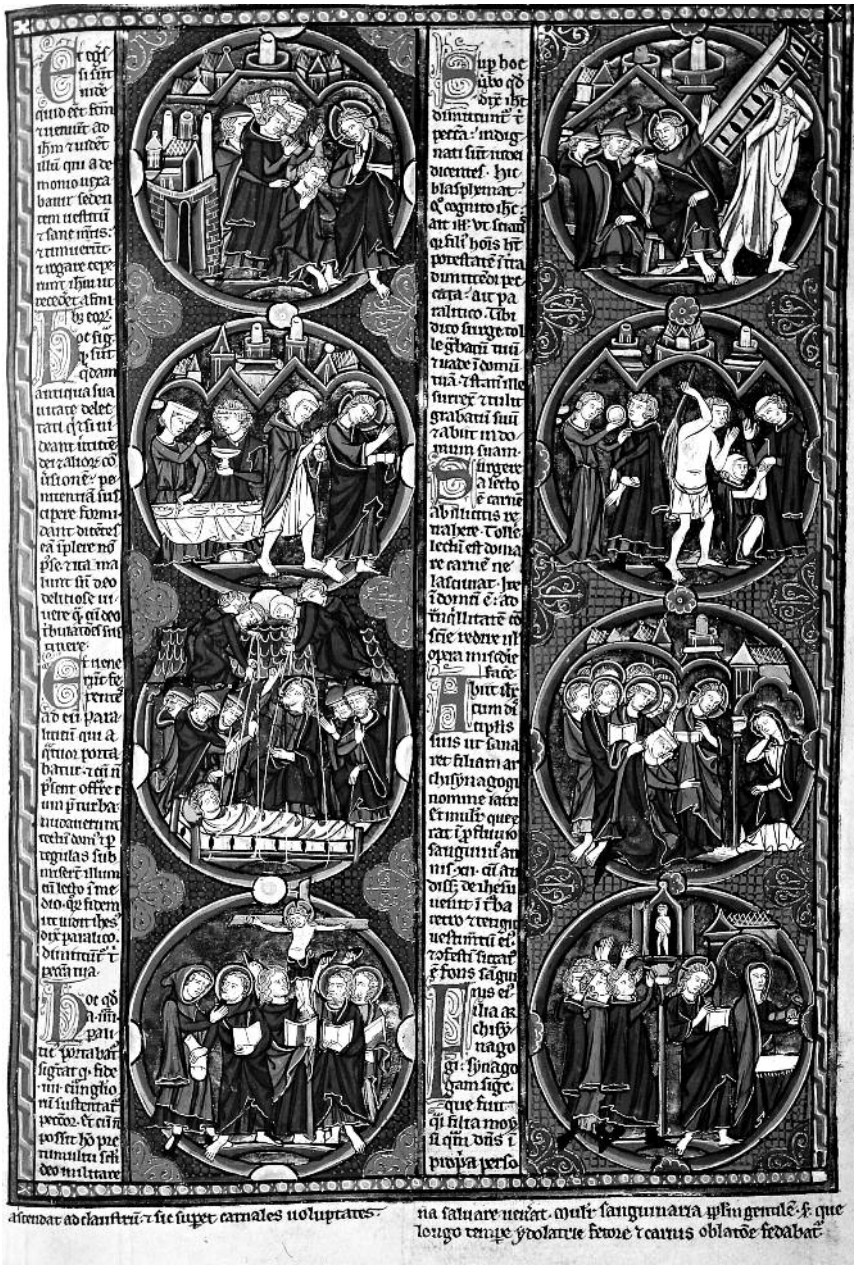
вый католицизм, как и многие другие влиятельные религиозные системы, ревниво отстаивал исключительный статус использовавшегося им языка — латыни — в вопросах вероучения и религиозной жизни в целом. Результатом этой позиции не могло не стать глубокое религиозное невежество тех, кто должен был заучивать на незнакомом языке набор обязательных текстов (несколько псалмов, молитв и "Верую") и участвовать в богослужении. Интересный парадокс состоял в том, что проповедники могли объяснять содержание Символа на народных языках, но не переводить его. Многочисленные поучительные примеры (*exempla*) и проповеди XIII в. донесли до нас этот опыт общения Церкви и ее необразованной паствы. К сожалению, уровень образования клира тоже часто становился предметом критики со стороны интеллектуалов: легко можно представить себе ситуацию, когда приходской священник буквально на пальцах объяснял своим прихожанам, как и во что нас поучает верить Символ, поскольку в смысле латинских слов он понимал не намного больше их.

Позиция Церкви, несмотря на видимую горделивую замкнутость, имеет свои основания. Наблюдая бурное литературное развитие народных языков, связанное, конечно, с общим политическим, демографическим и экономическим развитием общества, клир понимал, что дело веры становится многоязычным. Он понимал также, что при переводе даже одного слова на другой язык оно меняет значение. Одна неправильно переведенная фраза, утвердившись в народном сознании, уже могла иметь самые серьезные последствия для судьбы христианства. Таких примеров в истории религий, и в частности христианской, слишком много, чтобы была необходимость их сейчас напоминать (достаточно вспомнить вопрос о поклонении иконам). Знали, что народные языки — колыбель ереси, ибо все "реформаторы" позднего Средневековья начинали с перевода священных книг и основных текстов катехизиса, в том числе Символа, ибо их аудитория представляла собой море необразованных мирян, от пахаря до герцога. Клирики знали также, что ни один народный язык не обладал той степенью семантической устойчивости, на которую более или менее можно было рассчитывать в латыни. А вопрос четкости понятий всегда был исключительно важен в вопросах вероучения. Нечеткость влекла за собой неточность, отклонение от догмы, ересь, разрушение устоев общества. Итак,

дело не только в ревнивом отношении Церкви как политического института. Чувствуя свою ответственность, она с трудом, часто непоследовательно вырабатывала свою позицию по отношению к проповеди и постепенному переводу разговора о вере на народные языки[12].

Конечно, ситуация в вероучительных вопросах не всегда и не везде была столь плачевной. Уровень образованности мирян начиная с XII в. неуклонно рос. К этому времени относятся некоторые, впрочем, довольно еще редкие памятники, которые типологически можно сопоставить с "Символом Жуанвиля". Таков, например, комментарий на "Отче наш", написанный в 50-х годах XII столетия на очень неплохой латыни адмиралом короля Сицилии Вильгельма I Майоном из Бари для своего сына Стефана[13]. Учились грамоте, как известно, по псалтири, при помощи клириков. Несомненно, в этом общении клира и мира возникали образцы вероучительной литературы, на которые мог ориентироваться Жуанвиль. Кроме того, в окружении Людовика IX всегда было достаточно клириков, особенно нищенствующих монахов, которые часто вызывали недовольство знати, но у которых сенешалю Шампани было чему научиться[14]. Людовик и его мать Бланка Кастильская были, кажется, первыми заказчиками и распространителями так называемых "морализованных Библий", в которых важные отрывки библейских текстов на латинском языке сопровождались краткими комментариями на старофранцузском. Эти пассажи располагались параллельно слева от иллюстрировавших их миниатюр, заключенных в кольца. Таким образом, на одном листе помещались восемь сцен на четыре библейских сюжета (илл. 1)[15]. Трудно вообразить, что Жан де Жуанвиль не был знаком с этими книгами. Но все же главный источник вдохновения Жуанвиля был в его собственной глубокой вере, которая хорошо чувствуется в его "Жизни Людовика Святого" и "Кредо".

Жуанвиль называл свое сочинение "Li romans as ymages des poinz de nostre foi", судя по единственной рукописи, содержащей текст (BnF nouv. acq. fr. 4509)[16]. На русском это можно условно передать как "Роман в образах о пунктах нашей веры". Под романом автор понимал скорее не жанр, а повествование не на латинском языке, ибо выбор языка здесь, конечно, принципиален. В слове *ymages* была отсылка к миниатюрам, задуманным



Илл. 1. Морализованная Библия
Париж, ок. 1240. British Library. Ms. Harley 1527. Лист 27r.

Жуанвилем. Но в этом слове есть и важная особенность комментария в целом: он строится не на длинных рассуждениях, которые в схоластических комментариях могли уходить очень далеко от комментируемого текста, а на ярких образах, библейских сценах, которые либо были хорошо знакомы соратникам Жуанвиля, либо, как ему казалось, могли быть легко ими поняты. Такова "образность" его сочинения.

Первая редакция относится к периоду пребывания Жуанвиля вместе с другими крестоносцами в Святой земле. Седьмой крестовый поход действительно был тяжелым испытанием для веры рыцарей, многие из которых погибли в плену. 26-летний Жуанвиль выжил и, находясь в Акре осенью и зимой 1250–1251 гг., написал свой "роман", построенный на подробном комментарии 20 статей Апостольского Символа. Этот Символ несколько отличается от Никейского Символа, также известного в католичестве с важным добавлением об исхождении Святого Духа от Отца *и Сына* (Filioque). Западная традиция, восходящая к V–VI вв., приписывает его 20 апостолам: в день Пятидесятницы, прежде чем начать проповедовать Евангелие, они решили сформулировать основы их общей веры и общей проповеди в кратких сентенциях[17]. Их-то Жуанвиль и называет *poinz de nostre foi*. В восточной церкви Апостольский Символ, кажется, никогда не использовался.

Жуанвиль решил подкрепить 20 статей Символа "пророчествами по деяниям" и "словесными пророчествами" (*prophecies par euvres* и *prophecies par paroles*), взятыми из Ветхого завета. В такой экзегетике не было ничего особенно оригинального ни для комментаторов "Верую", ни для библеистики в целом, где Новый завет воспринимался как раскрытие событий и пророчеств, описанных в Ветхом завете. Точно так же и христианское искусство приучило своих зрителей черпать в богатстве Ветхого завета не только понимание Нового завета и, следовательно, христианства, но и иллюстрацию любых моральных, политических и религиозных ценностей[18]. Не случайно в эпоху Жуанвиля и еще раньше фрески, миниатюры и другие произведения нарративного плана часто назывались *ystoria* или *historia*, ибо они должны были излагать и поучать с помощью сцен из Библии или иных авторитетных текстов. Тем не менее во Франции XIII в., кажется, не было сочинений, использовавших Символ веры, который в точности повторял бы концепцию и план жуанвилевского "Кре-

до", и в этом смысле он достаточно оригинален[19]. В выборе ветхозаветных сюжетов требовалось не рудиментарное знание Библии. И хотя в ближайшем окружении Людовика IX оно не должно нас удивлять, мы все же склонны думать, что кто-то из клириков помогал сенешалю. Авторская личность Жуанвиля так или иначе проявилась в особом свойственном ему стиле, простом и подкупающем своей искренностью, который известен и по его "Жизни Людовика Святого".

Близость Жуанвиля к королю Людовику проявилась, кажется, и в том, что в религиозной жизни он следовал наставлениям своего государя: "Святой Людовик говорил, что мы должны столь сильно верить во все пункты нашей веры, чтобы ни смерть, ни какое-либо телесное несчастье не могли заставить нас пойти против нее — ни словом, ни делом. Он говорил также, что Враг ловок, и он всячески старается поколебать веру человека, когда тот умирает, потому что видит, что не может отнять у него добрых дел, совершенных при жизни, и понимает, что потеряет добычу, если человек умрет в доброй вере"[20]. Нечто подобное он повторяет и в предисловии к "Кредо": "Скажем так: вера — это такая добродетель, которая заставляет твердо верить в то, чего человек не видит и что не доступно его ощущению, но лишь слуху. Точно так же мы верим нашим отцам и матерям, что мы их дети, хотя у нас нет тому иных доказательств. Тем более мы должны верить сильнее, чем в любую другую земную вещь, во все пункты нашей веры, которые даны нам из уст Всевышнего, через святых Ветхого и Нового заветов"[21].

Эти фразы достаточно верно отражают намерения автора. Интересно, что дошедший до нас текст является второй редакцией, не сильно отличающейся от первой. Она была выполнена во Франции в 1287 г. Судя по всему, автор рассчитывал на определенный успех своего "утешительного" сочинения в мирных условиях, ибо одержимость крестовым походом, свойственная ему в молодости, оставила его еще в правление Людовика. Во второй поход, ставший смертельным для короля, Жуанвиль его уже не сопровождал.

Жуанвиль выполнял работу клириков и проповедников, помогая ближним укрепиться в вере, давая им надежду. Комментируя "Верую", он прибегал к образам, привычным вдумчивым прихожанам по содержанию мессы, по иконографии церковного убранства, по проповедям и *exempla*, всегда иллюстрировавшимся ветхозаветными историями не меньше, чем сценами из повседневной жизни. Но он знал также, что месса редко выполняла свою настоящую функцию, что рыцари отправились в Святую землю, чтобы "завоевать небо кулаками"[22]. В "Жизни Людовика Святого" есть характерный эпизод, где Жуанвиль рассказывает, как ему пришлось накричать на шумных рыцарей, которые мешали ему с королем слушать мессу, и как небо наказало их в битве на следующий день[23].

Рассказ Жуанвиля должен был быть более понятным благодаря родному языку и особенно благодаря миниатюрам. Известно, что Людовик отправил татарам "шатер, сделанный в виде капеллы, который стоил очень дорого, поскольку был соткан из тонкой материи. Чтобы попытаться склонить их в нашу веру, король приказал изобразить в этой капелле Благовещение и все остальные сюжеты веры". Если верить свидетельству Гильома де Рубрука, хан Мангу с интересом расспрашивал о значении иллюстраций Библии и служебников католиков и несториан[24]. Жуанвиль, как и его сеньор, понимал силу живописных образов для истолкования и одушевления "пунктов веры" (*poinz de la foy*). Несомненно, наш автор следовал примеру создателя парижской Сент-Шапель, едва ли не самой дорогостоящей постройки XIII в., когда в своей капелле в замке Жуанвиль и на витраже в Блекуре приказал изобразить виденное им чудо Богоматери в Вовере[25]. Всему великому христианскому делу Людовика IX, которое взялся возвеличить престарелый Жуанвиль, он дал очень красивую и многозначительную образную характеристику: "Подобно тому, как писатель пишет свою книгу, украшая (enlumine) ее золотом и лазурью, так и король наш украсил (enlumina) свое королевство прекрасными аббатствами и многочисленными божьими домами для доминиканцев, кордельеров и других братств". Так, составляя иллюстрированную (иллюминированную) книгу о Символе веры, сенешаль Шампани, несомненно, стремился в чем-то повторить "les bons faiz nostre saint roy Looÿs"[26].

Итак, комментарий пророчествами, комментарий словами, комментарий образами. Только в этом единстве вера Жуанвиля обретает жизнь.

* * *

Обратимся теперь к иконографическому ряду "Кредо Жуанвиля", дошедшему до нас в составе реймского миссала. Следует отметить, что перед нами случай необычный. Миссал был богослужебной книгой практического назначения. Богатый приход, соборный капитул или монастырь могли позволить себе заказать крупноформатную рукопись миссала, которую можно было с удобством использовать большому хору. Такой миссал был в распоряжении бенедиктинцев Сен-Никез. Он был создан в начале XIV в., т. е. лет через 20 после нашей рукописи (Реймс. Муниципальная библиотека, рук. 230). Его размеры в два раза превышают петербургский кодекс (483x344 mm против 233x162 mm), но украшение ограничено историзованными инициалами и орнаментом, выполненным мастерами из Бари (Южная Италия) в манере, охарактеризованной в свое время как "академическая", "тяжелая, но очень точная"[27]. Все же это важный памятник, свидетельствующий о вкусах братства Сен-Никез к иллюстрированным книгам.

Вопрос о том, почему "Кредо Жуанвиля" попало в богослужебную книгу, хотя вовсе для нее не предназначалось, невозможно разрешить с определенностью. Сыграл свою роль тот факт, что Жуанвиль жил в Шампани и в то же время был связан с парижским двором. При Людовике IX в Реймсе был выстроен собор Богородицы, в котором, как известно, происходило помазание французских королей. Эта особая связь Парижа и Реймса отражалась, конечно, и на истории рукописей. Самыми профессиональными, престижными мастерскими считались парижские. Самым популярным стилем, причем уже не только во Франции, к концу XIII в. стал придворный парижский стиль[28]. По своим стилистическим характеристикам роскошный реймский миссал свидетельствовал о связи общины Сен-Никез с Парижем, обладая им, клир мог продемонстрировать свою культурную значимость, ведь рукопись была создана в одной из лучших столичных мастерских, возможно, близкой к мастерской Сент-Шапель[29]. Иконография же, разработанная Жуанвилем и, как мы предполагаем, его безымянным консультантом, не противоречила церковному искусству, а напротив, вернейшим образом следовала ему. Напомним, что старофранцузский текст жуанвилевского комментария, конечно, не был включен в миссал. Не знаю, были ли 18 полностраничных миниатюр включены в него по воле Жуанвиля или независимо от нее. Отсутствие в церковном календаре в начале рукописи дня св. Людовика (25 августа) говорит о том, что он был создан до 1297 г. Сенешаль был еще жив и всячески способствовал распространению культа своего усопшего государя в Шампани. Возможно, помещение в церкви изображений, напоминавших о первом походе в Святую землю и страданиях крестоносцев, было для него своеобразным жестом памяти. Но все это не более чем гипотезы.

Миниатюры расположены следующим образом: одна тетрадь содержит восемь изображений на листах 19r-26r; другая тетрадь содержит еще восемь миниатюр на листах 59r-66r; две иллюстрации расположены на листах 189v и 190r, составляющих бинион с листами 191 и 192, которые оставлены пустыми. Эти кодикологические особенности расположения изображений внутри рукописи бывают очень важны при анализе их значения. В данном случае расщепление единой иконографической программы вряд ли может быть объяснено содержанием миссала, который она была призвана иллюстрировать. Какой-то особой связи между отдельными изображениями и содержащимися в миссале богослужебными текстами и молитвами нам найти не удалось. Скорее всего, вся серия была помещена в начале, перед предисловием (praefatio) или в начале канона мессы (canon missae). Когда делался новый переплет для коллекции Дубровского, изображения и могли быть разъединены. Связь с содержанием миссала видна лишь в том, что и сейчас первая серия миниатюр следует за католическим Символом веры, который, как уже отмечалось, отличается от Апостольского Символа.

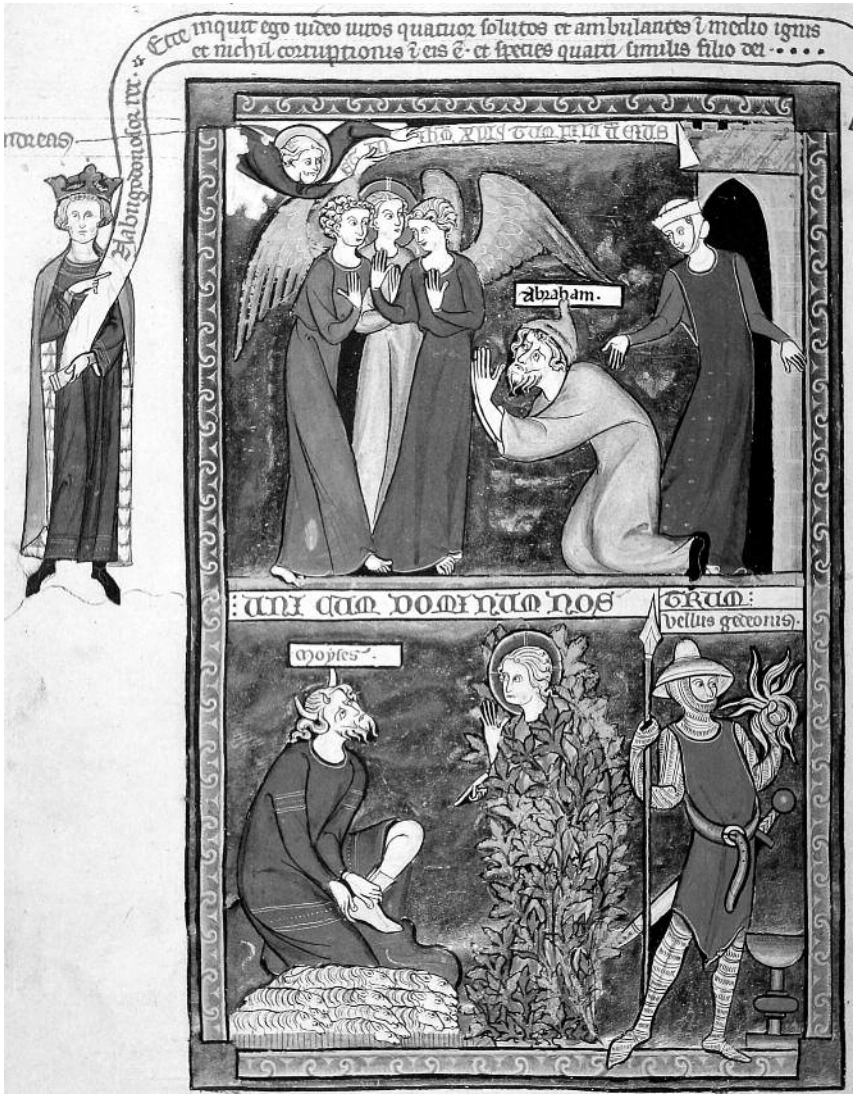
Первая пара изображений (лл. 19v-20r) посвящена первой статье Символа: "Credo in Deum patrem omnipotentem" (на филактерии апостола Петра) и "Creatorem celi et terre" (в нижней части второй миниатюры, илл. 2). Всемогущество Бога представлено низвержением ангелов, "trébuchement des anges", как выразился Жуанвиль. Согласно апокрифической традиции, оно предшествовало Сотворению мира. Геенна изображена в виде горящей печи. Люцифер несет на голове черную корону, в противоположность золотой короне Творца. Миниатюра разделена на два регистра бело-синими облаками, отмечающими границу

Илл. 2. Реймский миссал. Париж, между 1284 и 1297 гг. Санкт-Петербург. РНБ. Лат. Q. v. I, 78. Листы 19v-20r.

между двумя мирами, между добром и злом. Эта граница подчеркнута и сменой окраски рамки. Характерно, что изменение природы ангелов во время падения отмечено художником: чем ближе они к геенне, тем уродливее становятся их лица. Им противопоставлены 12 ангелов верхнего регистра, несущие короны славы сидящему на троне Богу. Образ всемогущества (Majestas) в целом вполне традиционен. Его золотой фон противопоставлен так называемому ковровому красно-синему фону соседствующего с ним изображения Сотворения мира. Художник вообще любил играть на подобных контрастах деталей, цветов, жестов: в некоторых случаях эти противопоставления несут смысловую нагрузку, в других — отдают дань чисто орнаментальным приемам, важности ритма в оформлении изобразительных циклов.

На второй миниатюре солнце и луна изображены на границе неба, окрашенного в белый и голубой. Все создания направляются в сторону Творца, который указывает на исключительную роль человека, "венца творения", положив ему левую руку на голову. Сцена сопровождается пророчеством Иеремии: "Ты будешь называть Меня отцом твоим и не отступишь от меня" (Иер. 3, 19). Эти изображения соответствуют идее Жуанвиля о "великой силе" ("grant poissance") Бога, выраженной "в ангелах, которые тут нарисованы, которых Он сбросил с неба в ад". Однако в данном случае автор не предполагал никакого пророчества, поскольку речь "о начале мира, созданного Тем, кто есть начало и не имеет конца"[30].

Лист 21v. (илл. 3). В верхнем регистре можно видеть апостола Андрея с надписью "Et in Ihesum Xpistum filium eius" и сцену гостеприимства Авраама (Быт. 18, 1–16), которая в христианской иконографии, как восточной, так и западной, считается первым ветхозаветным пророчеством о Троице. У Жуанвиля находим: "Это значит, что три ангела пришли в гости к Аврааму, среди которых он, по воле Бога, узнал Сына Божия. И поскольку он понял, что это Тот, Кто должен был искупить адские муки, он поклонился Ему"[31]. Сын Божий отмечен на изображении нимбом и такой же розовой одеждой, как Авраам, что создает особую связь между преклоненным праотцем и божеством. Улыбка Сары соответствует рассказу книги Бытия (ее неверие в возможность забеременеть), но жестом руки она приглашает ангелов в дом и указывает на благочестие Авраама.



Илл. 3. Реймский миссал
Париж, между 1284 и 1297 гг. Санкт-Петербург.
РНБ. Лат. Q. v. I, 78. Лист 21v

В нижнем регистре, под надписью “Unicum dominum nostrum”, изображен Моисей, сидящий вместе со своими овцами перед Неопалимой купиной, скрывающей тело Христа. Согласно Жуанвилю, Моисей увидел в купине Спасителя, хотя купина символизирует также девственность Богородицы. Рядом с купиной стоит Гедеон в рыцарских латах, он держит в руках руно, которое также осмыслялось как пророчество пришествия Спасителя. В Ветхом завете роса, спустившаяся с неба на руно Гедеона, вождя израильтян, предвещала их грядущую победу (Суд. 6, 36-38). Чаша, полная воды, у ног воина, описанная в Библии, осмыслялась в евхаристическом ключе.

На полях расположено “словесное пророчество” из книги пророка Даниила (3, 25), вложенное в уста царя Навуходоносора: “На это он сказал: вот, я вижу четырех мужей несвязанных, ходящих среди огня, и нет им вреда; и вид четвертого подобен Сыну Божию”. История трех отроков, брошенных в печь нечестивым царем за отказ поклониться идолам и спасенным “четвертым”, в котором Церковь видела Бога-Сына, была хорошо известна всякому прихожанину, поскольку она постоянно вспоминалась во время богослужений. Художник изобразил царя в короне, который, несмотря на свою нечестивость, как бы пророчествует, наравне с другими пророками, о грядущем Спасении. Следует подчеркнуть, однако, что это пророчество, как и другие, появляющиеся на полях, за рамкой основной миниатюры, не было введено Жуанвилем, хотя он тоже использует в своем комментарии такие “пророчества от противного”.

Итак, на миниатюре 21v можно видеть прообразы Боговоплощения, воспринятые иконографией из Ветхого завета. На том же развороте, на листе 22r, в верхнем регистре изображено Благовещение, в нижнем — Рождество. В первой сцене все персонажи своими жестами и филактериями обращаются к Богородице. Этот ритм жестов и надписей подчеркивает ее центральное положение, несмотря на то, что ее фигура смещена вправо. Апостол Иаков несет филактерий с надписью “Qui conceptus est de Spiritu Sancto”. “Словесное пророчество” в данном случае вполне резонно вкладывается в уста Исайе”: “Се, Дева во чреве приимет, и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил” (Ис. 7, 14). Жуанвиль не пишет о Благовещении, но лишь о пророчестве Исайи[32].

Рождение Иисуса показано не в вертепе, а в стенах замка, куда направляются пастухи и волхвы для поклонения Младенцу. Фактически пополам изображение разделяется пророчеством Даниила: “Cum venerit [Sanctus Sanctorum, cessabit unctio]”. Эта фраза была известна из “Проповеди проповедей” (Sermo sermonum) пс.-Августина. Она основывается на известном месте у Даниила, где он предрекает приход Спасителя через “семьдесят седьмин” (Дан. 9, 24-27). Там же он говорит о помазании Христа. Жуанвиль и здесь не предполагал размещение евангельской сцены. Ему достаточно было пророчества в его распространенной псевдоавгустиновской формулировке. Следует учитывать и значение понятия помазания в идеологии королевской власти, к которой Жуанвиль был близок. Кроме того, распространение в христианской иконографии сюжета Древа Иессеева способствовало укоренению в умах подданных идеи о происхождении дома Капетингов от ветхозаветных царей, об их исключительной связи с самим Христом. Образ помазания Христа показывает, что в момент его рождения именно он стал единственным законным царем[33].

Этот пример, как и предыдущий, показывает нам, что художник не полностью следует плану Жуанвиля. Он обогащает его образный мир, пользуясь тем же иконографическим словарем. Ему важно проиллюстрировать, прокомментировать Апостольский Символ с помощью традиционного совмещения Ветхого и Нового заветов. В его распоряжении были многочисленные выразительные средства, которые позволяли подчеркнуть и неразрывную их связь, и то новое, что несли в себе евангельская история и христианство в целом. Обе истории представлены на одном развороте, однако чередование рамок и фонов разных цветов, кроме чисто эстетического эффекта, должно было помогать зрению воспринимать каждый иконографический сюжет отдельно. Всякий, кто знаком со средневековой христианской живописью, не только западной, но и восточной, знает, что нарративная христианская иконография стремилась к тому, чтобы предоставить зрителю возможность нескольких прочтений: единовременного или протяженного во времени. Это очень хорошо видно в таких циклах, как жуанвилевское “Кредо” в реймском миссале. Здесь все рассчитано на восприятие статей веры из Символа парами, которые представляются взору зрителя, когда он открывает оче-

редной разворот. И мы сознательно анализируем миниатюры, следуя этому ритму: он исключительно важен для понимания поэтики этого искусства, методов комментария, примененных Жуанвилем, и религиозного мышления XIII в. в целом. Как и православная житийная икона, такой разворот воспринимался сначала единовременно, а потом прочитывался во всех своих деталях. И наоборот. Он задумывался как предмет медитации над таинственной связью хорошо всем известных сюжетов всемирной истории Спасения[34].

Следующий разворот (23v-24r, илл. 4) полностью посвящен Страстям: "Passus sub Pontio Pilato", провозглашает апостол Иоанн (fol. 23v, нижний регистр). В качестве предсказания Страстей Жуанвиль избрал историю Иосифа и его братьев (Быт. 36, 2-35), ибо "по многим причинам Иосиф предвещает об Иисусе Христе. Его одежда обозначает плоть Иисуса Христа, потому что отец Иосифа, который очень его любил, сшил ее из одного куска материи, подобно тому, как делают шерстяные перчатки. Эта одежда символизирует тело Иисуса Христа, которое было только от Девы. А наши тела — от мужчины и от женщины, т. е. состоят из двух частей"[35]. Кроме того, платье Иосифа было покрыто кровью козла и разорвано, точно так же, продолжает Жуанвиль, как тело Иисуса было растерзано "зловредными иудеями". Чтобы сделать сравнение более наглядным, автор пишет, что Иуда продал своего брата Иосифа купцам-измаильтянам за тридцать сребреников, "за столько же Иуда предатель продал Иисуса Христа"[36]. Хотя в Вульгате в истории Иосифа стоит цифра 20, уже при Исидоре Севильском незначительное изменение цифры призвано было служить очевидной экзегетической пользе. Жуанвиль не преминул воспользоваться этой традицией.

Здесь иллюстратор строго последовал плану автора комментария. Он также демонстрирует нечестивость (felonie) иудеев (с их характерными для средневековой иконографии остроконечными шляпами) на примере обоих Заветов: продав Иосифа, иудеи как бы с начала человеческой истории были предопределены к тому, чтобы продать Христа — позиция, вполне типичная для антииудейской полемики христианских интеллектуалов. В среде же Людовика IX, отличавшегося особой нелюбовью к иудеям, антииудаизм Жуанвиля не должен нас удивлять. Здесь, однако,

меняется иконографический метод изложения: теперь в верхнем регистре представлен Ветхий завет, а в нижнем — Новый. В сцене продажи Иосифа 17-летний юноша представлен маленьким, чтобы показать, что он младший брат, несмотря на то, что он главный персонаж повествования. Интересно передана связь между Иудой и купцом, соединенными фигурой Иосифа и денежным мешком. Надпись гласит: "Judas vendidit Ioseph fratrem suum". Внизу предательство Иуды, получающего деньги от первосвященника (надпись "Judas vendidit Ihesum dominum suum"), и Понтий Пилат, который умывает руки перед лицом разгневанных иудеев, схвативших Христа. Их злоба выражена типичным для иконографии того времени приемом: их лица изображены в профиль, что иногда вообще могло трактоваться как изображение по преимуществу диавольского или просто злого лица. Иудеи как будто кричат евангельскими словами: "Распни его!" На это намекает неправильно приписанное Ездре пророчество на полях: "*Clamantes ante tribunal vinxistis et humiliastis me: suspensum in ligno morti tradidistis me*"[37].

Лист 24. В верхнем регистре содержится рассказ об одежде Иосифа. Один из братьев убивает барана, а не козла, как рассказывается в книге Бытия (баран или агнец был более уместен в экзегетике жертвоприношения). Платье разорвано, измазано кровью и показано Иакову, отцу братьев, чтобы доказать ему, что Иосиф был разорван зверями. Согласно библейскому рассказу, Иаков от горя разрывает на себе одежды. Сцена сопровождается пояснительными надписями: "Tunica Ioseph; fratres Ioseph; tunica Ioseph; Iacob plorans". Туника Иосифа окрашена в тот же нежно-розовый цвет, что и хитон Иисуса в нижнем регистре обеих миниатюр этого разворота, что является выражением аналогии, описанной и Жуанвилем. Здесь можно предположить иконографическую отсылку и к другому пассажу Евангелия от Иоанна (19, 23-24), где рассказывается, как стражники метали жребий о "несшитом хитоне" (tunica inconsutilis) Иисуса, когда Он был распят. Жуанвиль сравнивает ее с "цельнотканой рубахой", "cote d'une piece" Иосифа.

Нижний регистр посвящен истязанию Христа и несению креста на Голгофу. Сцены сопровождаются пророчествами: "На хребте моем орали [оратаи, проводили длинные борозды свои]" (Пс. 128, 3)[38]. Тело Христа, покрытое ранами, напоминает ок-

Илл. 4. Реймский миссал. Париж, между 1284 и 1297 гг.
Санкт-Петербург. РНБ. Лат. Q. v. I, 78. Листы 23v-24r.

ровавленное платье Иосифа, нарисованное непосредственно над ним. Идя на Голгофу, Иисус обращается к окружившим его плачущим дщерям Иерусалимским: “Не плачьте обо мне, но плачьте [о себе и о детях ваших]” (Лк. 23, 28). Эти слова в эпоху крестовых походов, конечно, воспринимались в антииудейском ключе. Хотя источником изображения явно был рассказ Луки, здесь крест несет именно Иисус, а не Симон Киринеянин (Лк. 23, 26). Страдание и унижение Христа усилено еще тем, что его, поднимающегося в гору, подгоняет и бьет надсмотрщик. Лица палачей исполнены злобы, изображая ее художник солидарен с Жуанвилем, который выражает свое презрение к ним словами: “...дикие звери пожрали Иисуса Христа, такова была злоба нечестивых против него”[39].

Рассмотренный пример снова демонстрирует нам особенности экзегетической работы Жуанвиля и художника. Второй идет дальше по пути, предложенному писателем, добавив “пророчество” и рассказ из Евангелия от Иоанна. Но он остается верен антииудейскому духу Жуанвиля, его презрению к народу, отвергшему, продавшему и истязавшему Христа. Сюжет ранней истории еврейского народа стал для обоих “пророчеством по деяниям” о Страданиях, смерти и, наконец, всемирном Спасении.

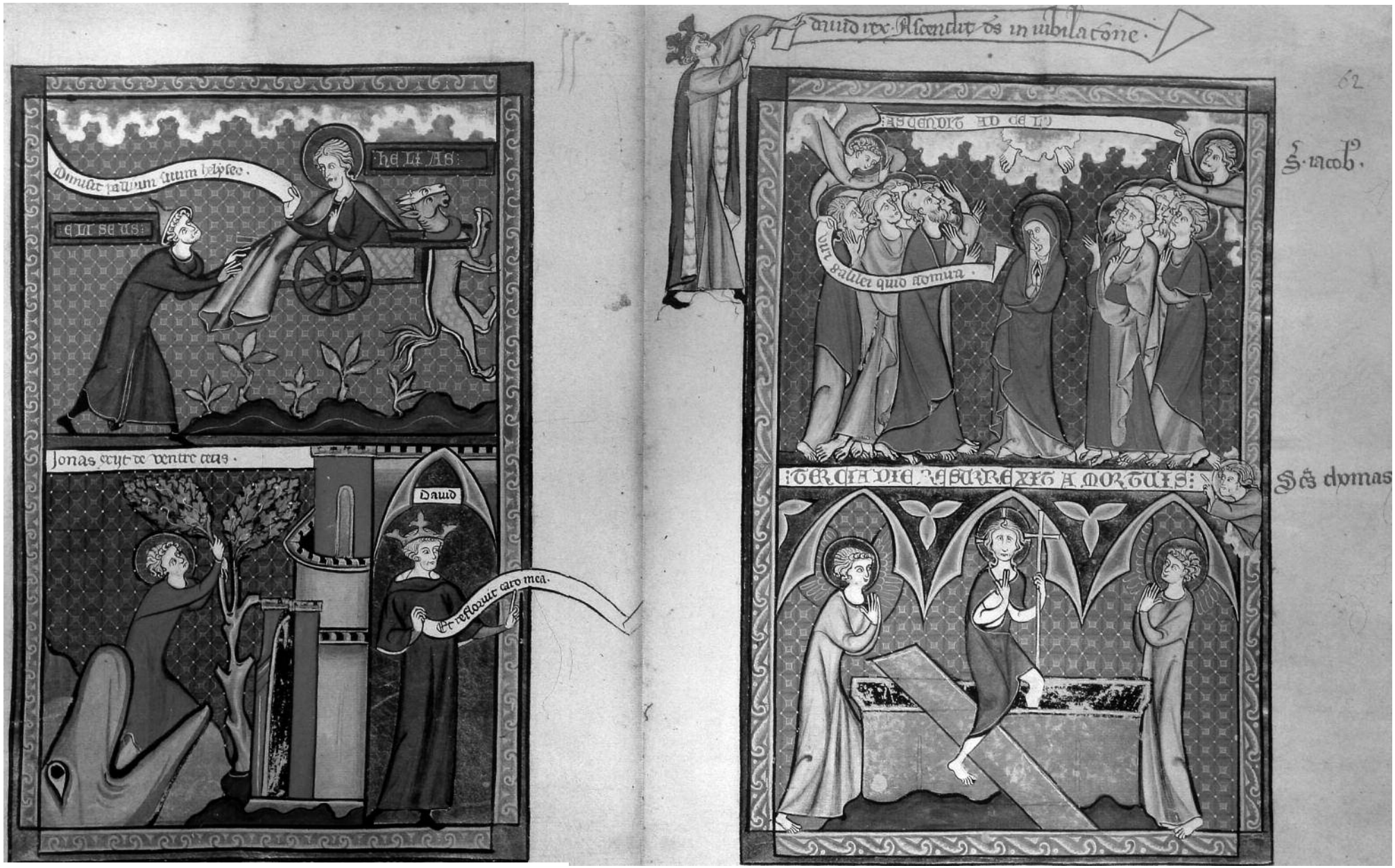
Будет, наверно, слишком утомительным воспроизводить все содержание комментария Жуанвиля и миниатюр. Остановимся лишь на некоторых пассажах, которые могут проиллюстрировать еще несколько их особенностей.

Листы 61v-62r (илл. 5) посвящены статье “Tercia die resurrexit a mortuis” (л. 62, нижний регистр, апостол Фома) и “Ascendit ad celo[s]” (л. 62, верхний регистр, св. Иаков). Чтобы показать, что Христос поднялся на небеса, художник вынужден был поместить это изображение над изображением, которое должно было бы ему предшествовать. Иначе гроб Христа оказался бы выше небес. К тому же могила находится в скрытом пространстве, а сцена Вознесения происходит на открытом воздухе, лица апостолов и галилеян обращены наверх. Внизу Христос, одетый в простой голубой хитон, выступает из могилы, он должен выйти из пещеры, изображенной в виде готических окон, чтобы подняться на небеса.

На л. 61об. можно видеть традиционные ветхозаветные прообразы Воскресения: Иона выходит из чрева китова и направляется в Ниневию, чтобы пророчествовать о гневе Божием, который разрушит город (Иона 3). Давид возглашает: “И воскресла плоть моя” (Пс. 27, 7), где Жуанвиль снова заменяет перфект Вульгаты на будущее время пророчества (reflorira)[40]. Эти сцены параллельны сцене Воскресения. В верхнем регистре мы видим вознесение пророка Илии, который оставляет свой плащ Елисею (Dimisit pallium suum Helyseo). Для Жуанвиля вознесение Илии имеет эсхатологическое значение: “Илия… который поднялся на небеса по воле нашего Господа и живет там до прихода Антихриста. Тогда пошлет его наш Господь, чтобы укрепить народ, чтобы не уверовал он в Антихриста и в дела его”[41].

Здесь, однако, наблюдаются серьезные расхождения между изобразительным рядом и текстом Жуанвиля. В “Кредо” не говорится об Ионе. Вместо этого Жуанвиль ввел единственный сюжет не из священной истории, а из собственного опыта крестоносца. Когда они находились в плену, многие крестоносцы были охвачены страхом, слыша крики своих друзей: мусульмане заставляли их отрекаться от их веры, а тех, кто отказывался, казнили. Ожидая своей очереди, Жуанвиль нашел неожиданную поддержку и утешение в словах некоего пожилого сарацина: «Маленький старичок, опираясь на палку, поправив бороду и седую шевелюру, сказал графу, что он слышал, будто христиане верят в Бога, который был схвачен ради них, бит ради них, умер за них и на третий день воскрес. Все это граф ему подтвердил. Тогда старик продолжал: “Что же вы тогда жалуетесь, если вас схватили ради него, били ради него, истязали ради него? Ведь и он пострадал за вас. А вы еще не приняли смерть за него так, как он принял за вас”. Затем он сказал нам: “Если он смог воскреснуть сам, то и вас тем более сможет освободить, когда пожелает”»[42].

В тексте Жуанвиля эта история играет ту же роль, что пророчества. Старый мусульманин выступает в роли “пророка от противного”, вроде Навуходоносора. Он язычник, но он тоже может *свидетельствовать* об истинной вере. Значимость этого “пророчества” усиливалась драматизмом ситуации, независимо от того, читалось ли сочинение соратникам сенешаля или тем, кто о крестовых походах знал уже лишь понаслышке. Характерно, что этот рассказ Жуанвиль начинает без каких-либо предварительных замечаний, сразу in medias res[43]. Это особенное “пророчество по деяниям”, как и все остальные, было глубоко



Илл. 5. Реймский миссал. Париж, между 1284 и 1297 гг. Санкт-Петербург. РНБ. Лат. Q. v. I, 78. Листы 61v-62r.

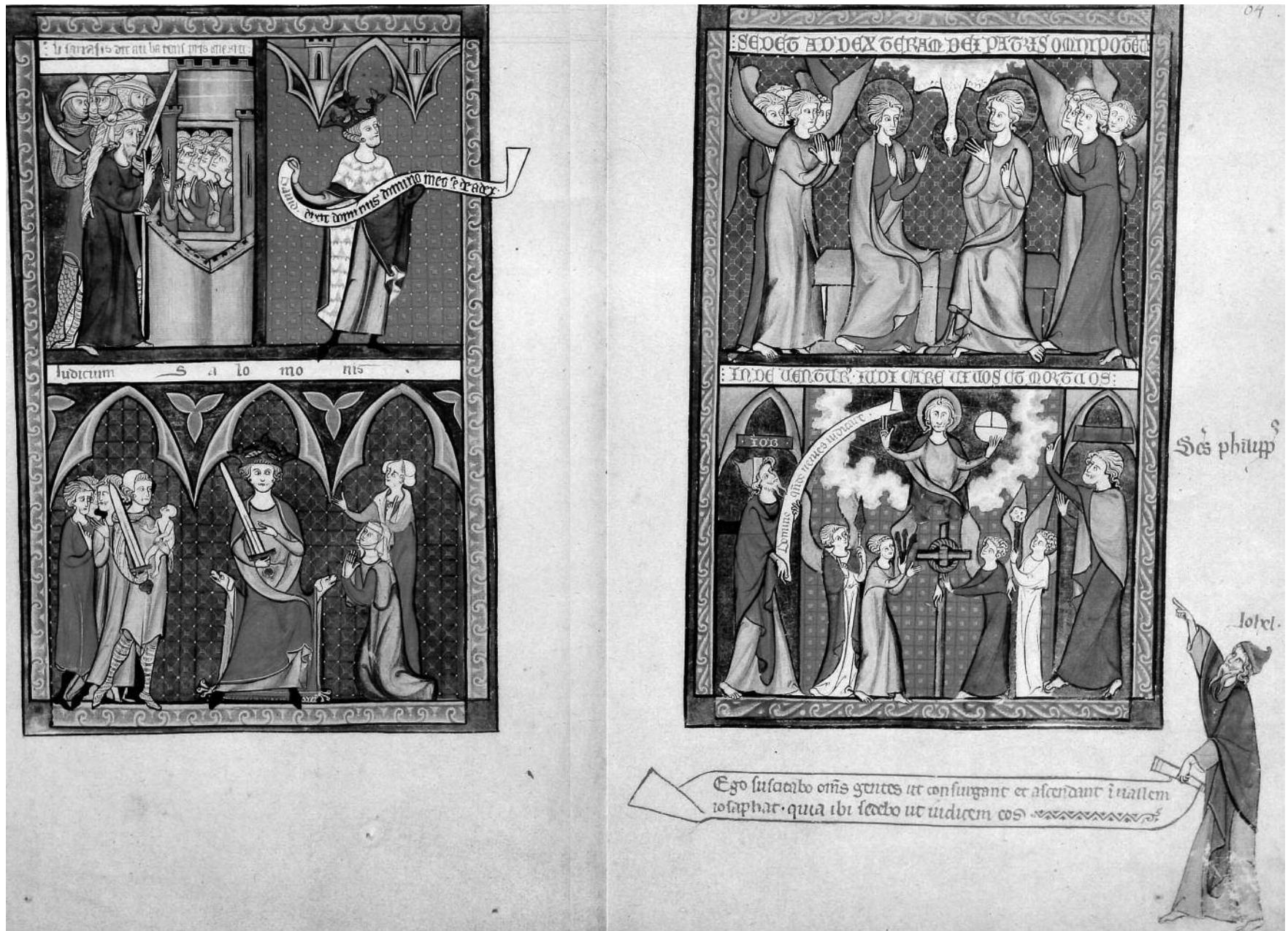
дидактичным: вера Жуанвиля спасла его, когда он ждал смерти. Точно так же и другие крестоносцы спасутся ею перед лицом смерти и победят в битве с лукавым. Такова позиция автора.

Художник не упустил возможность воплотить эту историю в живописи (илл. 6). Но мы находим ее в верхнем регистре следующего листа (63v) перед статьей "Sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis" (л. 64r). Это единственная сцена, снабженная надписью на французском языке ("Li sarrasis dit au barons pris an Negite"), что свидетельствует о ее особом положении. Священная история в традиционной иконографии выражена на языке религии, латыни. С формальной точки зрения, построение иллюстраций с Ионой и с крестоносцами в чем-то соприкасаются: обе сопровождаются фигурой Давида, в обеих фигурируют городские стены. Однако история Ионы была традиционной экзегетической и литургической иллюстрацией Воскресения, а рассказ Жуанвиля мог восприниматься клиром не более чем нравоучительным примером, *exemplum*. Быть помещенным в одном регистре со сценой Воскресения могло показаться изготовителю миссала недостаточно оправданным, непонятным или даже непозволительным смешением жанров. Скорее всего сцена все же проникла в программу миссала в качестве своего рода отклонения от основной темы, дани свободе профессионального художника, которая в те годы уже была довольно значительна и все больше освобождалась от непосредственного контроля клира (в данном случае капитула Сен-Никез)[44].

Художник и его заказчик решили также отказаться от повтора излюбленной Жуанвилем истории Иосифа. Для автора момент, когда Иаков, видя окровавленную рубашку своего любимого младшего сына, разрывает на себе одежды, предвещает Страшный суд. Вместе с тем это еще один повод обвинить иудеев в том, что они распяли Христа, вызвав на себя гнев Божий[45]. Неизвестно, разделяла ли община Сен-Никез ярко выраженные антииудейские настроения круга Людовика IX, хотя ни о какой привязанности к евреям в Западной Европе и во Франции, в частности, в те годы речи быть не могло. Однако изображение истории Иосифа, видимо, показалось художнику бессмысленным повтором, и он от него отказался.

Листы 63v-64r иллюстрируют статью "Sedet ad dexteram patris omnipotentis" (верхний регистр, фигура апостола отсутствует) и "Inde venturus iudicare vivos et mortuos" (нижний регистр, апостол Филипп). Образ Бога Отца и Бога Сына, согласно тексту Жуанвиля, комментируются 109-м псалмом. Но художник поместил сюда и голубя Святого Духа, тем самым превратив фразу Символа в описание Троицы, которой поклоняются ангелы. В нижнем регистре Господь появляется окруженный облаками, с глобусом в руках. Это Судия. Небесный мир отделен от земли контрастом небесного золота и земного темно-розового "ковра". Он спускается на землю, чтобы вершить суд. Иов и Иоиль комментируют апокалиптическое событие словами: "Domine quando venies iudicare [terram, ubi me abscondam a vultu irae tuae]" (пс. Иов); "Ego suscitabo omnes gentes ut consurgant et ascendant in vallem iosaphat; quia ibi sedebo ut iudicem eos"[46]. Ангелы демонстрируют зрителю орудия Страстей, которые традиционно ассоциировались со Страшным судом: эти предметы использовались во время евхаристии, которая, в свою очередь, воспринималась как регулярное приуготовление к Страшному суду.

На л. 63об можно видеть ветхозаветный прообраз Страшного суда: суд Соломона (Iudicium Salomonis; 3 Царст. 3, 16-28). Две блудницы просят царя, чтобы он справедливо решил, кому принадлежит ребенок, о котором они спорят. Слева вооруженный стражник готов выполнить любое решение государя. Идея изображения совпадает с замыслом Жуанвиля. Женщины рассказывают слушающему их царю суть спора. Одна из них смеясь согласна на убийство ни в чем неповинного младенца. Вторая на коленях умоляет отдать его своей конкурентке, но сохранить ему жизнь. Исходя из ее реакции, Соломон, как известно, принял единственно правильное решение. Жуанвиль же так комментирует этот известный всем эпизод: "Скажем, что обоюдоострый меч символизирует правосудие. То, что он одинаково хорошо режет и со стороны того, кто его держит, и с противоположной, говорит нам, что мы должны справедливо судить и себя самих, и других, и своих друзей, и своих врагов"[47]. Соломон показывает рукой на меч, как бы объясняя суть своей власти. Художник верно передал мысль Жуанвиля, которая, и это важно, ориентирована в данном случае не только на Библию, но и на распространенные в то время и хорошо ему известные зерцала государей. Это были дидактические сочинения, читавшиеся наследникам королей и им самим. Например, автор "Большого зерцала",



Илл. 6. Реймский миссал. Париж, между 1284 и 1297 гг. Санкт-Петербург. РНБ. Лат. Q. v. I, 78. Листы 63v-64r.

известный энциклопедист Винсент из Бовэ, работавший под покровительством Людовика IX, написал для его сыновей такой учебник: "О моральном воспитании государя"[48]. Они были очень важны для формирования идеологии и репрезентации власти. Трудно себе представить, что Жуанвиль не обсуждал с Людовиком вопросы о роли и предназначении королевской власти. Здесь мы слышим эхо этих дискуссий: "Поэтому я кратко коснусь этого, чтобы наставить тех, кому принадлежит правосудие"[49]. Таким образом, комментарий к Символу веры в устах благочестивого рыцаря мог перекликаться с привычными для него вопросами политической жизни.

* * *

Итак, мы проанализировали некоторые особенности в чем-то вполне традиционного, в чем-то, напротив, уникального комментария на один из основополагающих текстов христианской культуры. Необычность его в том, что он был написан на старофранцузском языке, когда он только-только, довольно скромно входил в сферу религиозной письменности — проповедь на романском языке в этом смысле не совсем показательна. Этот комментарий является образчиком светской религиозности, и в то же время он неотделим от истории вероучительной литературы, связанной с дидактической деятельностью церкви. Искусство XIII в. насквозь дидактично, и оно унаследовало эту функцию от предыдущих столетий развития теории и практики христианского образа. Оно обогатило свой язык за счет многочисленных культурных новшеств этого периода, прежде всего благодаря успехам библейской экзегетики, но и, в не меньшей степени, за счет резко расширившейся аудитории. Религиозное искусство уверенно вышло из монастырей и храмов, чтобы утвердиться в частных библиотеках государей, крупной знати, а вскоре и городской верхушки[50].

Мода на красивую книгу как своего рода "сокровище", как знак власти и престижа, распространившаяся среди европейской знати во второй половине XIII столетия, стала очень важным фактором культурного развития вообще и, в частности, в истории религиозности. Миряне нуждались в разъяснениях, комментариях и наглядных пособиях по кардинальным вопросам веры. Эмиль Маль в свое время описал очень заманчивую картину того, как

церковное искусство объединяло христианское общество, которое якобы способно было понимать сложный художественный язык великих соборов XIII в. Он, правда, частенько абстрагировался, во-первых, от проблемы различных уровней культуры в развитом феодальном обществе, во-вторых, от того простого факта, что значительная часть образов витражей и скульптурного убранства собора была по большей части неразличима, скрыта за стенами хора, в котором находился клир, или сознательно скрывалась на протяжении всего литургического года, чтобы являться восхищенным и ничего не понимающим взорам мирян по великим праздникам (таковы "ретабли", великие алтарные образы позднего Средневековья). К счастью, рукописи вероучительного содержания отчасти взяли на себя эту воспитательную роль, которую еще папа Григорий Великий предназначал всему христианскому искусству.

"Кредо" Жуанвиля — один из таких памятников. Кроме него были и другие. Об одном из них, еще менее известном и фактически неисследованном, хотелось бы сказать несколько слов, прежде чем поставить точку.

Речь идет о большой иллюстрированной рукописи ин-фолио, хранящейся во Французской национальной библиотеке (BnF fr. 9220). Она состоит из 16 полностраничных изображений, которые с некоторой долей условности можно назвать миниатюрами. Кроме них здесь можно найти только один текст: "Видение Павла", один из самых популярных в Средние века ранних апокрифов, в котором апостол Павел рассказывает о своем путешествии по миру иному. Здесь оно представлено в поэтическом изложении на старофранцузском языке. Кодекс озаглавлен "Сад утешения" ("Verger de soulas"). Судя по стилистическим особенностям живописи, которая по качеству не сопоставима с реймским миссалом, "Сад утешения" был создан неизвестным автором на рубеже XIII—XIV вв. в северной Франции. Над ним не работали крупные художники, но это, несомненно, рукопись, созданная для знатного заказчика: им мог быть образованный светский сеньор, аббат или епископ. К сожалению, в рукописи отсутствуют какие-либо владельческие надписи или иные признаки локализации и датировки. Она не только не издана, но даже почти полностью игнорируется в историографии, за исключением двух не слишком подробных описаний

и одного источниковедческого экскурса. Насколько нам известно, других кодексов этого типа не существует[51].

Итак, сочинение, состоящее практически полностью из изображений, которые, как было сказано, условно можно назвать миниатюрами. Условно, поскольку их нельзя назвать средневековым словом *historia*, о котором говорилось выше. Они не ведут рассказа. Жуанвиль своим текстом и изображениями излагал содержание своей веры, комментируя Символ Апостолов. "Сад утешения" ставит перед собой ту же задачу, но выполняет ее несколько иным способом. С жуанвилевским "Кредо" он совпадает только в том, что в качестве инструмента изложения здесь тоже выбраны изображения, а также в том, что создавался он в той же культурной среде и для приблизительно той же аудитории. Это уже немаловажно.

Полностраничные изображения посвящены следующим сюжетам: дары Святого Духа, растущие на древе Иессея; действие даров Святого Духа и добродетели; медитации на тему Древа жизни; цветущее древо добродетелей; увядающее древо пороков; две иллюстрации двенадцати кругов ада согласно изложению Павла; древо греха. На одной иллюстрации добродетели и пороки отражены в виде семи концентрических кругов, разделенных на семь сегментов, на следующей — в виде башни. Далее, на одной странице 12 статей Апостольского Символа сопровождаются 12 изречениями пророков, и все они вписаны в таблицу. Десять заповедей точно так же объединены в схему под эгидой огромной фигуры Моисея. В подобной же схеме изложены семь Страстей Христовых. Древо мудрости представляет собой образ Троицы, управляющей возрастами человека, природой и науками.

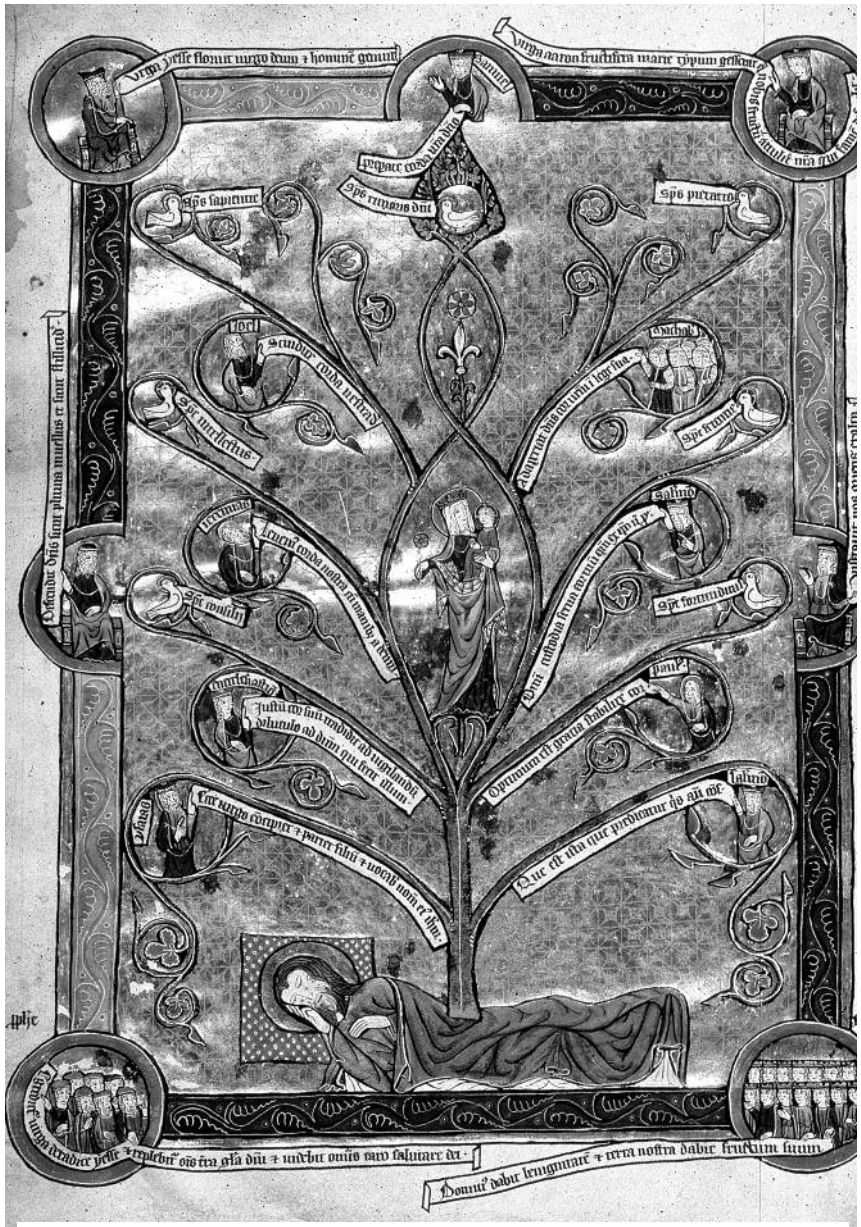
Никакого действия, никакой истории здесь нет и быть не может. Эти образы рассчитаны на иной тип восприятия. Они классифицируют веру, распределяют ее по ячейкам этих таблиц. Историк искусства удивляется, видя качество красок и листовое золото, обильно использованное как фон для грубоватых человеческих фигур, которые очень отдаленно напоминают изящные образы, распространенные в северофранцузском искусстве того времени. В нарративной живописи такая стилистическая грубость была возможна только в "ширпотребе". Перед нами же, несомненно, произведение, сделанное для состоятельного заказчика. Эти миниатюры по размеру примерно в три раза больше

тех, которые мы видели в реймском миссале. Несмотря на неказистые фигуры, эта живопись в целом должна была восприниматься как роскошная.

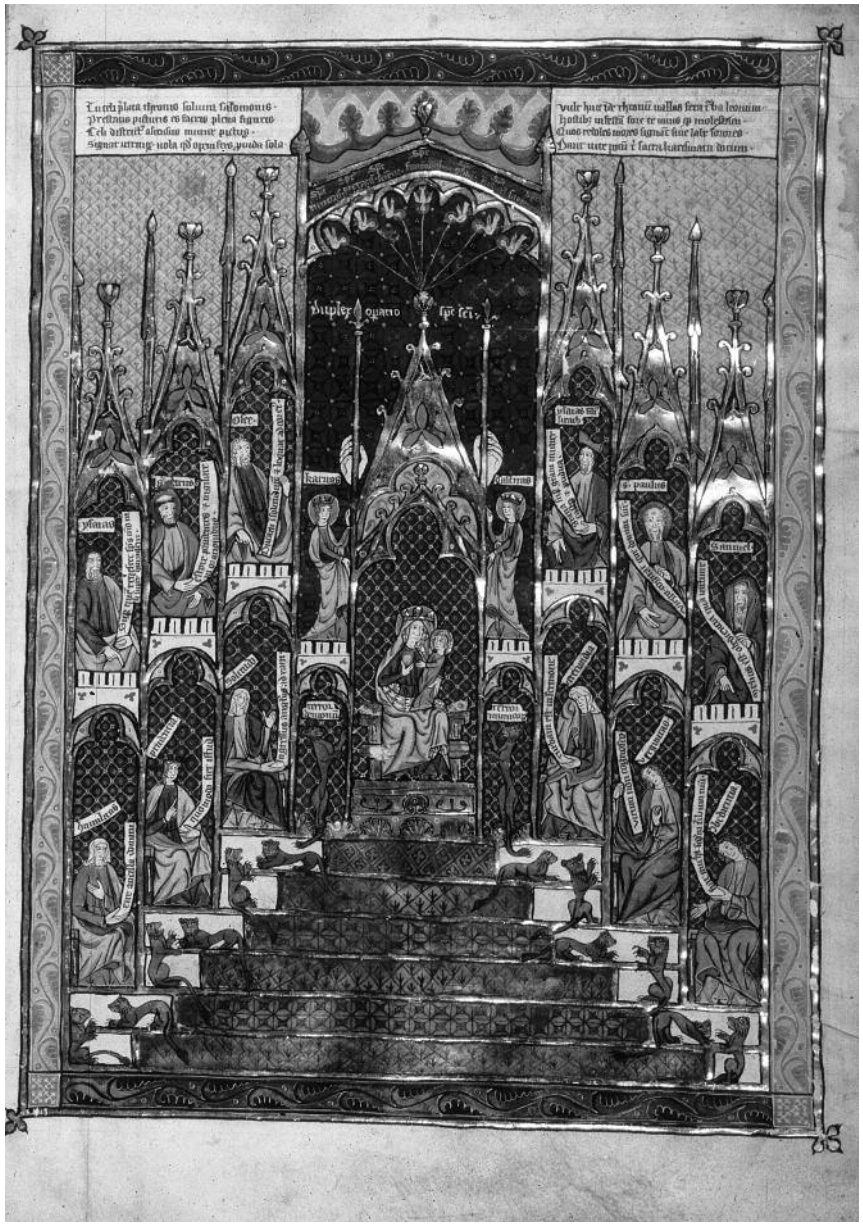
Чтобы с достаточной точностью определить место этого сочинения в кругу вероучительной литературы рубежа XIII—XIV вв., необходима полная расшифровка всех надписей, подробный иконографический анализ многочисленных миниатюр и определение источников текстов и изображений. Такая работа может иметь своим результатом критическое факсимильное издание рукописи, степень ее сохранности давно этого требует. Сейчас в порядке введения в проблематику и для сравнения с "Кредо Жуанвиля" ограничимся несколькими примерами. Они позволят увидеть, какими еще средствами развитая христианская иконография располагала для комментирования основных постулатов веры. Это сравнение оправдывается еще и тем, что анонимный создатель данного замечательного памятника, как и Жуанвиль, задумывал его именно как *утешительное* чтение, подкрепленное изобразительным рядом.

Все начинается с древа семи даров Святого Духа, буквальная иллюстрация пророчества Исайи: "И произойдет отрасль от корня Иессеева, и ветвь произрастет от корня его; и почиет на Нем Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия; и страхом Господним исполнится, и будет судить не по взгляду очей Своих, и не по слуху ушей Своих решать дела" (Ис. 11, 1-3)[52]. Дары представлены голубями, персонифицирующими Святой Дух благодаря еле заметным нимбам. Древо, произрастающее из тела спящего Иессея, вмещает в своих ветвях не только дары, образ Богородицы с Младенцем является в нем центральным, ибо молитва к ним призвана помочь верующему получить их (илл. 7). Страх Божий венчает древо. Многочисленные пророчества, написанные на филактериях, взятые из других ветхозаветных книг, сопровождают изображение. Причем некоторые из них включены в древо, иные же обрамляют его. Тем самым создатель иконографической программы установил иерархию значимости этих текстов.

Следующее изображение построено по иной схеме: перед нами фасад храма, различимый по характерным для архитектуры того времени стрельчатым аркам и шпилям (илл. 8). В середине, на высоком троне восседает Царица небесная (ибо здесь Богородица в короне) с Младенцем, а на ступенях, ведущих к ней, — оли-



Илл. 7. Сад утешения
Северная Франция, конец XIII или первое десятилетие XIV в.
BnF fr. 9220. Лист 1v.

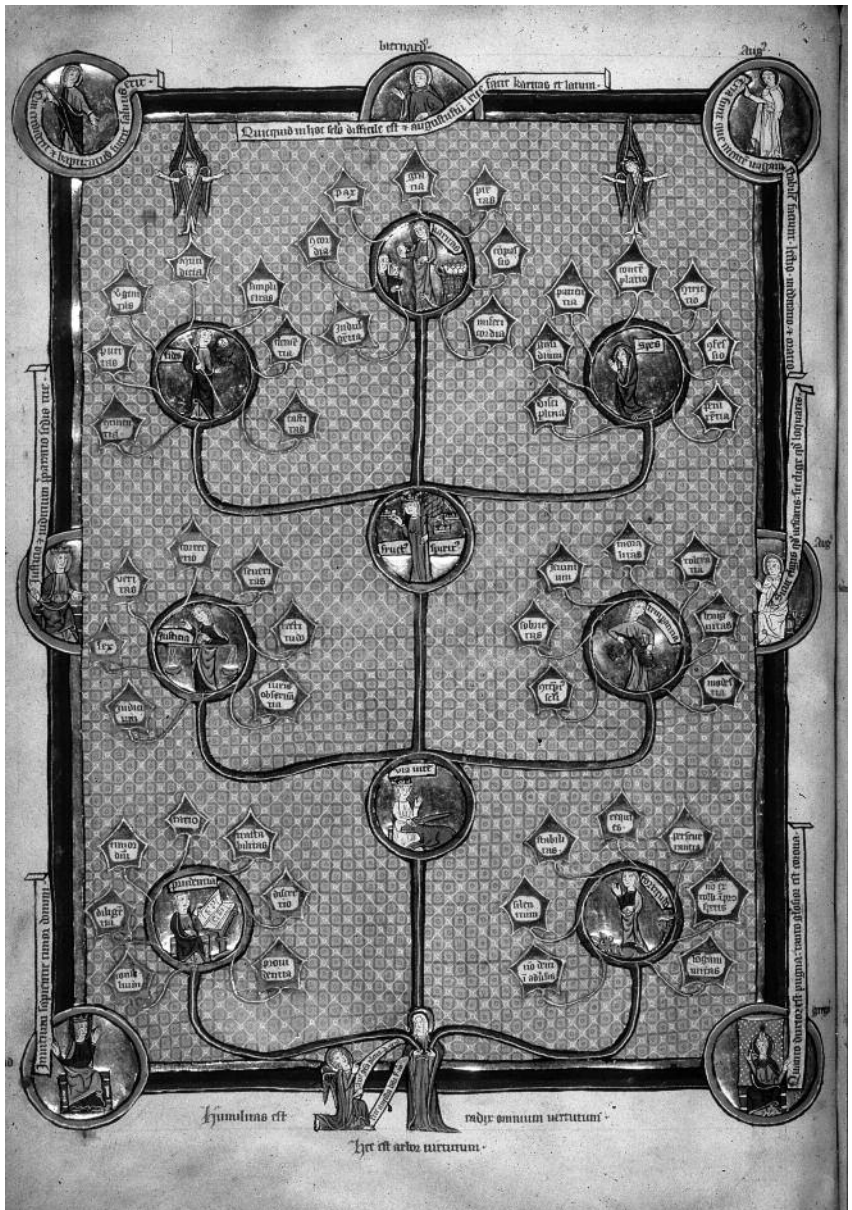


Илл. 8. Сад утешения
Северная Франция, конец XIII или первое десятилетие XIV в.
BnF fr. 9220. Лист 2r.

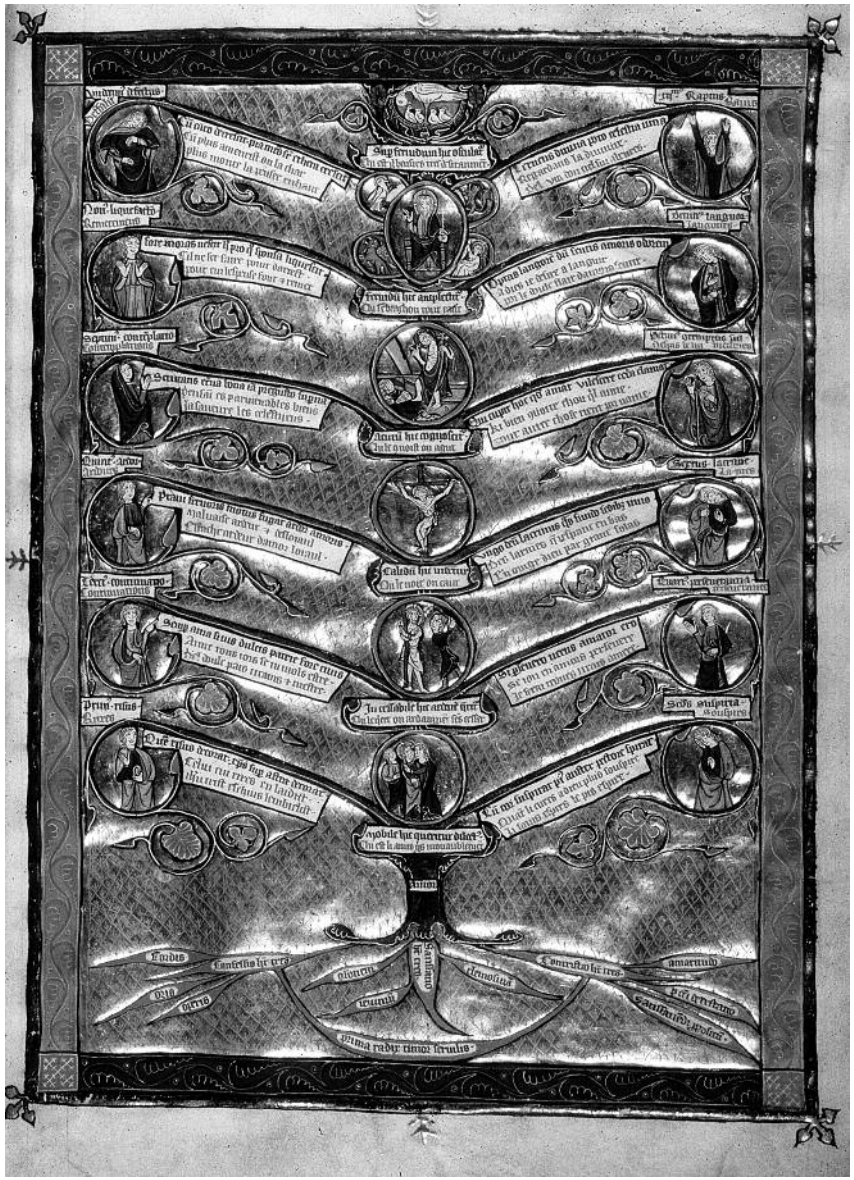
цетворения добродетелей: Смирение, Мудрость, Девственность, Забота и другие. По бокам от трона стоят львы, наводящие страх на “врагов” (terror inimicorum) и “демонов” (terror demonum). Дары Святого Духа парят над ним и своим “двойственным действием” (duplex operatio spiritus sancti) укрепляют трон чистотой (castitas) и любовью (karitas), стоящими над львами. Пророки и апостолы подкрепляют эту сцену библейскими цитатами.

Семи добродетелям посвящено и отдельное древо. Присмотримся к нему повнимательнее (лист 5v, илл. 9). Для наглядности оно изображено на одном развороте с древом пороков (лист 6r, илл. 10). Еще не всматриваясь и не вчитываясь, можно увидеть, что первое древо цветет, второе — увядает. Проповедники прекрасно знали, что пороки “расцветают” в обществе намного быстрее, чем добродетели. Однако иконография ставит этот оптимистический акцент с явной дидактической целью. Точно так же на порталах соборов очень часто изображалась притча о девах разумных (с зажженными светильниками) и неразумных (со светильниками потухшими и опущенными вниз). Первые, в ожидании Жениха, теплили свои светильники и поэтому попали в царствие небесное. Вторые же не дождались и оказались отвергнуты. Этот образ, естественно, трактовался в широком моральном ключе. Иконографически же он в чем-то был близок интересующей нас здесь паре.

Как у пороков и грехов было первоначало в лице Диавола и в акте Грехопадения, точно так же корнем древа добродетелей выступает Богородица и непорочное зачатие Христа. Она изображена у корней вместе с архангелом Гавриилом в момент Благовещения. Сопроводительная надпись гласит: “Смирение есть корень добродетелей”. Если следовать вверх по стволу, мы увидим на нем семь ветвей. Прямо от корня, из рук Богородицы-Смирения отходят Сила и Мудрость. Над ними Справедливость и Воздержание, которые смыкаются с аллегорией “жизненного пути” в виде дамы с единорогом. Еще выше — Вера и Надежда, смыкающиеся в изображении “плодов духа”. Венчает все, конечно, Любовь. Обрамление всей композиции украшено и идеологически закреплено несколькими авторитетными суждениями царя Давида и христианских святых: Августина, Бернарда Клервоского, Григория Великого. Однако классификация была бы слишком простой, если бы ветви были лишены листьев. Так,



Илл. 9. Сад утешения
Северная Франция, конец XIII или первое десятилетие XIV в.
BnF fr. 9220. Лист 5v.



Илл. 10. Сад утешения
Северная Франция, конец XIII или первое десятилетие XIV в.
BnF fr. 9220. Лист 6r.

Любовь вмещает в себя Прощение, Согласие, Мир, Милость, Благочестие, Сострадание и Милосердие. Вера состоит из Воздержания, Чистоты, Девственности, Невинности, Простоты, Великодушия, Целомудрия. Надежда состоит из Дисциплины, Радости, Терпения, Созерцания, Страха божия (сложное понятие *contritio*), Исповеди и Покаяния. Воздержание состоит из Презрения к миру, Трезвости, Поста, Морали (*moralitas*), Терпимости, Благодушия (*benignitas*) и Скромности. Справедливость управляет Судом, Законом, Истиной, Исправлением, Строгостью, Правильностью, Соблюдением права. Мудрость (*prudentia*) зиждется на Совете, Старании, Страхе господнем (*timor domini*), Разуме, Прочности, Различении и Предвидении. Наконец, Силе прислуживают Милость к неприятелю, Молчание, Устойчивость, Спокойствие, Упорство, Невозвеличение в благосостоянии и Долготерпение.

Переданный таким способом, этот список не только утомителен. Он противоречив, его фактически невозможно анализировать. Все эти взаимосвязи, сочленения и соподчинения скорее запутывают, чем побуждают к размышлению. Многие качества "кочуют" от одной добродетели к другой, путаются с Дарами Святого Духа и с самими добродетелями. Почему Мораль вдруг оказывается лишь ответвлением Воздержания, Мир — ответвлением Любви, а Разум — Мудрости. Наконец, какое отношение Молчание (*silentium*) и Долготерпение имеют к Силе? Совсем уже эзотерически выглядит загадочное "Невозвеличение в благосостоянии" (*Non extolli in prosperis*). Таких видимых противоречий предостаточно как в художественном языке Средневековья, так и в его логике. Средневековые, однако, помнили, что и рассказ Библии зачастую нелогичен, порядок времени в ней непрямой, противоречий в Евангелиях предостаточно. Об этом в XII столетии много писали толкователи Писания из школы Св. Виктора под Парижем (викторинцы). Эти видимые противоречия на протяжении столетий служили живой водой для работы комментаторов и экзегетов.

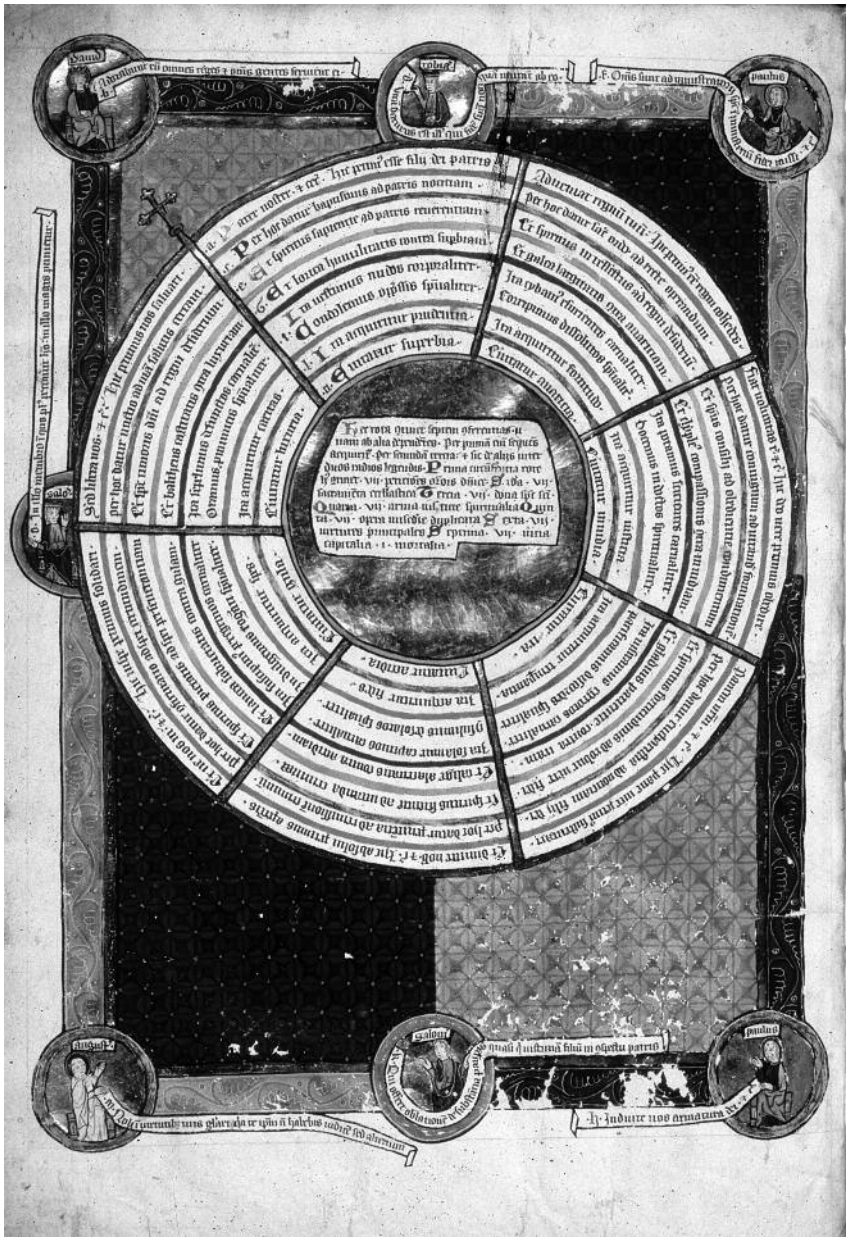
"Сад утешения" был рассчитан на чтение совершенно особого характера, в чем-то вполне традиционного для Средневековья, в чем-то, напротив, новаторского.

Во-первых, он предполагал читателя подготовленного, как минимум, хорошо владеющего содержанием литургических тек-

стов всего годового цикла, а не только основных молитв и псалмов. Об этом свидетельствуют многочисленные пророчества, встречающиеся на страницах рукописи. Подспорьем в понимании значения этих пророчеств, конечно, служил внешний и внутренний декор соборов: пророки и апостолы, как можно видеть и сейчас, чаще всего держат в руках все те же филактерии, на которых были написаны, возможно, те же тексты, что мы видим в миниатюрах, или близкие к ним.

Во-вторых, “Сад утешения” предполагал настроенность на созерцание — в самом широком смысле этого слова. Рассматривание этих миниатюр, не развлекая зрителя красотой фигур и лиц, столь обычной в искусстве того времени, вело его к более высоким, духовным ценностям. Текст, вплетенный всеми возможными способами в саму ткань визуального повествования, уже не мог восприниматься отдельно от изображений, как это было, например, у того же Жуанвиля. Перед нами произведение, которое действительно невозможно охарактеризовать ни как произведение изобразительного искусства, ни как литературное произведение. Без изображения нет текста, а без текста — нет изображения.

В-третьих, чтение и изучение “Сада утешения” не могло быть коллективным, несмотря на его большой формат. Его создатель явно ставил перед собой цель вместить в его очень небольшой объем максимальное количество идей и образов без ущерба изяществу миниатюрных композиций в целом. (Подчеркнем: несмотря на “некрасивость” фигур, каждая миниатюра в целом производит очень приятное впечатление гармоничным размещением всех деталей на поверхности листа.) Из-за этого *horror vacui*, желания наполнить смыслом каждое свободное пространство, каждую деталь приходится изучать, по крайней мере, низко склонившись над рукописью, мне же часто требовалось увеличительное стекло, которое в конце XIII в. еще было величайшей редкостью. Иные изображения вообще прочитываются только при вращении книги и рассматривании ее с разных сторон. Таковы “Жизнь мира” (л. 10r) и круг из семи окружностей (л. 10v), в котором прочтение одного круга является обязательным условием для понимания содержания последующего — об этом недвусмысленно говорит поучительная надпись, расположенная на золотом фоне в центре фигуры (илл. 11).



Илл. 11. Сад утешения
Северная Франция, конец XIII или первое десятилетие XIV в.
BnF fr. 9220. Лист 10v.

В этом смысле наша рукопись сродни, с одной стороны, и более ранним средневековым *carmina figurata*, восходящим к античным образцам, с другой — экспериментам поэтов рубежа XIX–XX вв. Все эти манипуляции мог проделывать (по крайней мере с реальной пользой для себя) только один человек, максимум два. Зачитывать вслух что-либо даже для самой маленькой аудитории здесь было нечего. Этот текст не был бы понят. "Сад утешения" — памятник новой личной религиозности, явления, много раз описанного в работах Л.П. Карсавина, А. Воше и других авторов. Эта личная религиозность, стремление к личному контакту с божеством, ощущение личной ответственности перед Богом за свою веру и свои поступки, несомненно, двигали и Франциском Ассизским, и Людовиком IX, и Жуанвилем, и многими их современниками. Эти важнейшие изменения в умонастроении европейцев XIII в. отразились и в рукописной книге, в практиках чтения и размышления над вопросами вероучения, в искусстве и экзегетике[53].

1 См., например, недавний синтез, сделанный на материале обширного рукописного материала: *Dahan G.* L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XIIe–XIVe siècle. P., 1999.

2 Я благодарен хранителю французских рукописей рукописного отдела РНБ Маргарите Георгиевне Логутовой за ее помощь в работе с этой рукописью.

3 *Карамзин Н.М.* Письма русского путешественника. М.; Л., 1985. С. 286. О полемике вокруг законности происхождения собрания Дубровского см.: *Воронова Т.П.* П.П. Дубровский и сен-жерменские рукописи // Книги. Архивы. Автографы. М., 1973. С. 110–114.

4 Об иллюстрировании миссалов: *Pächt O.* Buchmalerei des Mittelalters. Eine Einführung. München, 1984. S. 37–44; *Leroquais V.* Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France. P., 1924. T. 1–2. По вопросу о развитии книжной миниатюры в контексте культуры XIII в. литература обширна. Кроме недавнего очень ценного свода, сделанного четой Роуз (*Rouse R.H., Rouse M.A.* Manuscripts and Their Makers. Commercial Book Producers in Medieval Paris. 1200–1500. L., 2000. Vol. 1–2), в интересующем нас ключе пишут: *Alison Stones M.* Secular Manuscript Illumination in France // Medieval Manuscripts and Textual Criticism / Ed. C. Kleinhenz. Chapel Hill, 1976. P. 83–102; Ead. Sacred and profane art: secular and liturgical book-illumination in the thirteenth century // The Epic in Medieval Society. Aesthetic and Moral Values / Ed. H. Scholler. Tübingen, 1977. P. 100–110; *Camille M.* Seeing and Reading: Some visual Implications of Mediaval Literacy and Illiteracy // Art History. 1985. Vol. 8. N. 1. P. 26–49; *Avril F.* À quand remontent les premiers ateliers d'enlumineurs laïcs à Paris ? // Les dossiers de l'archéologie. 1976. N. 16. P. 36–44.

5 См., например, главу о Жуанвиле в кн.: *Ле Гофф Ж.* Людовик IX Святой. М., 2002 (1-е изд. — 1996). С. 362–379; *Jean de Joinville.* Vie de Saint Louis / Éd. J. Monfrin. P., 1995. Далее цит. по этому изданию — Vie de Saint Louis.

6 Жуанвиль был участником этих событий (Ibid. P. 291–292).

7 *Friedman L.* Text and Iconography for Joinville's Credo. Cambridge (Mass.), 1958. P. 51.

8 Она также содержит миниатюры, вставленные в текст, которые по качеству несопоставимы с теми, которые мы будем изучать в этой работе. По положению на странице и технике исполнения они близки скорее иллюстрациям к рыцарским романам и другим произведениям светской литературы.

9 *Langlois Ch.-V.* Observations sur un Missel de Saint-Nicaise de Reims, conservé à la Bibliothèque de Léningrade // Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Bull. d'oct.-déc. 1928. P., 1929. Здесь Ланглуа в краткой форме изложил наблюдения Бахтина, оригинальный текст которого неизвестен. Французский ученый собирался опубликовать полный перевод "Кредо Жуанвиля", но те переводы, которые содержатся в его книге, неточны и отрывочны; *Idem.* La vie en France au Moyen Âge du XIIe au milieu du XIVe siècle. Vol. 4. La vie spirituelle. Enseignements, méditations et controverses d'après des écrits en français à l'usage des laïcs. P., 1928.

10 *Мокрецова И.П., Романова В.Л.* Французская книжная миниатюра XIII века в советских собраниях. 1270–1300. М., 1984. С. 194–234. Там можно найти подробное кодикологическое описание реймского миссала. Новое, более качественное воспроизведение: *Voronova T., Sterligov A.* Western European Illuminated Manuscripts of the 8th to the 16th Centuries in the National Library of Russia, St Petersburg. Bournemouth; St Petersburg, 1996. Fig. 19–43. Некоторые иллюстрации воспроизведены лучше в кн.: L'art au temps des rois maudits. Philippe le Bel et ses fils. 1285–1328. P., 1998, сделанной по материалам выставки, в которой рукопись должна была участвовать, но это осуществить не удалось. См. там же краткое описание Франсуа Авриля, хранителя рукописей Национальной библиотеки, которому я выражаю свою благодарность за его советы (p. 320). Американский филолог Лайонел Фридман посвятил "Кредо Жуанвиля" свою диссертацию, правда, ему не удалось в те годы поработать с оригиналом, с которым он был знаком лишь по черно-белому микрофильму: *Friedman L.* Text and Iconography for Joinville's Credo. Cambridge (Mass.), 1958. Странно, что Жуанвиль совсем проигнорирован в диссертации Мишеля Зенка, которая посвящена проповеди и вероучительной литературе на романских языках до 1300 г.: La prédication en langue romane avant 1300. P., 1976 (2-е изд. — 1982).

11 Вопросы религиозности Людовика Святого и его круга с достаточной полнотой рассмотрены Ле Гоффом (*Ле Гофф Ж.* Указ. соч. С. 563–665), а также

в известной книге Л.П. Карсавина “Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках” (СПб., 1997; 1-е изд. – Пг., 1915). Эрик Палаццо, изучавший вероучительную литературу в литургической традиции, не упоминает “Кредо Жуанвиля” (*Palazzo E.* Foi et croyance au Moyen Age. Les médiations liturgiques // Annales. 1998. N. 6. P. 1140ss.). Интересные подходы к Символу веры в истории религии и ментальности сформулированы Жан-Клодом Шмиттом, которому я благодарен за то, что в свое время он обратил мое внимание на “Кредо Жуанвиля” (*Schmitt J.-Cl.* Du bon usage du “Credo” // Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII au XV siècle. Roma, 1981. P. 337–361. Ср.: *Alexandre-Bidon D.* Une foi en deux ou trois dimensions? Images et objets du faire croire à l’usage des laïcs // Annales H.S.S. 1998. N. 6. P. 1159ss).

12 *Schmitt J.-Cl.* Op. cit. P. 348.

13 *Maione di Bari.* Expositio Patris nostri / Ed. O. Hartwigh // Archivio storico per le provincie napoletane. Vol. VIII. 1883. P. 464–485. В Национальной библиотеке в Париже хранится не использованная издателем очень красивая рукопись этого сочинения, которую скорее всего Майон подарил своему сыну (BnF nouv. acq. lat. 1772). Такой вывод позволяют сделать качество исполнения рукописи и палеографические особенности текста. Хорошая латынь не должна нас удивлять в кругу образованнейших мирян и клириков, окружавших королей Сицилии, где переводились диалоги Платона и другие античные тексты.

14 Жуанвиль, несмотря на всю свою религиозность и любовь к церкви, все-таки оставался представителем своего сословия, ему претило засилье монахов при дворе (Vie de Saint Louis. 723–729), возможно, иногда ему была непонятна излишняя аскетичность образа жизни Людовика, не соответствовавшая, по распространенным представлениям его времени, достоинству королевской власти.

15 Существует несколько факсимильных изданий этих Библий, значение которых для изучения христианской иконографии трудно переоценить (ÖNB 2554 / Ed. R. Hausherr. Graz, 1992; Biblia de San Luis: In 3 vols. Barcelona; Madrid, 2000–2004). В настоящее время готовится издание одной из самых роскошных из них – толедской (Иоланта Залуска и другие). Литература о них тоже довольно обширна. Кроме публикаций Иоланты Залуски и других сотрудников парижского Института изучения и истории текстов (IRHT) назову лишь главную обобщающую работу последних лет: *Lowden J.* The Making of Bibles moralisées: In 2 vols. University Park, 2000.

16 Я использовал издание текста в кн.: *Friedman L.* Op. cit.

17 См., например: *Tyrranius Rufinus.* Commentarius in Symbolum Apostolorum: “Praedicationis indicium in unum conferendo quod sentiebant unusquisque componunt, atque hanc credentibus dandam esse regulam statuunt. Symbolum autem hoc multis et justissimis ex causis appellari voluerunt. Symbolum enim Graece et indicium dici potest et collatio, hoc est quod plures in unum conferunt”. PL. T. 21. Col. 337.

18 Типологическое сопоставление Ветхого и Нового заветов как один из основных приемов христианской иконографии было прекрасно продемонстрировано еще сто лет назад в IV главе (“Le miroir historique”) классического исследования Эмиля Маля (*Mâle E.* L’art religieux du XIIIe siècle en France. P., 1993).

19 *Lozinsky G.* Recherches sur les sources du Credo de Joinville // Neuphilologische Mittelungen. 1930. Bd. 31. P. 182–184.

20 “Disoit que nous devions croire si fermement les articles de la foy que, pour mort ne pour meschief qui avenist au cors, que nous n’aiens nulle volenté d’aler encontre par parole ne par fait. Et disoit que l’ennemi est si soutilz que, quant les gens se meurent, il se travaille tant comme il peut que il les puisse faire mourir en aucune doutance des poins de la foy, car il voit que les bones oeuvres que l’omme a faites ne li peut il tollir, et voit aussi que il l’a perdu se il meurt en vraie foy” (Vie de Saint Louis. 43).

21 Ibid. P. 29. Cf. Vie de Saint Louis. 45.

22 *Vauchez A.* La spiritualité du Moyen Âge occidental. P., 1975. P. 170.

23 Vie de Saint Louis. 297–298.

24 Ibid. 134 и 471. *Гильом де Рубрук.* Путешествие в восточные страны. М., 1997. С. 144 (гл. 36).

25 Vie de Saint Louis. 651.

26 Ibid. 758.

27 *Branner R.* Manuscript Painting during the Reign of Saint Louis. Berkeley, 1977. P. 105–106. Fig. 294; *Leroquais V.* Op. cit. T. 2. P. 242.

28 *Branner R.* Op. cit. P. 22, 141.

29 Мнение Франсуа Авриля. L’art au temps des rois maudits. Philippe le Bel et ses fils. 1285–1328. P., 1998. P. 320; *Lozinsky G.* Op. cit. S. 202–204. О репрезентативном и общекультурном значении иллюстрированных литургических книг Средневековья см., например: *Bonne J.-Cl.* De l’ornemental dans l’art médiéval (VIIe–XIIe siècle). Le modèle insulaire // L’image. Fonctions et usages des images dans l’Occident médiéval / Dir. J. Baschet, J.-Cl. Schmitt. P., 1996. P. 223ss.

30 *Friedman L.* Op. cit. P. 31.

31 “Ce est a savoir que troi ange vindrent herbergier chiés Abraham, enmi desquex quenut Abraham par la volenté Dieu le Fil Dieu; et pour ce que il sout que ce estoit Cil qui le devoit rachater des poines d’enfer, il l’aora” (Ibid. P. 32).

32 Ibid. P. 33.

33 *Mâle E.* Op. cit. P. 316–327.

34 Перед нами пример типичного совмещения нарративности и классификации в построении текста и серии художественных образов; см.: *Воскобойников О.С.* Нарратив и классификация в науке и искусстве XIII в. // Жанры и формы в письменной культуре средневековья / Сост. Ю.А. Иванова. М., 2005. С. 63–80. К сожалению, в той статье мне не удалось опубликовать необходимый иллюстративный материал.

35 “Par molt de choses est senefié Joseph a Jhesu Crist, meismement par la cote Joseph, qui senefie la char Jhesu Crist, que ses peres li avoit fait, qui molt l’avoit

chier, d'une piece, ainsi comme on fait les gans de laine. Par cele cote est senefie la char Jhesu Crist qui fu de la Virge seulement; et les nos chars sont d'ome et de fame, ce est de deus pieces".

36 *Friedman L.* Op. cit. P. 34.

37 О возможных источниках см.: Ibid. P. 22.

38 В тексте Жуанвиля перфект Вульгаты заменен на будущее время, возможно, чтобы подчеркнуть пророческий характер этого повествования.

39 *Friedman L.* Op. cit. P. 34.

40 "Et refloruit caro mea", из Септуагинты, в Синодальном переводе: "и возрадовалось сердце мое".

41 "Helye... qui monta as cieus par la volanté Nostre Seignor, et demoura jusques a la venue Antecrist; et lors Nostres Sires l'anvoiera por conforter lou pueple par quoi il ne croient en Antecrist ne en ses huevres" (*Friedman L.* Op. cit. P. 41).

42 "Et lors s'apoia li viex petit hom sor sa croce, et atout sa barbe et ses treces chenues, et dist au conte que il avoit entendu que li crestien creoient un Dieu qui avoit esté pris pour aus, batus pour aus, mors pour aus, et au tierz jour estoit resuscitez; et tout ce li otroia li cuens. Et lors redit li viex hons que *Donc ne vous devez vous mie plaindre se vous avez esté pris por li, batuz por li, navrés por li, car ausi avoit il esté pour vous. Ne ancore n'avez pas la mort sofferte pour li, ausi comme il avoit fait pour vous*. Et aprés nous dist que *Si vostre Diex avoit eu pooir de lui resusciter, et donc vous avoit il bien pooir de delivrer quant li plairoit*" (Ibid. P. 40–41). Тот же эпизод рассказывается в "Жизни Людовика Святого" (Vie de Saint Louis. 334–339).

43 "De sa resurrection vous dirai je en oï en la prison lou diemenche aprés que nous fumes pris..." (*Friedman L.* Op. cit. P. 39).

44 См. об этом интересную работу Рудольфа Берлинера: *Berliner R.* The Freedom of Medieval Art // Gazette des Beaux-Arts. 1945. 6e série. Vol. 28. P. 263–288.

45 "Et maintenant que il orent crucefié son Fil, il les desirra de lui en la maniere que li hons bien correciez desirre sa cote as deux mains, et si en giete une piece ça et autre la. Par mautalent desirra Nostre Sires les Juis d'antor lui; les pieces en a gité par lou monde une partie ça et aurte la. ... Et pour ce qu'il n'a de lor delivrance ne terme ne mesure, por ce pert il bien qu'il ont péchié outre mesure" (*Friedman L.* Op. cit. P. 42).

46 Художник скомпоновал краткую формулу, напоминающую о Страшном суде из нескольких фраз Иоиля: "Congrebabo omnes gentes" (3, 2); "Ecce ego suscitabo eos" (3, 7); "Consurgant et ascendant gentes in vallem Josaphat, quia ibi sedebo, ut judicem omnes gentes in circuitu" (3, 12).

47 "Et disons que l'espee qui tranche de deux pars senefie la droite joustice. Ce que l'espee tranche ausi bien devers celui qui la tient com devers les autres nous donne antendre que nous devons faire droite joustice ausi bien de nous comme d'autrui, et ausi bien de nos amis com de nos anemis" (*Friedman L.* Op. cit. P. 44).

48 *Vincentius Belvacensis*. De morali principis institutione / Ed. R.J. Schneider. (CCCM. Vol. 137). Turnhout, 1995.

49 "Et pour ce vous en toucherai un petit, *pour enseignier ceus a cui joustice apartient*" (*Friedman L.* Op. cit. P. 44).

50 *Stirnemann P.* Bibliothèques princières et privées aux XIIe et XIIIe siècle // Histoire des bibliothèques françaises. Les bibliothèques médiévales. Du VIe siècle à 1530 / Dir. A. Vernet. P., 1989. P. 173–192.

51 *Långfors A.* Notice du manuscrit français 9220 de la Bibliothèque Nationale // Romania. 1928. T. 54. P. 413–426; *Schmitt J.-Cl.* Les images classificatrices // Bibliothèque de l'École des Chartes. 1989. Vol. 147. P. 311–341. Чезаре Сегре считает, что тексты, содержащиеся в парижской рукописи, восходят к "Саду утешения" Якопо из Беневенто (1225–1271): *Segre C.* Per il testo e le fonti del Vergier de cunsollacion // Studi di cultura francese ed europea in onore di Lorenza Maranini. Fasano, 1983.

52 Об иконографических значениях Древа Иессеева см.: *Mâle E.* Op. cit. P. 316ss.

53 О новых практиках чтения в позднее Средневековье в связи с религиозным климатом эпохи см. замечательную работу Пола Сэнгера: *Saenger P.* Books of Hours and the Reading Habits of the Later Middel Ages // Scrittura e civiltà. 1985. T. 1. P. 239–269.

Л.В. Евдокимова

“ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗЕРЦАЛО” ЖАНА ДЕ ВИНЬЕ: ПЕРЕВОД-КОММЕНТАРИЙ

ПЕРЕВЕСТИ — значит понять то, что написано на чужом языке, и как можно более полно выразить смысл написанного на своем, причем очень часто — не только пересказать, но и объяснить. Перевод и комментарий во многих случаях неотделимы друг от друга даже внешне, по существу же вообще нераздельны. В наши дни комментарии обычно помещаются вне текста перевода, но порой “просачиваются” в сам текст. В эпоху позднего Средневековья (XIV—XV вв.) отношения между переводом и комментарием были гораздо более тесными, причем, с одной стороны, существовали комментарии, к стволу которых прививались “переводческие ответвления”, с другой — толкующие переводы, включавшие существенную комментаторскую компоненту. В некоторых гибридных текстах комментаторская и переводческая составляющие были практически равноправными. Мы охарактеризуем наиболее яркие тексты такого рода, подробно остановившись на одном из толкующих переводов — “Историческом Зерцале” Винцента из Бове, в 1315—1332 гг. переведенном Жаном де Винье с латыни на французский.

Необособленность, нерасчлененность перевода и комментария в Средние века была предопределена некоторыми фундаментальными культурными факторами (для этого времени характерно отсутствие четких представлений об авторе и авторском праве, текст остается “подвижным”, нефиксированным), а также особыми формами общественной жизни. Специфический характер процесса преподавания, отношений между просвещенными и непросвещенными слоями, социальный статус и гендерная принадлежность заказчиков — все это прямо влияет на облик и содержание текстов, которые создаются переводчиком и комментатором. Как известно, в это время разрыв между образовательным уровнем клириков и мирян был весьма велик, так

что клирик нередко наделялся функциями просвещенного учителя, духовного наставника. Если он выступал в роли переводчика, то должен был не только пересказать мирянину содержание книги, но и объяснить, как эту книгу следует понимать. Создавая гибридные тексты, сочетавшие качества перевода и комментария, авторы опирались также на особую традицию комментирования, которая допускала широкое использование парафраз. Так, в комментариях псалмов, принадлежащих к жанру “expositio”, с парафразы порой начинается толкование отдельного стиха; бывает, что она используется комментатором по ходу толкования, в отдельных случаях составляя заметную часть комментария [например, у Проспера Аквитанского в толковании первых двух стихов Псалма 133 (134)][1]. Парафразу, вообще говоря, можно считать разновидностью перевода[2], — таким образом, в некоторых подобных комментариях переводческое начало присутствовало издавна. Эта традиция послужила основой для школьных комментариев эпохи позднего Средневековья — например, сопровождающих пособие по латинской грамматике “Учебник для мальчиков” (“Doctrinale puerorum”, ок. 1200 г.) Александра де Вилледье с комментарием Людовика де Гуаши (1482)[3] и первопечатное издание комедий Теренция с комментарием Гвидо Ювеналиса (1493), также предназначавшееся для чтения на уроках латинского языка[4]. В обоих изданиях комментарии строятся сходным образом: парафразируется каждый стих, порядок слов становится прямым, слова сопровождаются синонимами (особенно многочисленными у Ювеналиса) — комментаторы, можно сказать, переводят сложный для учеников текст на облегченную школьную латынь. Учебник Александра де Вилледье предназначался для учеников третьей ступени (на первой и второй читали школьные версии грамматики, в которых большая часть параграфов была написана на народном языке и лишь некоторые, посвященные более сложному материалу, например склонению греческих существительных, — на латыни)[5]. По-видимому, на той же третьей ступени студенты читали и комедии Теренция с комментариями Ювеналиса, который в послании, сопровождающем его издание, подчеркивает, что оно предназначается для юношей, не слишком далеко ушедших в изучении

грамматики латинского языка[6]. В “Установлениях коллежа Монтегю” (1508), одного из известных парижских учебных заведений, Александр де Вилледье и Гвидо Ювеналис упоминаются в качестве авторов учебных пособий. Как следует из “Установлений”, на уроке учитель читал вместе с учениками несколько глав из книги Александра де Вилледье, а затем — фрагмент из какого-нибудь латинского поэта или оратора[7].

В названных учебных изданиях комментарии фактически превращаются в “интралингвальные” переводы. Во французском “Историческом Зерцале” Жана де Винье — главном предмете нашего внимания — напротив, перевод включает весомую комментирующую компоненту[8]. Пролог к этому переводу, содержащий в основном изречения отцов церкви, свидетельствует о том, что общий замысел Жана носил дидактический характер. В этом можно убедиться, обратившись к источникам тех изречений, из которых Жан выстраивает пролог, — контекст, откуда они извлечены, помогает уточнить их смысл и лучше понять намерения автора, выбравшего из множества сентенций именно эти, а не другие, и составившего из них определенную композицию[9].

В начале пролога приводятся высказывания, осуждающие праздность, в конце — рассказывающие о пользе моральных наставлений. Сам способ подбора цитат на одну тему напоминает тот, что практикуется во флорилегиях. Это сходство не случайно. Почти все цитаты Жан де Винье извлек из флорилегиев, входящих в текст его оригинала — “Исторического Зерцала”, над переводом которого он трудился. При этом он выбрал те изречения отцов — Иеронима, Августина, Бернарда Клервосского, которые обращены к монаху, прежде всего к молодому послушнику или к тому, кто лишь готовит себя к монашеской жизни. Таким молодым монахом был в начале работы над переводом сам Жан де Винье: парафразируя тексты отцов, он как бы объясняет свой жизненный выбор и косвенно излагает причины, по которым взялся за перевод именно этой книги.

Изречение Иеронима, включенное в пролог, представляет собой парафразу послания “К Рустику”; отрывки из этого сочинения приводятся в книге 16 “Speculum Historiale”. Иероним

наставляет юношу, намеренного стать монахом: главный способ борьбы с соблазнами — работа; праздный монах — легкая добыча дьявола, а к тому, кто трудится, нечистый не может подступиться; тут помогают и умственный, и физический труд, но всего важнее чтение Священного Писания. Это рассуждение Иеронима в тексте пролога отражено предельно сжатой, резюмирующей формулой, вообще говоря, не позволяющей установить источник, но поскольку в другом переводе, выполненном тем же Жаном де Винье, а именно в прологе к “Золотой легенде”, очень близком к интересующему нас прологу, мы находим более пространную, почти точную цитату из послания “К Рустику”, можно с уверенностью утверждать, что к этому посланию восходит и соответствующее место пролога к “Зерцалу”.

Винцент, “Speculum historiale”, lib. 16[10]	Жан де Винье, “Miroir historial”, ms. BN n.a.f. 15943, liv. 17	Жан де Винье, пролог к “Miroir historial”, ms. BN Fr.312	Жан де Винье, пролог к “Légende dorée”[11]
Adhuc de eodem. Cap. 22 Nunquam de manu et oculis tuis recedat liber. Corpus pariter animusque tendatur ad Dominum. Iram vince pacientia. Ama scientiam scripturarum, et carnis vitia non amabis. Nec vacet mens tua variis perturbationibus […]. *Facito aliquid operis, ut semper diabolus inveniat te occupatum*. […]. In desideriis enim est omnis ociosus.	Le chapitre 22. De ce meimes Onques de ta main et de tes yeux le livre ne parte. Ton cuer et ton courage tent ensemble a dieu. Vainc ton ire par pacience, aime science d’escripture et hes vices du char. Ta pensee n’entende pas a diverses perturbacions. […] *Fais aucune chose touz jours si que dyable te treuve occupé*. […]. Tout oyseux est en desirriers.	Pour ce que oyseuse est chose nuysant et atraiement de tous vices selonc ce que messire saint Jerosme temoingne en ses auctorites recitees en pluseurs livres de divinité… Как не раз показывает во многих своих духовных сочинениях досточтимый святой Иероним, праздность пагубна и притягивает к себе все пороки…	Me sire saint Jherosme dit ceste auctorité: “*Fais toujours aucune chose de bien que le dyable ne te treuve oiseaux*”. Досточтимый святой Иероним изрек: “*Всегда свершай какое-нибудь благое дело, и дьявол не застигнет тебя праздным*”.

Винцент, “Speculum Historiale”, lib. 16[10]	Жан де Винье, “Miroir historial”, ms. BN n.a.f. 15943, liv. 17	Жан де Винье, пролог к “Miroir historial”, ms. BN Fr.312	Жан де Винье, пролог к “Légende dorée”[11]
Никогда не выпускай из рук книгу и не отводи от нее взора. Телом, равно как и духом, устремляйся к Господу. Обуздывай гнев терпением. Возлюби науку Священных Писаний, и тогда не будет в тебе любви к плотским порокам. Пусть в уме твоем не сыщется свободного места для всякого рода страстей и волнений […] Справляй какую-нибудь работу, чтобы дьявол заставал тебя занятым делом. […] Досужим овладевают похоти.	[Французский перевод близок к оригиналу]		

Итак, осуждение праздности, открывающее пролог к переводу “Зерцала”, и контекст, из которого оно, судя по всему, извлечено, напоминают о чтении духовной литературы и медитации как важнейших средствах борьбы с искушениями. Тем самым Жан де Винье не только обосновывает правильность своего жизненного выбора, но и указывает своему адресату (Иоганне Бургундской, возможно, супруге короля Филиппа VI[12]) прямой путь к спасению души. Ниже, парафразируя слова Августина, переводчик намекает на то, что его образ жизни полностью соответствует евангельскому учению и предписаниям отцов. В данном случае он дает точную

ссылку на сочинение Августина, которое пересказывает, — книгу “О трудах монахов” (“De opere monachorum”):

“Et vous pourrez se vous voulez trouver moult d’auctoritez qui font icest propos el livre De l’oevre des monies que missire saint Augustin fist” (ms. BN Fr.312).

«Если пожелаете, вы и сами найдете много подобных суждений в книге “О трудах монахов”, которую написал досточтимый святой Августин».

Винцент, “Speculum Historiale”, lib. 18, cap. 98—99	Жан де Винье, “Miroir historial”, ms. BN n.a.f. 15943, liv. 19, chap. 98—99	Жан де Винье, пролог к “Miroir historial”, ms. BN Fr.312
Idem in libro de opere Monachorum “Respice, inquit, volatilia coeli, quoniam non serunt”, etc. (Matth, 6, 25). “Considerate lilia agri quomodo crescunt. Non laborant neque nent ” (Matth, 6, 28). His verbis Evangelicis nonnuli non solum pigritiam, sed arrogantiam suam fovent qui operari nolunt. In eo autem quod dixit Apostolus qui non vult operari, non manducet (2 Thess, 3, 10); opera, inquiunt, spiritualia debemus accipere, quae et nos facimus, legimus cum fratribus, et oramus, alloquimur eos, et consolamur, et talia opera si non faceremus periculose a Domino alimenta ipsa spiritualia sumeremus. Sed […] ipse (Apostolus. — Л. Е.) exemplo suo docuit, quod praecepit. Non, inquit, panem gratis ab aliquo manducavimus, sed in labore, et fame die ac nocte operantes, etc. (2 Thess, 3, 8) […]	Chap. 98. Du labour des cloistriers ou livre De l’euvre des moines “Regarde, dist il, les oyseaux du ciel qui ne filent ne ne sement, ne ne queillent”, etc. (Matth, 6, 25). “Considerez les lis du champs comment ils croissent”, etc. (Matth, 6, 28). Par ces paroles de l’Evangile sont aucuns qui tant seulement ne nourrissent pas en eulz peresce, mais orgueil; qui ne veulent ouvrer contre ce que l’Apostre dist, que qui ne veult ouvrer, si ne menje point (2 Thess, 3, 10). Et il dient: “Nous	Et meismes mon seigneur saint Augustin commande que chascun puissant de labourer se paine de faire le labour, de quoy il se saura entremettre afin que il ne soit oiseus. Et de ce nous donnerent les apostres example. Car combien que ils fussent establis de par Dieu a enseignier le peuple, quant ilz avoient preeschié, ilz se metoient a labourer et du propre gaaing de leur labour se vivoient.

Винцент, “Speculum Historiale”, lib. 18, cap. 98–99	Жан де Винье, “Miroir historial”, ms. BN n.a.f. 15943, liv. 19, chap. 98–99	Жан де Винье, пролог к “Miroir historial”, ms. BN Fr.312
Cap. 99. De illis qui nollunt operari propter pigritiam, vel arrogantiam […] Testem invoco Dominum Iesum in animam meam quoniam quantum attinet ad commodum meum, multo mallem per singulos dies certis horis, quantum in bene moderatis monasterijs constitutum est, aliquid manibus operari, et caeteras horas habere liberas ad legendum et orandum, aut aliquid divinis literis agendum […]. Глава 98. Он же в книге о трудах монахов Христос говорит: “Взгляните на птиц небесных: они не сеют” и т. д. (Матф, 6, 25). “Посмотрите на полевые лилии, как они растут? Не трудятся, не прядут” (Матф, 6, 28). Кто не хочет работать, прикрывает этими евангельскими словами не только свою лень, но и гордыню. О них и сказал Апостол: “Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь” (2 Фесс, 3, 10). Эти люди твердят: мы, мол, должны брать на себя духовные заботы, что и делаем, когда читаем вместе с братьями, молимся, разговариваем с ними и их утешаем. Если бы мы об этом не пеклись, едва ли бы могли и сами	devons prendre oeuvres esperitueles, les quelles nous faisons. Nous lisons avec nos frere et ourons, nous les arresonnons, nous les confortons. Et se nous [ne fesons] tiex oeuvres, nous prendrions perilleusement les nourrissemens esperitueux de Dieu”. Mais […] yceluy [l’Apétre. — *Л. Е.*] par son exemple enseigna ce qu’il commanda. Car il dist: “Nous ne menjons pas noient le pain d’aucun. Mais en travail et en fain jour et nuyt”, etc. (2 Thess, 3, 8) […] Chap. 99 De ceuls qui ne veulent ouvrer pour peresce ou pour arrogance […] Je en apelle Dieu a tesmoing de m’ame que tant come il affiert a mon profit j’ameroie miex a certaines heures come il est establi es moustiers bien ordenez faire aucune chose de mes mainz et avoir ces autres heures franches a lire et ourer	Сам досточтимый святой Августин повелевает каждому, у кого есть силы, работать, занимая себя трудом, чтобы не оставаться праздным. Этому учили нас и апостолы собственным примером. Ибо хотя Господь заповедовал им наставлять народ, они после проповеди обрабатывали землю и жили трудами своих рук.

Винцент, “Speculum Historiale”, lib. 18, cap. 98–99	Жан де Винье, “Miroir historial”, ms. BN n.a.f. 15943, liv. 19, chap. 98–99	Жан де Винье, пролог к “Miroir historial”, ms. BN Fr.312
получить от Господа духовную пищу. Но ведь Апостол сам показывал нам пример, делая то, чему учил […] По его свидетельству, “ни у кого не ели хлеба даром, но занимались трудом и работаю ночь и день” и т.д. (2 Фесс, 3, 8). […] 731 Глава 99. О тех, кто не желает работать из лени или гордыни […] Всей душой призываю в свидетели Господа нашего Иисуса Христа: что до меня самого, я более всего желал бы в определенные дни и часы заниматься каким-нибудь ручным трудом, а иное время освободить для чтения и молитвы или других занятий Священным Писанием — как и ведется в хорошо управляемых монастырях…[13]	ou a aucune autre chose faire des lectres devines… [Французский перевод близок к оригиналу]	

Извлечения из этого сочинения приводятся в главах 98 и 99 восемнадцатой книги “Speculum Historiale”. Как и Иероним, Августин обличает праздность. Комментируя послание апостола Павла (2 Фесс. 3, 6–12), он доказывает, что монахи не должны презирать физический труд. Наилучшим образом устроены те монастыри, где монахи выполняют разные задания, посвящая часть дня ручному труду, а часть — чтению, молитве, изучению Священного Писания. Вслед за Августином Жан де Винье ссылается на апостолов, учивших, что монах должен жить плодами своих трудов.

Упоминание благотворности физического труда в прологе, обращенном к королеве, вообще говоря, может казаться неуместным: разумеется, Жан де Винье ставит в пример апостолов, переходивших от проповеди к обработке земли, не ей, а самому себе и ему подобным. Как известно, он был "монахом-госпитальером ордена Святого Иакова Страстей Христовых" (Saint-Jacques de Haut Pas); при церкви этого ордена, построенной в Париже при Филиппе IV госпитальерами-итальянцами, существовал дом призрения[14]. Вероятно, Жан хочет сказать, что, несмотря на свои словесные и проповеднические дарования, он не отказывался и от простой работы — ухода за больными.

Помещая в конце пролога суждение Бернарда Клервосского, Жан, по-видимому, вдохновлялся главой "О наставлении послушника и любви к Христу" книги 28 "Speculum historiale", представляющей собой огромный флорилегий, который составлен из речений этого святого; глава была извлечена Винцентом из "Эпистолы, или Трактата для братьев Мондье", чьим автором в течение длительного времени считался Бернард; сейчас доказано, что ее автором был Гильом де Сен-Тьери (Guillaume de Saint-Thierry)[15]. Должно быть, этот текст имеет в виду Жан де Винье, когда пишет, что Бернард в "одной своей эпистоле" призывает внимательно выслушивать *речи полезные и учащие добру*, *choses bonnes et profitables*, обдумывать их и следовать полученным советам: духовное чтение и последующая медитация очищают душу послушника, приближают его к Богу. Наиболее полезны для *новобранца Христова* книги не слишком сложные. Все это, с одной стороны, подчеркивает принадлежность "Исторического Зерцала" к числу книг духовного содержания (отметим, что в этом томе "Зерцала" и в самом деле есть немало глав, посвященных евангельским сюжетам и житиям святых, хотя содержание книги этим далеко не исчерпывается); с другой стороны, Жан де Винье косвенно указывает на несложность и доходчивость сочинения, которое он представляет своей покровительнице Иоганне Бургундской, а тем самым и на свойства собственного перевода.

Винцент, "Speculum Historiale", lib. 28, cap. 103	Жан де Винье, пролог к "Miroir historial", ms. BN Fr.312
De informatione novitii et amore Christi [...] Animali vero et novo in Christo homini ad exercitanda eius interiora melius et tutius, *proponuntur* ***legenda et meditanda*** *redemptoris nostri exteriora;* ad ostendendum in eis exemplum humilitatis, provocatio charitatis, et affectus intimae pietatis, et de scripturis sanctis et sanctorum tractatibus Patrum moralia quaeque et planiora. Proponenda etiam ei sunt gesta vel passiones sanctorum ubi nec laborandum ei sit in planitie historiali, et semper aliquid occurat, quod novicii animum excitet ad amorem Dei, et contemptum sui. Porro aliae historiae delectant quidem cum leguntur, sed non aedificant : quin potius mentem inficiunt, in tempore orationis vel spiritualis meditationis inutilia quaeque vel noxia de memoria scaturire faciunt. *Lectionis quippe modum similis meditatio sequi solet.* Difficilium etiam lectio scipturarum fatigat, et non reficit teneriorem animum, frangit intentionem, hebetat sensum. Docendus est etiam in sua oratione sursum cor suum levare, spiritualiter orare: a corporibus vel corporum imaginibus cum Deum cogitat, quam longe potest recedere. Admonendus est quanta potest puritate cordis intendere in eum qui sacrificium orationis suae offert. Hujusmodi tamen homini oranti vel meditanti, melius ac tutius (sicut iam dictum est) proponitur imago dominicae humanitatis, nativitatis, passionis, Resurectionis, ut infirmus animus, qui non novit cogitare nisi corpora et corporalia, habeat aliquid cui se afficiat cui etiam iuxta modum suum pietatis intuitu inhaereat. [...] *Visitans homo speciem suam non peccet, hoc est, humanam speciem in Deo cogitando, a vero non usquequaque recedat.* Итак, надо научить юную душу, новобранца Христова, тому, как приближаться к Богу, и тогда Бог приблизится к нему. [...] Нет ничего лучшего и более надежного для закалки юной души, недавно пребывающей со Христом, нежели *чтение деяний нашего искупителя и мысленное их созерцание.* Следует указывать такому юноше на то, что Христос дал нам пример смирения и, глубоко сострадая к человеку, явил ему свою любовь. Из Священного Писания и сочинений отцов церкви надо выбрать наиболее душеполезные и понятные места.	Et aussi comme messire s. Bernart dist en une epistre: "L'oreille bonne est celle qui volentiers escoute choses bonnes et proffitables. Et les choses oïes devise sagement. Et les choses devisees et entendues fait obedientement". Как говорит в одном из своих посланий святой Бернард, тот, кто наделен чутким слухом, охотно внемлет добрым и полезным советам. Все услышанное благоразумно принимает к сведению. И поступает в соответствии с тем, что усвоил и взял в толк.

Винцент, “Speculum Historiale”, lib. 28, cap. 103	Жан де Винье, пролог к “Miroir historial”, ms. BN Fr.312
Хорошо предложить послушнику такой рассказ о деяниях или мученичестве святых, при чтении которого не пришлось бы вспахивать равнину исторических знаний и в котором постоянно говорилось нечто пробуждающее в его душе любовь к Богу и презрение к самому себе. Конечно, есть и другие истории, доставляющие удовольствие, однако они не столь назидательны. Более того, такие истории скорее развращают ум: из-за них во время молитвы или медитации в памяти роятся бесполезные и даже вредные мысли. *За чтением, конечно, должно тотчас следовать подобающее размышление.* Чтение сложных книг утомляет, ибо не дает юной душе отдыха, ослабляет внимание, притупляет чувства. Юношу же надо учить, как, молясь, устремлять свое сердце горе, то есть учить молитве духовной: иначе говоря, думая о Боге, насколько возможно удаляться от земного мира и житейских образов. Следует показать послушнику, сколь чистым сердцем должен обладать тот, кто совершает приношение своей молитвы. Как уже было сказано, тому, кто молится или погружен в созерцание, лучше всего внимать рассказам о вочеловечении Господа, его рождестве, страдании, воскресении, чтобы не вполне окрепшая душа, способная помышлять лишь о бренном и телесном, обрела нечто такое, к чему могла бы прилепиться и, как к своему образу, обратила полный любви взор. [...] *Человек, сознающий свою красоту, познавший ее в мысленном созерцании Бога, не согрешит, ни на пядь не отступит от истины.*	

Как мы убедились, в прологе к “Зерцалу” Жан де Винье специально подчеркивает духовный характер той книги, которую переводит. В высшей степени показательно и то, как Жан пересказывает содержание “Исторического Зерцала”: “*Моя книга... состоит не из вымыслов и шуток, но из правдивых рассказов, входящих в библейские книги Бытия и другие канонические сочинения римской церкви, а также из авторитетных суждений и историй древних святых отцов, к которым я не добавил ни единого лживого слова*”[16]. По существу в этой суммарной характеристике переводчик искажает (как кажется, намеренно) содержание переведенного им сочинения, ведь “Зерцало” включало и совсем иной материал: огромный флорилегий из античных писателей и философов, главы, посвященные событиям древней и современной истории. Сам Винцент из Бове в “Апологетической книжице” (“Libellus apologeticus”), пространном общем вступлении к “Зерцалу”, посвятил этим разнородным слагаемым отдельные главы, специально уточнив, что их авторы обладают “неодинаковым авторитетом”[17].

Стремление Жана де Винье оттенить душеполезный, христианский характер своей книги заметно и в том, как он объясняет название “Зерцало”. Вообще говоря, сравнение книги и зеркала, непосредственно почерпнутое Жаном из “Апологетической книжицы” Винцента, имеет давнюю традицию, восходящую к Сенеке, Новому завету[18] и, далее, к некоторым отцам церкви, в частности Григорию Нисскому и Августину[19]. Зеркало осмыслялось в первую очередь как инструмент, позволяющий человеку разглядеть свои недостатки и избавиться от них. Позднее разглядывание зеркала уподобляется, с одной стороны, интроспекции: смотрясь в него, человек созерцает собственную душу; с другой — непрямому (т. е. “каторптическому”, по терминологии Э.М. Йонссона) созерцанию сверхчувственного: погружаясь в себя самого, человек видит отражающуюся в душе реальность, недоступную для земного зрения. В XII в. термин “зерцало” становится ключевым в полемике цистерцианцев и викторинцев, сторонников схоластического метода. Бернард Клервосский и его последователи настаивают на первостепенном значении интроспекции как пути к обожению; в противоположность им викторинцы подчеркивают значение “внешнего зерцала” — тварного мира во всем его разнообразии, истории человечества во всей ее полноте, — созерцая их, человек косвенным образом видит и отраженный свет Творца. Как показывает Э.М. Йонссон, последний смысл термина “зерцало” актуализован у Винцента из Бове[20]. Жан де Винье, включая в пролог сравнение книги и зеркала под влиянием “Аполо-

гетической книжицы" Винцента, модифицировал его в соответствии со своим замыслом. Винцент пишет о полноте книги, которая подобно зеркалу отражает всю полноту видимого и невидимого миров. Жан де Винье в упрощенной форме повторяет это сравнение, но помещает его на второй план; на первый же выдвигает иное объяснение сходства между книгой и зерцалом, укорененное не столько в богословской, сколько в этической традиции: читая книгу, человек как бы разглядывает себя в зеркале, видит пятна на своей коже — иначе говоря, свои душевные пороки.

Жан попытался соединить два разных определения книги-зерцала: в результате его дефиниция распадается, оказывается не вполне логичной. Ясно, что он, в отличие от Винцента, стремился в большей степени привлечь внимание к нравственной полезности своего труда, замечательного не столько полнотой, сколько способностью исцелять душевные пороки — отсюда и возникшая неувязка.

Libellus apologeticus[21]	Жан де Винье, пролог к "Miroir historial", ms. BN Fr.312
[...] opus [...] Speculum majus apellari dercrevi : Speculum quidem, eo quod quicquid fere speculatione id est admiratione vel imitatione dignum ex hiis que in mundo visibili vel invisibli, ab initio usque ad finem, facta vel dicta sunt, sive etiam adhuc futura sunt, ex innumerabilis fere libris colligere potui, in hoc uno breviter continentur ...	Car aussi comme l'omme ou la femme puet veoir el mireoir materiel en quoy l'en se mire toutes les taches et autres choses qui en lui sont apparens, aussi puet l'en veoir ou dit livre toutes les hystoires du monde des le commencement que nostre sires Ihucrist le forma de noient jusques au jour que le livre fu fait.
[...] этот труд я решил назвать "Большим Зерцалом". Слово же "Зерцало" выбрал потому, что смог здесь собрать воедино выдержки из бесчисленного числа книг и кратко рассказать обо всем, что было сказано или совершено или чему еще только предстоит совершиться, от самого начала до самого конца, в мире видимом и невидимом — обо всем, что достойно созерцания — то есть восхищения и подражания.	Подобно тому, как мужчина или женщина, глядясь в обычное зеркало, может увидеть все пятна на своей коже и разглядеть весь свой внешний облик, — так в этой книге можно найти все истории, какие только случились в мире с тех пор как Господь наш Иисус Христос создал его из ничего и до самых последних дней, в которые эта книга была написана.

В прологе к "Зерцалу" Жан де Винье цитирует не только духовных авторов: "*И сам Овидий в своей книге о лекарствах говорит: кто желает скрыться и уклониться от стрел, летящих из лука пороков и грехов, тот должен избавиться от праздности*" ("*Et Ovide meisme dit ou livre de remedies que qui veult fouir et eschiver les ars de vices et de pechié, il doit oster oiseuse d'entour soy*"). Этот стих Овидия Жан нашел все в том же "Speculum Historiale", а именно в главе 114 книги VII, куда помещены "цветочки", извлеченные из "Лекарства от любви". Перевод Жана звучит следующим образом: "*Se tu ostes oisivetez, les ars d'amours perirons*" ("*Если изгонишь праздность, стрелы, пущенные из лука любви, не достигнут цели*")[22]. Как мы уже говорили, Винцент из Бове, будучи философом эпохи схоластики, изменяет привычную шкалу ценностей, в определенной степени уравнивая церковных и светских писателей. Жан де Винье не столь смел: раскрывая в прологе аллегорический смысл овидиевской метафоры, он пишет не о *луке Купидона*, как Овидий, и не о *луке любви*, как следует ниже в его собственном переводе овидиевских "цветочков", но о *луке пороков и грехов*, стрел которого можно избежать, если изгнать праздность.

По всей видимости, не случайно в прологе к "Зерцалу" Жан де Винье называет свой перевод *толкованием книги*, используя тот же самый термин (*exposition*), который обычно использовался в названиях комментариев: "*Et se aucune chose de faute y avoit par la debilité de mon sens, je pri et requier a touz ceulz qui orront ou lirront l'exposicion du livre que il leur plaise a souplier la bonne volonté pour le fait*" ("*А если и обнаружится здесь какая-либо ошибка, вкравшаяся по моему неразумию, то настоятельно прошу всех, кто услышит или прочтет толкование этой книги, чтобы они соблаговолили принять во внимание мое благое намерение, но не его осуществление...*"). Слова *exposition*, *exposer* используются в прологах и другими переводчиками, однако всегда вместе с какими-либо поясняющими терминами; так, Николь Орем в прологе к переводу аристотелевской "Политики" характеризует свой труд при помощи глаголов *translater* и *exposer* (*переводить* и *толковать*): "...*ai je cest livre* [...] *de vostre commandement translateé de latin en françoys, exposé diligeanment et mis de*

obscurité en clarté…" ("*по вашему повелению я перевел эту книгу с латинского на французский, со тщанием истолковал ее и благодаря вашему попечению сделал ясным темное сочинение*")[23]. Не сопровождая термин *exposicion* другими словами, Жан де Винье, похоже, делает упор на комментаторскую компоненту своего труда и акцентирует связь между ним и комментариями, относящимися к жанру "expositio".

Как же решает Жан де Винье свою задачу переводчика-комментатора? В его переводе синтаксические и семантические кальки соседствуют с синтагмами, переведенными очень вольно. По-видимому, первые удостоверяют, что переводчик передает "подлинные слова" древнего автора, а вторые — словосочетания, для которых в оригинале нет эквивалентов, — представляют своего рода "комментарий". Вообще говоря, сосуществование различных переводческих приемов характерно для "Miroir historial" в целом, причем в собраниях "цветочков" из античной поэзии калек особенно много. Это объяснимо: в соответствии с давней традицией Жан де Винье считает античных поэтов философами, которые в иносказательной форме открывают читателям моральные и богословские истины[24].

При переводе поэтических флорилегиев Жан де Винье в основном следует подборке цитат, вошедшей в "Speculum Historiale", сокращая ее лишь в редких случаях[25]. Кроме того, в тексте Жана, как и у Винцента, синтаксически соединены цитаты из разных мест какого-либо стихотворения и даже из разных стихотворений. Такие синтаксические "стяжки" по большей части обусловлены тем, что подборка цитат из античных поэтов, составляющих флорилегий Винцента, почти целиком восходит к более раннему "Галльскому флорилегию"[26]. В тексте Жана "стяжки" встречаются чаще, чем в известном нам издании "Зерцала" 1624 г. Однако между этим изданием и переводом Жана немало и других расхождений — вне всякого сомнения, он располагал рукописью "Зерцала", в которой текст флорилегиев из античных поэтов был существенно иным, менее близким к современной текстологической традиции, и это различие нельзя безоговорочно объяснять целенаправленной деятельностью переводчика: Жан мог либо следовать имевшейся у него рукописи "Speculum", либо не отдавать себе отчета в том, что он переводит цитаты из разных произведений, — последнее легко представимо, поскольку стихи в средневековых рукописях часто записывались без разбиения, в одну строку.

О том, что внес в текст сам переводчик, можно судить на основании других расхождений между "Miroir historial" и латинским "Speculum". Например, Жан усиливает связь между "сросшимися" цитатами с помощью различных лексических средств. Он иногда опускает отдельные эпитеты или второстепенные члены предложения. Кроме того, он дополняет перевод словами, для которых нет соответствий в оригинале, или же подыскивает для перевода не вполне адекватные лексические эквиваленты. Все это "христианизирует" переводимый текст и придает ему выраженную дидактическую направленность (или усиливает дидактические ноты оригинала). Подобный подход к переводу лирической поэзии, вообще говоря, был достаточно распространенным. Именно так переводились, например, в XIII–XIV вв. вставные стихотворения из "Утешения Философией" Боэция, терявшие в переводах живописность и насыщавшиеся дидактическими интонациями.

Особенности подхода Жана де Винье к переводу цитат из античных поэтов лучше всего рассмотреть на примере главы, включающей фрагменты из "Искусства поэзии" Горация. Эта глава представляет интерес, в частности, как одна из средневековых рецепций важнейшего памятника мировой литературы, остававшаяся влиятельной в течение длительного времени ("Зерцало" в переводе Жана несколько раз переиздавалось вплоть до 30-х годов XVI в.). Гораций в изложении Жана де Винье приобретает отчетливую христианскую окраску. Так, Жан лексически и синтаксически соединяет два разных латинских стиха, превращая их в сентенцию о неизбежной смерти и грядущем Страшном суде: "*Mortalia facta peribunt*", v. 68 ("*Все, что смертно, то должно погибнуть*"[27]) и "*Et adhuc sub iudice lis est*", v. 78 ("*Но и доныне их тяжба осталась еще нерешенной*"). У Жана: "*Les fais mortiex periront et encore est la plaiderie soubz le juge*" ("*Все бренное сгинет, и всем предстоит еще стать перед судьей*").

Переводя знаменитые стихи о горе, рождающей мышь, Жан прежде всего стремится указать на непреодолимость границы между высоким и низким стилем. У Горация (и Винцента) речь идет всего лишь о неудачливом подражателе Гомера: "*Quid feret hic dignum tanto promissor hiatu? / Parturient montes, nascetur ridiculus mus*", v. 138–139 ("*Чем обещанье исполнить, разинувши рот столь широко? / Мучило гору, а что родилось? Смешной лишь мышонок!*"); Жан же противопоставляет творца великих произведений и *язвительного насмешника* (*escharnisseur*), пишущего о низких предметах: "*Cestui prometeur convoitera aucune chose digne par grant esbaiement. Les montaignes enfanteront. Un escharnisseur sera nez es basses choses*" ("*Гораздый на посулы сочинитель охвачен великим восторгом, желает создать нечто достойное: горы рождают. Для низких предметов нужен язвительный насмешник*"). Перевод Жана соответствует рекомендациям средневековых поэтик, согласно которым смешение высокого и низкого стилей считалось недопустимым.

Известное перечисление типических черт мальчика и юноши (ст. 158–165) становится в переводе Жана грозной инвективой. В данном случае переводчик, возможно, следует испорченной рукописи "Speculum" и/или не вполне понимает текст Горация. Поэтому вместо *безбородого юноши* (*imberbus juvenis*; v. 161) появляется упоминание некой *силы*, которой подобает жить *в траве* (быть может, это перевод словосочетания in herbis vis, которое Жан ошибочно прочел вместо *imberbus juvenis*). У Жана нет *залитого солнцем поля* (*aprici ... campi*; v. 162), но есть *маленькие кабаны* (видимо, здесь так или иначе спутались латинские слова "apricus", *солнечный* и "aper", *кабан*). В то же время Жан, как и в других случаях, желает разъяснить читателю моральный смысл отрывка: он сравнивает мальчика с бездумно резвящимся кабаном, которого укрощает наставник. Переводчик выносит своему герою суровый приговор, называя его *безумным расточителем*, чего нет у Горация; простое нравоописательное наблюдение (юноша-де готов в мгновение ока бросить то, что любит) заменено в переводе дидактическим императивом: *оставь то, что любишь*.

Винцент, "Speculum Historiale", lib. 6, cap. 67	Жан де Винье, "Miroir historial", liv. 7, chap. 67, ms. BN Fr.312
Reddere qui voces iam scit puer, et pede certo Signat humum, gestit paribus colludere, et iram Colligit, ac ponit temere, et mutatur in horas. Imberbis iuvenis tandem custode remoto, Gaudet equis, canibusque, et aprici gramine campi; Cereus in vitium flecti, monitoribus asper, Utilium tardus provisor, prodigus aeris: Sublimis cupidusque, et amata relinquere pernix (v. 158–165). Мальчик, который уж знает значение слов и умеет Твердо ступать по земле, — он ровесников любит и игры; Вдруг он рассердится, вдруг и утихнет и все ненадолго. Юноша, коль от надзора наставника он уж свободен, Любит коней и собак и зеленое Марсово поле; Мягче он воска к пороку, не слушает добрых советов, Медлен в полезном и горд и сорит расточительно деньги. Пылок в желаньях, но скоро любимую вещь оставляет.	L'enfant qui scet ja rendre les voix et a pié certain merche la terre et prent casser ire avec ses pers, il queult et met folement et est mué es oreilles. Force, vif en herbe! En la parfin la garde ostee, elle s'esjoist as chevaus et as chiens; et les petis sengliers par l'herbe du champ, le senglier convoitant estre tourné en cure par amonnesteurs. Tu, tardif pourvoieur de choses proffitables, sera fol larges, laisse les choses amees! Ребенок, хорошо знающий слова и уверенно ступающий по земле ножками, затевает ссору со сверстниками. Бездумно хватает что-то и бросает; его дерут за уши. Сила, живи в траве! Едва воспитатели уйдут, она радуется лошадям и собакам. Маленькие кабаны [резвятся] в полевой траве; кабану нужно, чтобы о нем позаботились наставники. О, безумный расточитель, небрегущий полезными вещами, оставь то, что любишь!

В конце этой главы переводчик выносит суровый приговор и самим поэтам (ст. 376; 333–334). Как и в других случаях, он лексически и синтаксически соединяет стихи, не связанные между собой по смыслу. Кроме того, он, видимо, переводит очень краткий и изолированный фрагмент из "Искусства поэзии", который вне контекста не так прост для понимания. Гораций устанавливает параллелизм между, с одной стороны, посредственны-

ми поэтами, с другой — плохой музыкой и скверными запахами, которые мешают наслаждаться праздничным ужином. Цитата из “Speculum” могла быть понята таким образом, что ужин отлично пройдет, даже если поэты не будут на него приглашены. Жан пишет не об ужине (“cena”), но о “земле” (“terre”) и относит осуждение Горация ко всем поэтам без исключения. Наконец, он дополняет перевод словами, отсутствующими в оригинале, проясняя моральный смысл фрагмента.

Винцент, “Speculum Historiale”, lib. 6, cap. 67; ms. B.M. Douai 797*	Жан де Винье, “Miroir historial”, liv. 7, chap. 67, ms. BN Fr.312
Offendunt: poterat duci, quia caena sine istis (v. 376). *Aut prodesse volunt aut delectare Poetae:* *Aut simul et iocunda et idonea dicere vitae* (v. 333–334). Оскорбляются, поскольку ужин мог бы пройти и без них; ст. 376. Или полезными быть, иль пленять желают поэты, Или и то, и другое: полезное вместе с приятным; v. 333–334 [*В издании 1624 г. этот фрагмент дополнен другими стихами и, следовательно, позволяет понять, что во время праздничного обеда докучают не поэты, но плохая музыка и дурные запахи]	Les poetes se courroucent car la terre povoit bien estre demenee sans eulz: ou euls ne vuelent proffiter ou deliter, ou dire ensemble les joieuses et convoitables choses de leur vies. Поэты в гневе — ведь не они правят землей: они не хотят либо приносить пользу и удовольствие, либо сообщать о своей жизни нечто занимательное и достойное подражания.

Как видим, Жан склонен ценить “авторитетные суждения” поэтов не менее, чем изречения отцов. Он открывает читателю “моральный смысл” “цветочков”, извлеченных из сочинений Горация, показывая, что этот поэт разумно судил о жизни и его советы могут быть полезны для автора-христианина.

Итак, комментарий может превращаться в перевод в учебных изданиях, предназначенных для низшего слоя образованных людей — молодых клириков. Перевод сближается с комментарием в

изданиях, предназначенных для необразованных мирян. В таком переводе пояснений тем больше, чем ниже предполагаемый образовательный уровень адресата. Отсутствие маркеров, вводящих пояснения (слов “то есть”, “а именно” и им подобных), указывает на то, что переводчик не ждет от читателя сопоставления перевода с оригиналом. В этом отношении “Историческое Зерцало” в переводе Жана де Винье контрастирует, например, с переводом “Утешения Философией” Жана де Мена, посвященного французскому королю Филиппу IV, где глоссы регулярно маркируются специальными словосочетаниями. Не случайно этот последний перевод во многих рукописях опубликован параллельно с латинским текстом: вероятно, и сам Филипп IV, и другие заказчики таких рукописей в какой-то степени знали латынь. Перевод Жана де Винье посвящен королеве, которая в силу своей гендерной принадлежности находится на более низкой образовательной ступени: оригинал такому адресату не нужен, а быть может, с точки зрения переводчика, и вреден. По-видимому, особые притязания Жана де Винье на роль духовного наставника также способствуют развитию комментирующей компоненты его перевода.

1 PL, t. 51: (Vers. 1.) *Ecce nunc benedicite Dominum, omnes servi Domini. Qui statis in domo Domini, in atriis domus Dei nostri.* Nunc, inquit, id est, in hoc tempore tribulationum et angustiarum, in tempore persecutionum et lacrymarum, benedicite Dominum, omnes qui uno corde, et uno spiritu, in confessione et in laude Domini permanetis; stantes, id est, perseverantes in latitudine fidei, et spei, et charitatis. — *Благословите ныне Господа, все рабы Господни, стоящие в доме Господнем (во всех дворах дома Бога нашего).* Он [псалмопевец] говорит: ныне, то есть в это время мучений и гонений, во время преследований и рыданий, благословите Господа все, кто, соединившись сердечно и душевно, пребывает в исповедании веры и восхвалении Господа; стоящие, то есть упорствующие в неиссякаемой вере, надежде и любви. Ср. также комментарий Проспера к псалму 120 (121), ст.1–2, включающий парафразу.

2 К. Буридан называет парафразы (например, изложения каких-либо трудных для понимания текстов менее архаичным или менее сложным стилем) “интралингвальными переводами”. См.: *Buridant* C. La ‘traduction intralinguale’ en moyen français à travers la modernisation et le rajeunissement des textes manuscrits et imprimés: quelques pistes et perspectives // Le Moyen Français. Traduction, dérimation, compilation (Actes du Colloque internationnal, Université de McGill). Montréal, 2000. 2–4 octobre. T. 51–53. P. 113–157.

3 Учебник сохранился в сотнях рукописей и 260 первопечатных изданиях, выходивших с 1470 по 1520 г. “Doctrinale” — поэма, написанная гекзаметрами и восходящая главным образом к грамматике Присциана, — содержит рассказ о склонениях, глагольных формах, а также о просодии, порядке слов и некоторых риторических фигурах. Об этой грамматике см., в частности: *Colombo Timelli M.* Tra insegnamento del latino e codificazione di una lingua volgare: rifacimenti francesi dell’Ars minor di Donato // Italia ed Europa nella linguistica del Rinascimento. Modena, 1996. V. 1. P. 173–185; *Chevalier J.-C.* Grammaire latine médiévale // Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Age. P., 1992. P. 569. См. также издание “Doctrinale” 1482 г.: Alexander Gallus. Doctrinale puerorum. Cum commento (Ludov. de Guaschis). Venetiis, Manfr. de Bonellis de Monteferato, 1482 (доступно в интернете: сайт парижской национальной библиотеки: www.bnf.fr). Комментарий Людовика де Гуаши переиздавался шесть раз — с 1482 по 1498 г. См.: *Hellinga L.* Incunabula: The Printing Revolution in Europe, 1455–1500. Author Index: www.library.utoronto.ca/robarts/microtext/collection/pages/incunbul.html. В Приложении мы приводим фрагмент из вступительной главы “Учебника для мальчиков” с глоссой Людовика де Гуаши.

4 Terentii comediae sex, a Guidone Juvenale explanatae, et a Jodocho Badio, cum annotationibus suis recognitae. Lyon, Trechsel, 1493; BN: RES-M-YC-384 (издание доступно на сайте: www.bnf.fr). Ювеналисовский комментарий к комедиям Теренция впервые был издан в Париже в 1492 г., после чего его перепечатывали во французских изданиях Теренция вплоть до 1500 г. (за исключением одного издания 1499 г.), а в отдельных случаях и много позже. См. о нем статью: *Евдокимова Л.В.* Комментарии к комедиям Теренция в издании А. Верара и их источники // Стих и проза в европейских литературах Средних веков и Возрождения / Отв. ред. Л.В. Евдокимова. М., 2006. С. 161–214.

5 См. публикацию некоторых школьных версий грамматики Доната в кн.: *Colombo Timelli M.* Traductions françaises de l’Ars minor de Donat au Moyen Age (XIIIe–XVe siècles). Firenze, 1996.

6 *Евдокимова Л.В.* Указ. соч. С. 164, 193–194. В Приложении мы приводим отрывок из комедии Теренция “Девушка с Андроса” с глоссой Ювеналиса.

7 *Lecointe J.* La poésie parmi les arts au XVIe siècle // Poétiques de la Renaissance. Le modèle italien, le monde franco-bourguignon et leur héritage en France au XVIe siècle. Genève, 2001. P. 55, note 181. Statuts du Collège de Montaigu; фрагменты: Ibid. P. 82–84.

8 “Историческое Зерцало” — четвертый том “Великого Зерцала” Винцента из Бове. В настоящее время выделяют пять редакций “Великого Зерцала”, последняя из которых включает четыре тома — зерцала “природное”, “научное”, “моральное” и “историческое”, причем считается, что третий том был написан последователями Винцента по его материалам. О различных редакциях “Speculum Historiale” и о том, как велась работа над этой книгой, см.: *Voorbij J.B.* The ‘Speculum Historiale’: Some Aspects of its Genesis and Manuscript Tradition // Vincent de Beauvais and Alexander the Great. Gröningen, 1986. P. 11–58; *Paumier-Foucart M. avec la collaboration de M.-C. Duchenne.* Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du monde. Brepols, 2004. P. 7–118. См. также: *Lusignan S.* Préface au Speculum majus de Vincent de Beauvais : réfractions et difractions, Montréal; P., 1979. P. 51–58; 72–74. “Историческое Зерцало” представляет собой изложение всемирной истории начиная от сотворения мира; в пятой редакции повествование доходит до 1253 г. Наряду с историческими главами, этот том включает целый ряд флорилегиев — собраний цитат из произведений языческих и христианских авторов. Главы и книги этих флорилегиев, включенные в общий рассказ об исторических событиях, следуют в хронологическом порядке. Научного издания “Великого Зерцала” не существует; не разработана и классификация его рукописей. Последнее печатное издание “Великого Зерцала” вышло в 1624 г.; в 1964 г. оно было воспроизведено факсимильным образом (“Speculum maius”. Graz, 1964–1965. T. 1–4; fac-sim. de l’éd. Douai, 1624). Перевод Жана де Винье (1282/85 — ок. 1350), монаха-госпитальера парижской церкви Святого Иакова Страстей Христовых (Сан-Жак де-О-Па), был сделан с пятой редакции латинского текста приблизительно в 1315–1332 гг. О датировке перевода см.: *Brun L., Cavagna M.* Pour une édition du Miroir historial de Jean de Vignay // Romania. 2006. T. 124. P. 394–398. Л. Брэн и М. Каванья готовят научное издание этого перевода; первый том выйдет в 2009 г. Последнее печатное издание французского “Исторического Зерцала” вышло в 1532 г. Жан де Винье — плодовитый автор, создавший, как считается, 12 переводов. Наиболее полный их обзор содержится в статье: *Knowles C.* Jean de Vignay. Un traducteur du XIVe siècle // Romania. 1954. T. 75. P. 353–383. Перечень переводов Жана де Винье, а также библиография работ о них приводится в электронной публикации Л. Брэна: http://www.arlima.net/il/ jean_de_vignay.html.

9 В недавно опубликованной статье К. Круази-Наке, посвященной прологам Жана де Винье, источники цитат или парафраз не исследуются. См.: *Croizy-Naquet C.* Constantes et variantes de l’exorde chez Jean de Vignay // Seuils de l’œuvre dans le texte médiéval. P., 2002. T. 2. P. 37–58.

10 “Историческое Зерцало” цит. по: Speculum quadruplex sive Speculum majus. Graz, 1964–1965. T. 4 (fac-sim. de l’èd. Douai, 1624). Мы приводим “Послание к Рустику” в русском переводе О.Е. Нестеровой (с незначительными сокращениями, поскольку в “Speculum Historiale” это послание воспроизводится не полностью). См.: Памятники средневековой латинской литературы VI–VII веков. М., 1998. С. 125.

11 *Jacques Voragine.* La légende dorée. Édition critique dans la révision de 1476 par Jean Batallier, d’après la traduction de Jean de Vignay // Ed. B. Dunn-Lardeau. P., 1999.

12 В прологе к “Зерцалу” Жан не называет имени адресата, упоминая лишь, что этот перевод посвящен знатной даме королевского рода. В прологе к переводу “Золотой легенды” он сообщает, что перевел “Зерцало” по просьбе французской королевы Иоганны Бургундской. Вопрос об адресате “Зерцала” обсуж-

дался неоднократно. Л. Брэн и М. Каванья считают, что работа над переводом "Speculum historiale" велась приблизительно в 1315–1332 гг. (*Brun L.*, *Cavagna M.* Op. cit.). Таким образом, речь может идти как о королеве Иоганне Бургундской (1317–1322), супруге Филиппа V, так и о королеве Иоганне Бургундской (1328–1348), супруге Филиппа VI. К. Ноулз предполагает, что перевод "Зерцала" был посвящен супруге Филиппа VI (*Knowles C.* Op. cit. P. 359–361); Л. Брэн и М. Каванья считают, что перевод скорее мог предназначаться супруге Филиппа V. Наше исследование показывает, что пролог к "Зерцалу" писался в то время, когда работа над переводом была завершена или близилась к завершению. В самом деле, Жан де Винье, вероятно, перевел ко времени написания пролога книги 16, 18 и 28 (флорилегии Иеронима, Августина и Бернарда Клервосского); напомним, что "Speculum Historiale" насчитывает 31 книгу. Кроме того, едва ли можно предположить, что переводчик начинал свой труд с написания пролога и тем более — с посвящения, еще не приступив к работе над самим переводом. Таким образом, более вероятно, что перевод "Зерцала" был посвящен супруге Филиппа VI.

13 Ср.: Augustinus. "De opere monachorum". Cap. 1, 3, 29: *PL*, t. 40, col. 549, 551, 576. В "Историческом Зерцале" тексты цитируются, как правило, со значительными сокращениями: это, так сказать, "нарезка" цитат, извлеченных из разных мест.

14 *Aubert R.* Chanoines hospitaliers de S. Jacques de Haut-Pas // Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique. P., 1997. T. 26. P. 603.

15 Цитируемые в "Историческом Зерцале" фрагменты взяты из главы 14 книги I этой "Эпистолы". В Латинской патрологии автором "Эпистолы" назван Гиг, Пятый великий приор Картузианского ордена. См.: *PL*, t. 184: *Cuigonis Prioris quinti majoris Carthusiae Epistola, seu Tractatus ad fratres de Monte Dei.*

16 "*...de vraies paroles, celles Genesis de la Bible et de pluseurs autres livres canonisiez de l'eglise de Romme, sanz ajouster ne mençonges ne bourdes, fors les auctoritez et les hystoires des sains anciens peres*".

17 Cap. 9. De impari auctoritate eorum que excerpta sunt (гл. 9: "О неравном авторитете авторов, из сочинений которых мы сделали выдержки") // *Lusignan S.* Préface au Speculum majus de Vincent de Beauvais : réfractions et difractions, Montréal; P., 1979 (Libellus apologeticus, la première version). P. 125–126.

18 Ср.: Теперь же мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицем к лицу (1 Кор, 13, 12).

19 О символике зерцала, а также о типах книг-зерцал и связанных с ними богословских и философских учениях см.: *Jonsson E.M.* Le sens du titre Speculum aux XIIe et XIIIe siècle et son utilisation par Vincent de Beauvais // Vincent de Beauvais. Intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen Age. P., 1990. P. 11–32; здесь же предложен термин "каторптическое зрение". См. также расширенную версию той же работы: *Idem.* Le Miroir. Naissance d'un genre littéraire. P., 1995.

20 *Jonsson E.M.* Le sens du titre Speculum... P. 11–32.

21 *Lusignan S.* Op. cit. P. 117.

22 "Remedia amoris". I, v. 139: "*Otia si tollas, periere Cupidinis arcus*" ("*Если избудешь ты лень — посрамишь Купидоновы стрелы*"; пер. М. Гаспарова).

23 Le Livre de Politiques d'Aristote / Éd. A.D. Menut // Transactions of the American Philosophical Society. 1970. 60/6. P. 44–45. Ф. Берье приводит другие подобные примеры: *Bérier F.* Traduction en français // GRLMA. Heidelberg. 1988. 8/1. P. 240.

24 См.: *Schuler S.* Excerptoris morem gerere. Zur Kompilation und Rezeption klassisch-lateinischer Dichter im 'Speculum historiale' des Vincenz von Beauvais // Frühmittelalterliche Studien. 1995. V. 29. P. 315–322.

25 В издании "Speculum Historiale" 1624 г. многие цитаты из классических поэтов были существенно расширены сравнительно с оригиналом, которым располагал Жан де Винье, — тот, кто готовил к печати позднее издание, вне всякого сомнения, стремился сделать эти цитаты более понятными; кроме того, число цитат из античных поэтов здесь заметно возросло. К такому выводу нас подводит сравнение флорилегия "Miroir historial" и более ранней рукописи "Speculum Historiale" (B.M. Douai 797; цитаты из античных поэтов, вошедшие в эту рукопись, полностью исчислены в статье С. Шулера: *Schuler S.* Op. cit. P. 345–348). Флорилегий из античных поэтов, включенный в рукопись B.M. Douai 797, и флорилегий, переведенный Жаном де Винье, по составу почти полностью совпадают. М. Помье-Фукар и М.К. Дюшен отмечают, что для "Галльского флорилегия" (использованного Винцентом) и других ранних флорилегиев характерно включение кратких цитат; для флорилегиев эпохи схоластики — более длинных отрывков, обладающих внутренней логикой. См.: *Paumier-Foucart M. avec la collaboration de M.-C.Duchenne.* Op. cit. P. 343.

26 "Florilegium gallicum" (XII в.) представлял собой собрание прозаических и стихотворных отрывков. О его составе, происхождении (Орлеанский университет), распространении, влиянии см.: *Rouse R.H.* Florilegia and Latin Classical Authors in Twelth and Thirteenth Century Orléans // Viator. Medieval and Renaissance Studies. 1979. V. 10. P. 136 ff. Б. Ульман показал, что Винцент использовал определенную рукопись этого флорилегия: BN Lat. 17903 (*Ullman B.* Classical Authors in Certain Medieval Florilegia // Classical Philology. 1932. T. 27. P. 1–42). О типах флорилегиев и способах классификации цитат, распространенных в XII в., см.: *Munk Olsen B.* Les classiques latins dans les florilèges médiévaux antérieurs au XIIIe siècle // Revue d'histoire des textes. 1979. T. 9. P. 47–121 ("Florilegium Gallicum": P. 76–83); продолжение статьи: 1980. T. 10. P. 115–164. См. также: *Paulmier-Foucart M.* Les flores antiques et médiévaux dans le Speculum historiale // Spicae. Cahiers de l'atelier Vincent de Beauvais. 1978. N 1. P. 31–70. Об особенностях собрания "цветочков" из античных поэтов, включенных в "Speculum historiale", см.: *Schuler S.* Op. cit. P. 312–348 [указывает номера стихов Овидия, Горация, Вергилия, Ювенала, Персия, цитируемых в "Speculum Historiale" (по рукописи B.M. Douai 797)].

27 Здесь и далее "Искусство поэзии" Горация цит. в переводе М. Дмитриева (за исключением стиха 376).

ПРИЛОЖЕНИЕ

1. Alexander Gallus. Doctrinale puerorum. Cum commento (Ludov. de Guaschis). Venetiis, Manfr. de Bonellis de Monteferato, 1482.

1) Scribere clericulis paro doctrinale novellis (a)

(a) Hic textus est planius, non indiget explanatione. Scilicet tamen pro forma servanda in sequentibus sic construe. Ego magister Alexander paro scribere doctrinale, id est librum; darem doctrinam novellis clericulis, id est scolaribus. Quasi dicat: non pro provectis hoc opus conscribitur, sed pro rudibus.

Пишу учебник для юных клириков, начинающих образование (a)

(a) Здесь текст понятен и в объяснении не нуждается. Далее, однако, нужно, сохраняя грамматические формы, расставить слова следующим образом: Я, магистр Александр, пишу учебник, то есть книгу; преподам науку юным клирикам, то есть школярам. Как если бы он сказал: этот труд написан не для преуспевших в учении, а для несведущих.

2) Si pueri primo nequeant attendere plene, (e)
Hic tamen attendat qui doctoris vice fungens
Atque legens pueris layca lingua reserabit
Et pueris etiam pars maxima plana patebit.

(e) Quia superius dixit pueros hunc librum lecturos et pro illis eundem scribere, ideo tacite respondens quaestionem, sic dicit. Si pueri novelli nequeant prima lectione attendere seu hunc librum intelligere, attendat ille qui est vice fungens doctoris, id est repetitor, vel magister lecturus. Multaque perlegens, hunc librum pueris reserabit, id est declarabit eisdem lingua layca, id est vulgari. Postea non erit magna difficultas in libro. Quia sicut magistro maxima pars libri patebit plana, id est manifesta et clara erit pueris.

Если поначалу ученики не смогут понять то, что читают, (e)
Пусть поймет тот, кто состоит в должности наставника,
И прочтет ученикам, разъясняя им прочитанное на народном языке,
Тогда и ученикам многое станет понятным.

(e) Так как выше он сказал, что эту книгу будут читать юные ученики и что он написал ее для них, поэтому, косвенно отвечая на вопрос, говорит так: если начинающие ученики при первом чтении не смогут понять, то есть уразуметь, эту книгу, пусть поймет ее тот, кто выполняет роль наставника, то есть репетитор или читающий вместе с ними учитель. Человек многознающий, он откроет смысл этой книги ученикам, то есть растолкует на языке народном, то есть простом; после этого чтение книги не составит для них труда. Поскольку книга в основном станет ясной учителю, и для учеников многое откроется и объяснится.

2. *Terentii comediae sex, a Guidone Juvenale explanatae, et a Jodocho Badio, cum annotationibus suis recognitae*. Lyon, Trechsel, 1493; BN: RES-M-YC-384. (Редакция Каллиопа). “Девушка с Андроса”, IV, 4, ст. 747–754. Хремет, Мисида, Дав. В правой колонке цитируется перевод А.В. Артюшкова.

Mi. Cur tute obsecro hic me solam…
Da. Hem, quae haec est fabula?
Eho, Misis, puer hic unde est?
quisve huc attulit?
Mi. Satin sanus es, qui id me rogites?
Da. Quem ego igitur rogem,
qui hic neminem alium videam!
Chre. Miror unde sit.
Da. Dicturan es quod rogo?
Mi. Hau!
Da. Concede ad dextram.
Mi. Deliras? non tute ipse…
Da. Verbum si unum mihi unum
praeterquam quod te rogo faxis, cave!
Mi. Maledicis...

Мисида: Да ты чего ж меня одну тут...
Дав: Э-ге-ге!
Что это за история? Мисида! Эй!
Откуда здесь ребенок? Кто принес его?
Мисида: В уме ли ты? Меня об этом
спрашивать!
Дав: Кого ж еще спросить мне?
Никого кругом не вижу.
Хремет: Удивляюсь я, откуда он.
Дав: Ответишь ли на мой вопрос?
Мисида: Ох!
Дав (тихо): Стань правей.
Мисида: Ты спятил? Да не сам ли ты...
Дав (тихо): Попробуй лишь хоть слово
мне сказать не на прямой вопрос!
Мисида: Бранишься...*

[*Бранишься...: в современных изданиях Теренция это слово произносит Дав]

Глосса

Mi.: Obsecro, id est quaeso et per sacra rogo te, cur tute, id est tumet; reliquisti (supple), me solam hic. Da.: Hem, interjectio dolentis et indignantis. Quae est haec fabula, id est quae sunt haec nugae, — quasi principium rationemque ignoret. Eho, interjectio aut animi adversionem poscentis aut repente cernentis. Misis, unde hic puer est, quisve attulit eum huc. Mi.: Satin, id est satis ne sanus es; quasi diceret tu es bene fatuus et insanus quia rogites, id est interroges me id; quoniam rogo duos regit accusativos. Da.: igitur quem ego rogem, id est interrogare possim qui neminem alium videam hic. Chr.: Miror, id est nescio unde sit. Miror veteres cum uno pro nescio ponebant. Nam admiratio ab ignorantiam descendit. Da.: Dicturan, id est dictura ne es id quod rogo, id est peto. Mi.: Hau, interiectio consternatae mulieris. Da.: Concede, id est conferte, veni ad dexteram. Mi.: deliras, id est devias, desipis, insanis, non es mentis compos. Non: quasi diceret ita tute, id est tumet dedisti scilicet mihi puerum hunc, sed tacuit illud per aposiopesim tertiam propter scilicet interruptionem factam a Davo ne mulier prodat eum. Da.: Cave si faxis, id est facias mihi unum verbum preterquam, id est nisi illud quod rogo te. Mi.: Maledicis, id est minaris. Posuit enim hic pro comminatione…

Мисида: Умоляю, то есть вопрошаю и спрашиваю тебя, призывая на помощь святыни, почему же ты, то есть ты сам — добавь: "оставил", — меня здесь одну. **Дав**: А! — междометие, выражающее боль и возмущение. Что это за басня, то есть что за ерунда; он говорит, как если бы совершенно не знал о сущности происходящего и его причинах. Эге! — междометие, которое произносит спрашивающий, что замыслил другой, или что-то недавно заметивший. Мисида, откуда этот мальчик и кто его принес сюда. **Мисида**: Да ты не… — то есть в своем ли ты уме? Как если бы сказала: ты совсем ополоумел и рехнулся, коли спрашиваешь или вопрошаешь меня об этом; глагол "rogo" управляет двумя аккузативами. **Дав**: Кого же мне спрашивать, то есть кого мог бы расспросить, если никого другого здесь не вижу. **Хремет**: Дивлюсь, то есть не пойму, откуда он здесь. Древние употребляли глагол "дивиться" в значении "не понимать", ведь восхищение происходит от незнания. **Дав**: Да скажешь ли, то есть не собираешься ли ты сказать то, о чем спрашиваю, то есть то, о чем тебя прошу. **Мисида**: Ох! — междометие, которое произносит испуганная женщина. **Дав**: Отступи, то есть отойди, встань правее. **Мисида**: Ты бредишь,

то есть спятил, рехнулся, помешался, не в своем уме. "Не": как если бы сказала: "Разве не…?" То есть ты сам дал мне этого младенца; однако об этом она в третий раз смолчала из-за того, что Дав просил ее его не выдавать. **Дав**: Ну, если скажешь! То есть: попробуй у меня сказать хоть одно слово, кроме того, о чем спрашиваю! **Мисида**: Бранишься, то есть пугаешь. Этот глагол Теренций употребил в значении "угрожать"…

М.Л. Хорьков

ЯН ВАН РЮЙСБРУК:
от библейского комментария к мистическому трактату

В МИСТИКЕ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ фигура фламандца Яна ван Рюйсбрука (1293–1381)[1] считается одной из центральных, а его сочинения воспринимаются как образцовые мистические тексты. Примечательно, что внешне большинство из них имеет вид трактатов[2]. Однако от жанра схоластического трактата они все же очень далеки. Они не представляют собой исследования, опирающиеся на рациональные методы, и не носят проблемного либо систематического характера. Скорее, применяя аллегорический метод и широко прибегая к логике парадоксов, Рюйсбрук проясняет в них тайный смысл отдельных стихов Священного Писания, который вследствие используемой им семантики единства с Богом принято считать мистическим. Однако если конструктивно в основании содержащихся в сочинениях Рюйсбрука мистических учений лежит комментарий, а именно библейский комментарий, то справедливо задать вопрос: а на чем основана сама эта связь двух жанров — комментария и трактата, — соединение которых в рамках одного текста современная фламандцу схоластика считала неуместным как в смысловом, так и в структурном отношениях? Да и может ли вообще в основании формально систематического метода лежать комментарий?

Возможно, самым знаменитым сочинением Рюйсбрука является "Духовный брак"[3]. На читателя оно производит сильное, но странное впечатление. Поначалу кажущееся безыскусным, банальным и немного нелепо организованным, постепенно оно захватывает, завораживает, затрагивает самые нежные и тонкие струны религиозно настроенной души. Открывают это сочинение слова Евангелия от Матфея (25:6): "Вот, жених идет, выходите на встречу ему". В них говорится о Христе как о Женихе. Рюйсбрук называет их "подобием" (*ghelijckenisse*, а 3), посредством которого Иисус обращается к своим ученикам и ко всему человечеству. "Жених, — говорит далее Рюйсбрук, — это Христос, а человеческая природа — Невеста, которую Бог сотворил по образу и подобию Своему" ("*Dese brudegom es Cristus, ende menschelijcke natuere [dat] es de bruyt, die god ghemaect hevet toe den beelde ende toe de ghelijckenisse sijns selfs*"; а 5-7). После грехопадения человеческая природа, Невеста Бога (*die bruyt gods*, а 17), попала в чужую страну и стала бедной, ничтожной, плененной и угнетенной жестокими врагами (*ende si wert verdreven in een vremt lant, arm ende alindich, ende ghevaen ende bedruct ende beseten van haren vianden*, а 17-19). Но Бог не забыл о своей возлюбленной Невесте. Он сжалился над ее страданиями и послал на землю Своего Сына. Бог-Сын сошел на землю в богатый и достославный храм, а именно в тело Пречистой Девы Марии, и это ознаменовало подлинный брак между человеческой природой и ее Женихом, Богом. Согласно метафорическому описанию Рюйсбрука, Святой Дух выполнял в этом браке функцию священника. Такой же точно брак человеческой природы с Иисусом Христом необходимо ради спасения заключить каждому человеку. Этот брак, заключаемый Духом и потому являющийся духовным, и становится главной темой сочинения Рюйсбрука.

Свой труд Ян ван Рюйсбрук выстраивает, последовательно комментируя каждое из слов стиха Евангелия от Матфея, который приводится в самом начале книги: "Вот, жених идет, выходите на встречу ему". Латинский текст Библии, которым пользовался переводчик Рюйсбрука Сурий, передает эти слова так: "*Ecce sponsus venit, exite obviam ei*" (а 6). Однако старофламандский перевод, которому следует Рюйсбрук, выглядит несколько иначе, чем латинский текст или русский Синодальный перевод: "*Siet, de brudegom comt; gaet ute hem te ontmoete*". Ключевые слова во второй его части рифмованы: "*ute — ontmoete*". Это не просто придает всей фразе звучность, но делает ее императивом, требующим немедленного практического исполнения. Латинское "*Ecce*" заменено во фламандском варианте на "*siet*" ("смотрите"), и смысл всего стиха от этого также несколько меняется: "Смотрите, жених идет, выходите встречать его". Выполненный М. Сизовым русский перевод "Духовного брака", впервые опубликованный в 1910 г. и переизданный в 1996 г.[4],

приводит обе версии: в первой строке текста трактата “Вот жених идет…”, а затем, когда Рюйсбрук начинает комментировать, “Смотрите, жених идет…”[5]. Комментарий от этого становится более понятным, но непонятным оказывается причина, по которой Рюйсбрук столь вольно обходится со словами Священного Писания. Однако во фламандском оригинале никакого дуализма версий в этой ключевой для всего сочинения библейской цитате нет. Латинский перевод Сурия, заменяющий “*siet*” на “*ecce*”, также избегает расхождений, хотя смысл комментария, построенного вокруг глагола “смотрите”, теряет прозрачность и становится несколько туманным и догматически тяжеловесным.

Итак, “Духовный брак” организован как комментарий на слова “Смотрите, жених идет, выходите встречать его”. В них, утверждает Рюйсбрук, Христос, подлинный Возлюбленный каждой человеческой души, учит четырем вещам. Во-первых, Он дает предписание, а именно говорит: “Смотрите”! Тем самым, продолжает Рюйсбрук, проклинаются все остающиеся слепыми или пренебрегающие этим предписанием (*die sijn alle verdoemt*, а 40-41). Во-вторых, Иисус показывает нам, что именно мы должны увидеть, а именно приход Жениха. В-третьих, Он учит нас и говорит нам о том, что мы должны делать — мы должны “выходить”, т. е. выходить из своей эгоистической увлеченности сотворенными вещами. В-четвертых, Он говорит, что нужно “встречать его”, т. е. торжественно праздновать встречу с Женихом, забыв обо всем прочем.

Далее Рюйсбрук говорит, что его цель — истолковать эти слова. Причем истолковать как все вместе, так и каждое из них в отдельности. В свою очередь, сделать это он намеревается трояким образом. Во-первых, Рюйсбрук намеревается истолковать эти слова во всеобщем смысле, а именно в отношении начинающих, погруженных в деятельную жизнь (*een werkende leven*, а 48-49), которую он считает необходимой на пути к спасению. Во-вторых, те же самые слова Рюйсбрук собирается истолковать в отношении внутренней жизни, жизни сокровенной, к которой многие приходят через добродетели и благодаря Божественной благодати (*overmids doghede ende de gracie gods*, а 52). В-третьих, Рюйсбрук будет толковать слова Евангелия в отношении сверхсущей богосозерцательной жизни (*overweselijcken, godscouwenden levene*, а 53), которой удостаиваются лишь немногие по возвышенности и благородству своей жизни (*overmids hoocheyt ende edelheyt des levens*, а 54-55).

Следует заметить, что в самой этой методике ощущается влияние схоластического метода. Хотя Рюйсбрук не учился на теологическом факультете университета и не был образован как латинский богослов-схоласт[6], он пользуется простейшими элементами школьного схоластического метода разделения (*divisio*), т. е. разложения комментируемого текста евангельского стиха на отдельные слова с объяснением смысла каждого из слов. Правда, в самом этом объяснении он преодолевает схоластический метод и опровергает многие типичные для него конструкции мысли.

Нельзя также не обратить внимания на то, что в объяснении трех путей толкования Рюйсбрук использует понятия и фигуры мышления, характерные не только для него, но и для всей современной ему европейской мистики. Прежде всего, он различает внешнюю (деятельную) жизнь и жизнь внутреннюю, которую он не смешивает с жизнью созерцательной. Иначе говоря, уже в самой человеческой природе он различает внешнее и внутреннее. Данное разделение характерно также и для Майстера Экхарта[7]. Но в отличие от доминиканца Рюйсбрук подчеркивает, что к внутренней жизни ведут не одни только добродетели, но и благодать. Достичь подлинной внутренней жизни на основе добродетелей без посредства Божественной благодати невозможно. В ситуации греховной жизни и отягощенности первородным грехом, считает Рюйсбрук, человек не может стать совершенно добродетельным без действия Божественной благодати. Таким образом, вхождение во “внутреннего человека”, достижение подлинной внутренней жизни, в которой человек обретает Бога, без благодати невозможно. Специфическое дополнение Рюйсбрука к этому общему августинистскому подходу заключается в том, что у него благодать действует прежде всего во “внутреннем человеке”.

Собственно созерцание Бога является для Рюйсбрука актом сверхсущностным, сверхбытийным. Это уже выход за пределы человеческой природы. Для Рюйсбрука важно, что далеко не все, но лишь немногие люди удостаиваются этого. Возможно,

здесь он также полемизирует с Майстером Экхартом, для которого созерцание Бога равнозначно спасению и представляет собой путь, открытый для всех. Но объектом критики фламандского мистика в данном случае являются и различные еретические течения, в первую очередь так называемая ересь Свободного Духа. В соответствии с учением этой секты, единства с Богом, как и у Рюйсбрука, достигали лишь избранные, однако количество этих избранных было тем не менее достаточно велико, а кроме того, эти избранные пребывали в единстве с Богом, оставаясь по сути в границах своего человеческого существования, но делая при этом вид, что их уже совершенно не касаются какие-либо аспекты земного бытия. Для Рюйсбрука такая позиция была неприемлема.

Анализ деятельной жизни образует первую книгу "Духовного брака". Здесь становится понятным, что Рюйсбрук недаром переводит латинское *ecce* как *siet*, "смотрите". Как и во всей средневековой физике, метафизике и психологии, конструкция зрения как главного из чувств, определяющего образцовую модель чувственного восприятия, становится не просто фундаментальной фигурой мышления, но оказывается также и символом видения Божественного света, созерцания Бога в сиянии Божественной Славы. Поэтому не случайно, что модель зрения важна для Рюйсбрука на всех трех этапах его толкования евангельских слов. На первом этапе, в сфере деятельной жизни, где речь идет о мире видимых вещей, зрительные конструкции оказываются решающим фактором смыслообразования. Рефлексия зрительного различения видимых образов является для такого разумного существа, как человек, важнейшим средством постижения мира. Зрительные метафоры формируют смысловые структуры отношения человека к вещам, знания о них и их практического использования. Но для того, чтобы видеть телесно или духовно (*lijflijcke ochte gheestelijke*, а 59), необходимы особые условия.

В отношении телесного зрения называются следующие условия. Во-первых, необходим свет, свет солнечный или какой-либо иной материальный свет — для того, чтобы посредующее, т. е. воздух, через который мы видим, был освещен. Во-вторых, это способность самих вещей, которые необходимо увидеть, отражаться в зрачке глаза как органе зрения. В-третьих, чтобы инструменты зрения, т. е. глаза, были способны видеть. Если в распоряжении человека нет хотя бы одного из перечисленных условий, то его способность видеть оказывается ущербной.

Затем Рюйсбрук говорит, что об оптике телесного зрения он много рассуждать не собирается, но что его гораздо больше интересует сверхъестественное зрение, т. е. видение духовного. Механизм телесного зрения Рюйсбрук, очевидно, использует как аналогию. Это допустимо вследствие того, что перечисленные выше три условия телесного зрения описывают естественный процесс, совершенно не привлекая для этого какие-либо ссылки на сверхъестественные причины. Именно благодаря тому, что природное всегда остается природным, оно выступает чистой аналогией сверхприродного. При этом при сопоставлении со сверхприродным природное неизбежно перестает быть единственной несомненной реальностью вплоть до утраты каких-либо признаков реальности вообще. Поэтому Рюйсбрук и отказывается рассматривать подробно эфемерные телесные природные процессы, обращаясь к сверхприродному духу, т. е. к тому, что является несомненной реальностью, лежащей, как известно из аристотелевской физики, в основе любой активности. В конце концов, Рюйсбрук — реалист. Описывая деятельную жизнь, он стремится точно определить ту имеющую практический смысл реальность всякой деятельности, которая является реальным бытием этой деятельности. Материальный же мир — это не более чем аналогия подлинной природной реальности, которой оказывается реальность духа. Видеть для Рюйсбрука означает, прежде всего, видеть незримое, которое не просто дается нам в чувственно зримом, как, например, дом дан во взгляде всего лишь на одну из его стен и даже на часть стены. Видеть — это зреть незримое для всех наших естественных способностей, не только для чувственного восприятия, но также и для присущего человеку природного интеллекта. Видеть — значит видеть непостижимое.

Для сверхъестественного зрения, которое и будет реальным видением реальных вещей, необходимы три условия. Во-первых, свет Божественной благодати. Во-вторых, свободная воля, обращенная к Богу. В-третьих, совесть, не замутненная смертным

грехом. Эта конструкция, связывающая в единое целое Божественную благодать, свободную волю человека, его совесть и свободу от смертного греха, принципиально важна для Рюйсбрука, прежде всего, как конструкция обретения реальности, реального видения реальных вещей.

Примечательно, что Рюйсбрук нигде не говорит о том, что видение вещей такими, какие они есть на самом деле, представляет собой интеллектуальную процедуру. Осознание реальности связано с совестью, а не с умом. То место в человеческой душе, которое отвечает за адекватное постижение реальности — это совесть, а не разум. Причем совесть, соединенная с волей, и не просто с волей, которая устремляется туда, куда ей хочется, но направленной на Бога, центрированной в Боге. Бог есть общее благо, поясняет Рюйсбрук. Метафорически это общее благо можно понимать как свет, изливающийся на все. Однако сам по себе Божественный свет еще не означает, что человек, оказавшийся в его лучах — а все вещи находятся в лучах Божественного света, — может видеть. Для того чтобы видеть, необходимы и другие условия. Их наличие и обеспечивает Божественная благодать.

Таким образом, модель зрения, а именно модель духовного зрения, является для него не просто системой узрения реальности, но представляет собой систему человеческого бытия. Иначе говоря, человек есть то, что он есть, и существует так, как он существует, в соответствии с тем, как он реализует данную модель узрения реальности. Перед нами одна из главных онтологических конструкций Рюйсбрука, приводимая в действие Божественной благодатью. То, что эта онтологическая модель является в первую очередь конструкцией практической жизни, отнюдь не случайно.

Переходя к комментированию слов “Жених идет”, Рюйсбрук обращается к грамматикалистской аллегорезе латинского глагола *venit*. Форма этого глагола, стоящего в *praesens indicativi activi*, заключает в себе, по утверждению Рюйсбрука, два времени: прошедшее и настоящее, так как описывает движение в настоящем, возникающем из прошлого (а 181-182). Но, добавляет он, *venit* содержит в себе также и будущее время, потому что посредством настоящего можно выразить также и будущее время.

Таким образом, в этом слове заключены все три времени. Именно поэтому это слово указывает на три пришествия Иисуса Христа. В первом пришествии Он стал человеком из любви к человечеству. Второе пришествие случается повседневно и часто в каждом любящем Христа и принимающем Его сердце. Третье пришествие связано с часом смерти или со Страшным Судом.

Во всех пришествиях Христа и во всех его деяниях следует различать три вещи: 1) почему и для чего; 2) способ; 3) деяния сами по себе. Главная причина, по которой Бог сотворил мир и человека, вочеловечился, желает мира и благоденствия всем своим творениям — это Его безграничная любовь. Эта любовь тем более определяет отношения между Богом и человеком, что после грехопадения человек не в состоянии искупить свой грех самостоятельно.

Главными способами действия Христа в людях являются добродетели, из которых особо выделяются три: смирение (*oetmoedicheyt*), Божественная любовь (*karitate, caritas*) и терпение (или стойкость в страданиях, а 222-223). Он называет их тремя главными корнями и началами всех добродетелей и всех совершенств: *drie principale wortelen ende beghinne alre duegde ende alre volmaectheyt* (а 223-224).

Все эти три добродетели Иисус Христос явил во время Своего первого пришествия, которое было в прошлом. Но второе пришествие Христа, говорит Рюйсбрук далее, происходит ежедневно, часто, каждую секунду — для тех, кто способен воспринять Его. Такие люди получают Божественные дары и наполняются Божественной благодатью. О первоначальном обращении человека от греха к добродетели Рюйсбрук подробно говорить не хочет. Гораздо больше его интересует процесс постоянного возрастания новых добродетелей и получения новых благ и даров от Бога, которых удостаиваются праведные. Это происходит каждый день и свидетельствует о постоянном явлении Христа в человеческих душах. Именно это Рюйсбрук и именует “вторым пришествием”.

Затем он выясняет, почему и зачем происходит это пришествие, каковы его способ действования и конкретные проявления. У этого пришествия, говорит он, четыре причины, образующие

две взаимодополняющие друг друга пары: Божественное милосердие и наша нужда, щедрость Бога и наше сильное желание приблизиться к Нему (*gods ontfermicheit ende onse nootdorfticheit, gods meltheit ende onse begherlijcheit*, a 340-341). Эти четыре причины заставляют возрастать наши добродетели и наше благородство. Для объяснения сущности этого процесса Рюйсбрук прибегает к оригинальной световой метафоре (a 342-348). В долине между двумя высокими горами солнце светит неярко и плохо освещает долину, потому что мешают горы. Но когда солнце поднимается в полдень высоко и оказывается в зените, то оно освещает всю долину вплоть до самого дна. При этом распространяемый в долине свет увеличивается, будучи отраженным от гор, так что эта долина в горах оказывается освещенной гораздо ярче других долин. В ней становится светлее, теплее, земля в ней делается более плодовитой, чем на равнине.

В этой метафоре любопытен не только тот оригинальный образ, который вводит Рюйсбрук в обычную для Средних веков метафорику света. Сам образ солнца в зените имеет известные параллели с восходящими к Августину[8] образами "утреннего", "вечернего" и "полуденного" ("дневного") познания, о которых в проповеди "О благородном человеке" говорит также Майстер Экхарт[9]. В "утреннем" познании, по словам Экхарта, творения неразличимы из-за Божественного света, который затмевает их своим блеском. При "вечернем" познании каждое творение становится зримым во всей своей уникальности, однако Божественный свет тускнеет и становится невидимым. Лишь при "дневном" познании, когда Божественный свет проявляется максимально, творения, хотя и целиком соединяются с ним, так как оказываются максимально им освещенными, не сливаются со светом, но каждое из них в своем единстве с Богом обнаруживает свою уникальность и неповторимость.

По отношению к этой метафоре Экхарта метафора Рюйсбрука выглядит контрастной. Прежде всего, Рюйсбрук не говорит о познании. Метафора света у него лишена интеллектуалистской доминанты. Скорее, она раскрывает механизм действия в человеческой душе Божественной благодати. Рюйсбрук, выросший в равнинном Брюсселе и проведший вторую половину жизни под

Брюсселем, где нет высоких гор, вводит ландшафтный элемент гор отнюдь не случайно. Глубокое ущелье символизирует греховность и несовершенство человеческой природы, ее удаленность от Бога, изолированность от Божественного света, который с трудом проникает в испорченную грехом человеческую природу. Однако этот свет никогда не перестает действовать. И только в том случае, когда долина, т. е. человеческая душа, полностью обращается к Богу, так что оказывается повернутой к Нему так же, как солнце в полдень, несовершенство человеческой природы становится не недостатком, но, напротив, преимуществом. Именно потому, что человек слаб и несовершенен, Бог и ниспосылает на него свет Божественной благодати, ибо там, где несовершенство, сила любви проявляется максимально.

Рюйсбрук объясняет эту метафору следующим образом. Когда некий добрый человек пребывает в своем ничтожестве и признает, что у него ничего нет, что он — ничто, и сам не может ничего сделать, не может подняться из грязи и совершенствоваться в добродетелях, не может делать добрые дела, признает свою нужду, он становится долиной смирения. И поскольку он смиренен, поскольку он признает свою нужду и являет ее Божественной благости и милосердию, признавая тем самым величие Бога и свое собственное ничтожество, то такой человек оказывается словно бы на дне глубокого ущелья. Христос же — это Солнце правды и милосердия; это Он стоит в зените одесную Отца Своего и ниспосылает прямо свои лучи в глубины смиренного сердца. Он всегда обращается к тому, кто демонстрирует свою нужду и выказывает смирение. Две горы, вздымающиеся по краям долины — это, во-первых, служение Богу и прославление Его, во-вторых, обретение добродетелей в благородстве. Эти две горы поднимаются выше небес, ибо непосредственно соприкасаются с Богом и взывают к Его свободному милосердию. Это милосердие ничем не ограничивается, но постоянно истекает, потому что душа расположена и восприимчива к множеству божественных даров. Она является условием и местом этого нового пришествия. Долина же, освещенная светом благодати, — это смиренное сердце. Она воспринимает три вещи: 1) становится более яркой и освещенной благодатью; 2) сияет Божественной

любовью (*caritas*); 3) делается более плодовитой в совершенных добродетелях и благих деяниях. Таковы смысл, способ и деяние второго пришествия.

Однако есть и другая разновидность второго пришествие Христа, происходящая ежедневно и заключающаяся в возрастании благодати и получении новых даров. Она имеет место в том случае, когда человек принимает святые таинства со смиренным сердцем и не имеет ничего противного этим таинствам. Противными таинствам вещами являются: при крещении — безверие, на исповеди — недостаток раскаяния, при принятии всех таинств — смертный грех или злая воля. Все эти разновидности дурного расположения не позволяют воспринять Божественную благодать, но лишь увеличивают грех. Рюйсбрук утверждает, что для мистической встречи с Женихом Христом таинства совершенно необходимы, и их надлежит воспринимать со смиренным и сокрушенным сердцем.

Третье пришествие будет на Страшном Суде или же оно произойдет в час смерти. Основаниями для этого пришествия являются: подходящее время, подобающая причина и справедливость Судьи. Подходящее время — это час кончины отдельного человека или Страшный Суд для всего человечества. Сотворив человеческую душу из ничего и соединив ее с телом, Бог положил ей определенный день и час, известный одному Ему, когда душа должна оставить все временное и явиться пред Творцом. Причина же состоит в следующем: душа должна дать отчет и держать ответ пред Вечной Истиной за все свои слова и дела. Судья — это Христос, потому что Он — Сын Человеческий и Премудрость Отца, а всякое судейство принадлежит Премудрости. Для нее нет ничего скрытого в сердцах, будь то на Небесах, на земле или в аду. Эти три момента — подходящее время, подобающая причина и справедливость Судьи — являются основаниями для явления Христа как отдельному человеку в час его кончины, так и всему человечеству на Страшном Суде.

Способ, которым Христос, Жених и Судья, предстает на Суде, заключается в том, что Он справедливо воздает и взыскивает. За каждое благое деяние, совершенное ради Него, Он воздает сторицей, а именно являет человеку Себя, Того, с кем ничто

тварное сравниться не может. И поскольку у благого человека Бог соучаствует во всех его делах, такой человек в соответствии с мерой своих добродетелей заслуживает по Божественной справедливости самого Бога как воздаяние за свои благие дела. Грешники же получают вечные муки и стенания, ибо преходящие блага они предпочли высшему Благу, по собственной воле отвратились от Бога и обратились к творениям. Свидетелями на Суде являются ангелы и совесть человека. Протокол же ведет дьявол, враг рода человеческого, выползающий из ада. Судьей является Христос, потому что Его никто не может обмануть.

Изложенная модель Суда и воздаяния важна для Рюйсбрука не просто потому, что она отражает типичное для его времени представление о рае, чистилище и аде. В системе его мышления вообще и в данном трактате в частности она имеет важное конструктивное значение. С характерным для него августинским антипелагианством Рюйсбрук пресекает малейшие намеки на восходящую к Оригену теорию апокатастасиса (спасения в конце времен всех, включая грешников и самого дьявола), которая неизбежно приводит к преувеличению значения доброй воли человека в деле спасения (пелагианство) и принижению значимости Божественной благодати.

Вдохновенно изложив свою концепцию трех пришествий Христа, Рюйсбрук, словно бы спохватившись, останавливается для того, чтобы разъяснить, что эта концепция, собственно, означает. В самом деле, взятая как некая самостоятельная богословская или мистическая конструкция, эта доктрина звучит если не явно еретически, то, по крайней мере, выглядит экзотичным диссонансом с общецерковным представлением о двух пришествиях Христа: первом, описанном в Евангелии, и втором, которое должно произойти в конце времен и связано со Страшным Судом. Исследователи обращали внимание на странную параллель пассажа о трех пришествиях Христа в “Духовном браке” Рюйсбрука с учением о трех эпохах Иоахима Флорского, а использование Рюйсбруком трехчастной схемы иоахимитского толка пытались объяснить его контактами с испытавшими на себе воздействие концепции трех эпох бегинами и ересью Свободного Духа. В 1914 г. Пол О’Шеридан даже высказал мысль о

том, что само основание Грунендаля было спровоцировано желанием основать новый орден в духе иоахимитской доктрины[10].

Между тем подлинные мотивы Рюйсбрука вряд ли преследовали именно эти цели и заходили так далеко. И он сам ясно дает это понять. Рюйсбрук напоминает читателю, что его слова о трех пришествиях Христа имеют не самостоятельное теоретическое значение богословской или даже вероучительной формулы, но используются им в качестве специфического шарнира для развития его аллегорико-символического толкования евангельских слов. Слова Христа "смотрите" раскрывают смысл первого пришествия, когда люди действительно могли видеть своими глазами живого Христа. На смысл второго пришествия указывают слова "выходите на встречу ему". Они открывают нам то, что нам следует делать для того, чтобы приблизиться к Христу и соединиться с Ним. Но окончательный результат этого движения к Христу откроет нам третье пришествие.

Тем не менее даже в своей аллегорико-символической функции учение Рюйсбрука о втором пришествии, имеющем место здесь и сейчас и равном по своей значимости первому и третьему пришествиям, диссонирует с позицией большинства современных фламандскому мистику католических теологов. В самом деле, в своей земной жизни, равно как и на Страшном Суде, Христос является непосредственно. Он доступен человеческому восприятию, человеческим чувствам, Он зрим и осязаем. Именно в этом смысле и говорится о пришествии, тогда как в настоящий момент Христос сокрыт. Говорить же о том, что Он "является", становится "ближе" или "дальше", можно лишь условно, поскольку Бог существует всегда и везде. Однако Рюйсбрук настаивает на том, что это именно пришествие. В этой настойчивости, несомненно, сказывается мотив, характерный не только для Рюйсбрука, но для всей средневековой мистики: внутреннее не просто равноценно внешнему, но обладает по отношению к нему несомненным приоритетом.

У Августина, богословие которого с самого начала было важным источником для Рюйсбрука, эта идея присутствует и в учении об интимных глубинах души, в которых происходит встреча человека с Богом, и в классификации Града Небесного и Града

Земного. Приоритет внутренней сокровенной сущности человека, его духа перед внешним миром был важен для многих представителей позднесредневековой мистики. Именно в сокровенной глубине человеческой души происходит встреча человека с Богом. Наиболее последовательное развитие это представление получило в немецкой мистике в творчестве Майстера Экхарта и его ученика Генриха Сузо.

Но в рассказе Рюйсбрука о трех пришествиях Христа присутствует тем не менее скрытая полемика с Майстером Экхартом. Как это часто бывает, общая тема была для них не основанием для единства воззрений, но источником непримиримых разногласий. Бог, утверждал Экхарт, всегда с нами. Основная трудность в единении с Богом заключается в том, что человек не всегда обращен к своему Творцу. Таким образом, активная роль движения к Богу принадлежит именно человеку. Достаточно, считает Экхарт, лишь обратиться к Богу, и мы соединимся с Ним, поскольку Он всегда с нами.

Рюйсбрук же убежден, что в силу греховности своей природы человек самостоятельно соединиться с Богом не может. Более того, он не может даже самостоятельно обратиться к Нему. Роль человека в движении к Богу и в соединении с Ним преимущественно пассивна. Активная роль отводится Богу. Любопытно, но в этой интерпретации фламандский мистик оказывается не меньшим перипатетиком, чем представитель доминиканского томизма Майстер Экхарт, потому что Бог для него — всегда активное начало. Однако эта активность понимается не онтологически или метафизически, всегда оставаясь понятием, обозначающим недоступное человеческому разумению и потому не вызывающим доверия даже у разума, но предстает в первую очередь в своей чистейшей и максимальной форме как Божественная благодать. Будучи всегда активным началом, Бог, утверждает Рюйсбрук, сам "является" человеку для того, чтобы тот обратился к Нему. Обращение в известном смысле всегда связано с богоявлением, когда Бог предстает перед Своим творением во всей непосредственности, даже если эта непосредственность может явиться не внешним, но исключительно внутренним образом в глубинах человеческой души. Если ты зришь Христа, явившегося в благода-

ти и Божественной любви, продолжает Рюйсбрук, если воспринимаешь его как образец (*exemplaer*, а 473), то это помогает тебе ступить на путь добродетели и следовать ему.

Представ перед человеком, Христос затем говорит в нем: "Выходите на встречу Ему". Этот "выход на встречу" может пониматься трояко. Во-первых, мы сами должны повернуться к Богу, к самим себе и нашим ближним, преисполнившись любви и справедливости (*met karitaten ende met gherechticheden*, а 478). Божественная же любовь (*karitate*, а 478) охватывает все высшие сферы вплоть до самого Бога и является самим Богом (*dat es god selve*, а 479). Эту формулировку Рюйсбрука можно понимать как парафраз слов 1-го Послания ап. Иоанна "*Deus caritas est*", которые в христианской литературе позднего Средневековья вообще и в августинской школе в частности пользовались повышенным вниманием комментаторов. Так, например, августинский теолог Иоанн Хильталинген из Базеля трактует эти новозаветные слова в том смысле, что любовь, понимаемая как *caritas*, является не чем-то присущим природе человека, но выступает в человеке самим Святым Духом, т. е. представляет собой несотворенную сущность[11].

Однако Рюйсбрук вовремя останавливает себя от отождествления любви с нетварной сущностью Бога, понимая, что последняя заключает в себе не одну только Божественную любовь. Она проявляется, скорее, как энергия Бога, точнее, как одна из Его энергий. Будучи несотворенной, она истекает из Бога непосредственно. Так же непосредственно она проникает в человека и действует в нем, объединяя человека и Бога, человеческую и Божественную сущности без какого-либо посредника или ряда опосредующих звеньев. Рюйсбрук, конечно, не говорит прямо о несотворенности этой энергии. Сами понятия "несотворенность" и "энергия" он не употребляет. Если бы это имело место, то можно было бы говорить о некотором тождестве или схожести учений Рюйсбрука и византийского богослова-исихаста Григория Паламы. Да Рюйсбрук и не мог использовать эти понятия, поскольку они происходят из греческого школьного перипатетического арсенала, с которым Рюйсбрук в силу отсутствия соответствующего образования и знания языка просто не мог быть знаком.

То же понимание перипатетизма, которым он все же, судя по его текстам, обладал, отождествляло аристотелевскую философию преимущественно с ее общей схоластической интерпретацией и не вкладывало в понятия "сущность" и "актуальность" ("энергия") какой-либо иной, неизвестный западной схоластике смысл. Однако терминология Рюйсбрука, использованная им в данном пассаже, как раз намекает на то, что имеется в виду именно действие Божественной любви как энергии, непосредственно проистекающей от Бога: "Божественная любовь всегда порывается в высоту, т. е. в царство Бога, которое есть сам Бог; ибо Он есть источник, из которого она непосредственно истекла и который пребывает всегда постоянным" (*Want karitate crighet altoes opweert tot den rijcke gods, dat es gods selve, want hi es de oorspronc daer si zonder middel ute ghevloten es ende overmids eeninge in blivende es*, а 478-481). Хотя описание процесса в данном случае напоминает эманативное исхождение неоплатонического толка, используемое Рюйсбруком понятие *oorspronc* (а 479, средневерхненем. *ursprung*) вызывает определенные ассоциации с немецкой мистикой и, в частности, с текстами Майстера Экхарта и Генриха Сузо. Но если онтологизирующий язык неоплатонического эманатизма немецких мистиков служит для обоснования экземпляристского понимания сущностного соотношения "источника" и "истечения", то у Рюйсбрука действие энергии Божественной любви не идентично истечению сущности.

Предложенная Рюйсбруком трактовка справедливости также подчеркнуто отличается от понимания справедливости Майстером Экхартом. Рюйсбрук далек от унивокативного отождествления справедливого человека и справедливости как таковой, являющейся по сути атрибутом Божественного Абсолюта. Точно так же как Божественная любовь берет свое начало (*oorspronc*) в Боге, справедливость происходит (*ontsprinct*, а 481) от Божественной любви. Формально картина напоминает эманацию, некое почти физическое истечение сущности и, как можно было бы предположить, указывает на некий общий для немецкой и фламандской мистики неоплатонический источник. Но такая трактовка представляется в корне неверной. Модель эманации всех уровней бытия из единого начала предполагает, что начало одно,

а последующие уровни бытия не являются началами в собственном смысле; они называются "началами" по аналогии. Таким образом, выстраивая модель, напоминающую неоплатоническую эманацию, Рюйсбрук использует ее в лучшем случае по аналогии, тем более что христианский креационистский монотеизм иной трактовки и не предполагает. Аллюзии на христианский неоплатонизм присутствует у Рюйсбрука обычно всего лишь как отголосок, как общее место.

Между тем используемый им термин *oorspronc* прямо указывает на то, что мы имеем дело все-таки с неким началом. В каком смысле Рюйсбрук говорит здесь о начале? По-видимому, мы окажемся недалеки от истины, если предположим, что избранный фламандцем комментаторский метод апеллирует в данном случае к представлениям о своеобразном герменевтическом начале, которое не является физической или логической причиной, но выступает как начало в том смысле, в каком буква "А" является началом алфавита. То есть это начало смыслового ряда, того самого, который представляет и воплощает собой Истину. С другой стороны, в самом описании сущностного процесса Рюйсбрук подчеркивает энергийный аспект Божественной любви и справедливости как специфической деятельности Божественной сущности, которая являет человеку эту сущность. Благодаря этой деятельности человек непосредственно приобщается к Богу, но сама она, тем не менее, не тождественна Божественной сущности. Последующие слова Рюйсбрука со всей очевидностью демонстрируют, что данные энергии, будучи энергиями более высокого порядка, чем всякое бытие, лежат в основе сущностей более низкого по сравнению с уровнем Бога порядка. Одной из таких сущностей является человеческая душа.

Очевидно, что Рюйсбрук в данном случае мыслит вполне в рамках перипатетической онтологии. Поэтому, как он пишет, "эти двое, то есть Божественная любовь (*karitate*) и справедливость, лежат в основании царства души, в которое желает вселиться Бог" (*dese twee, dat es karitate ende gherechticheit, legghen een fondament inden rijcke der zielen, daer god in woenen sal*, а 483-485). Но находясь в основании царства души, Божественная любовь и справедливость сами по себе этим основанием не

являются: энергия сущности более высокого порядка не может сама по себе быть сущностью более низкого порядка, которую она образует. Таким основанием, добавляет Рюйсбрук, является смирение (*ende dit fundament es oetmoedicheit*, а 485). Поэтому именно в смиренной душе и поселяется Бог.

Расхождение с философией Майстера Экхарта становится в данном случае наиболее заметным. У Экхарта Бог обнаруживается непосредственно в основании (*grund*) души, причем сразу во всей Своей непосредственной данности. Поэтому основной человеческой добродетелью для Экхарта является послушание. Это и понятно: раз Бог дан каждому человеку в основании его души, то быть послушным Богу — это не только доступное, но и наиболее естественное для человека состояние.

Для Рюйсбрука подобная модель неприемлема. Бог не присутствует постоянно и непосредственно в основании (*fundament*) души человека. Он может туда явиться, причем явиться как Христос, и в этом состоит "второе пришествие", но может и не явиться. Рюйсбрук не отрицает августиновскую формулу, в соответствии с которой Бог ближе всего человеку и сокрыт в интимной сердцевине его души. Но он уточняет: Бог в душе человека не есть какая-либо, даже самая лучшая часть этой души, но будучи сокрытым, Он словно бы и не существует для человека, потому что Бог, будучи активностью самой по себе, может существовать лишь активно. Таким образом, аргументы Рюйсбрука, хотя и направлены против перипатетического онтологизма и неоплатонического спиритуализма Экхарта, выдержаны вполне в русле перипатетической философии. Бог близок человеку лишь как активный, активно воспринимаемый человеком Бог. Однако восприятие Бога для человека всегда пассивно, потому что активность человека по сравнению с активностью Бога всегда выглядит пассивной. Однако это пассивное и смиренное восприятие Бога — максимальная активность, на которую способен человек. Благодаря ей он и соединяет свое существо с активностью Божественной благодати. Таким образом, Рюйсбрук развивает и уточняет свой августинизм за счет вполне перипатетических конструкций.

Затем фламандец непосредственно обращается к описанию смирения. Раз оно лежит в основании, объясняет он, то о нем и

следует говорить в начале. Смирение необходимо для того, чтобы Бог явился человеческой душе. Поэтому оно становится для Рюйсбрука в буквальном смысле основополагающей, фундаментальной добродетелью. Для фламандского мистика важно то, что помимо прочего его учение о смирении позволяет продемонстрировать начальную и абсолютную активность Бога в процессе единения с Ним человеческой души. Для того чтобы описанный процесс явления Бога в основании смиренной человеческой души имел место, необходимо, чтобы человек уже находился в Божественной любви, которую он непосредственно получает из "бездонной благости Бога" (*die grondelose goedde gods*, a 487), потому что, как было сказано, само основание души имеет своим источником эту любовь. Источник же любви не имеет основания.

Однако затем, словно бы забывая о каком-либо субординатизме, Рюйсбрук говорит о том, что Божественная любовь (*karitate*), справедливость и смирение являются тремя основополагающими добродетелями. Они не соподчинены друг другу вертикально, но находятся в одной равноправной и взаимозависимой последовательности — как буквы алфавита. Это означает, что каждая из них предполагает наличие остальных. Кроме того, каждая из этих добродетелей приобщает к одному из специфических Божественных атрибутов: *karitate* — к беспредельной Божественной любви, справедливость — к совершенной Божественной истине, позволяющей быть безошибочно добродетельным, смирение — к Божественному величию.

Постоянная и неожиданная перестановка Рюйсбруком смысловых акцентов, как это имеет место в проанализированном только что пассаже, его манера модифицировать до неузнаваемости в последующей фразе смысл фразы предыдущей порой вынуждают неподготовленного читателя относиться к нему как к непоследовательному, противоречащему самому себе автору. В действительности же он лишь постоянно меняет перспективу толкования того, что заведомо обладает бесконечной интерпретируемостью, т. е. Слова Божьего. При этом каждая из данных перспектив, взятая в отдельности, не лишена рационального философского или богословского основания. Так, активно существующие сущности (всякая сущность может подлинно существовать лишь активно) в своем энергийном взаимодействии могут быть выстроены лишь иерархически. Однако рассмотренные в плане причастности отдельным Божественным атрибутам те же самые сущности оказываются метафизически и этически независимыми реальностями. Используя для целей толкования одновременно сразу несколько различных подходов, Рюйсбрук тем самым релятивирует их, лишая их самостоятельного, независимого от герменевтических целей методологического смысла. Значение рационального метода познания несопоставимо со значимостью Слова Божьего. По сравнению с беспредельным смыслом и истиной Священного Писания метод — ничто. Стратегически Рюйсбрук демонстрирует тем самым смысловую первичность истины библейского слова перед продуктами деятельности человеческого сознания, будь то логика, философия или богословие. И в этом смысле в основании своей герменевтики Рюйсбрук также остается последовательным августинцем.

Помимо прочего, пассаж Рюйсбрука о смирении демонстрирует, что смирение, справедливость и любовь образуют сложное динамическое единство, внутри которого взаимозависимости отнюдь не сводятся к элементарным вертикальным или горизонтальным причинно-следственным цепочкам. Объясняя, что поскольку смирение лежит в основании, то поэтому и говорить о нем следует в начале, Рюйсбрук дает понять, какой именно смысл он вкладывает в свои слова об "основании" и "начале" вообще и о смирении как начале и основании добродетели в частности. Речь не идет ни о логическом, ни о физикалистском представлениях. Рюйсбрук говорит об основании не в том же самом смысле, в каком, например, говорится о фундаменте дома как его основании или о зерне как начале растения. Он не имеет в виду какой-либо процесс трансформации физических величин или логических значений. Используемые им понятия указывают лишь на то, что речь идет о таком элементе смысловой структуры, без которого вся данная система не просто теряет актуальный смысл, но перестает существовать даже как возможная. В этом смысле понятия "основание" и "начало", не лишенные пространственно-временных коннотаций, используются им метафорически. Признаком этого является то, что Рюйсбрук употребляет их синони-

мически, т. е. не учитывает физическую протяженность представлений об основании и временную модальность представлений о начале.

Однако функция аналогии, которой наделяет в своем тексте эти слова Рюйсбрук, не ведет у него, в конечном счете, к абстрагированию. Идти по пути максимального абстрагирования аналогий, восходя от одного, более низкого уровня уподобления к уровню более высокому, Рюйсбрук не стремится, хотя само использование в онтологии метода аналогии предполагает такое восхождение, что демонстрируют, например, сочинения Майстера Экхарта. Метод Рюйсбрука по сути прямо противоположный. Он заключается в наделении таких абстрактных понятий, как "основание", "начало", "причина" и др., значением метафоры, необходимым, как он считает, для того, чтобы эти слова приобрели смысл в контексте комментария Священного Писания.

Рассуждение Рюйсбрука об "основании" и "начале" демонстрирует, что он понимает их не линейно, как некое однонаправленное движение от основания вверх или от начала к концу, и даже не концентрически, наподобие движения волн на поверхности воды или звуковых волн в воздушном пространстве. Мысль Рюйсбрука стремится именно к тому, чтобы показать, что начало и основание не могут быть никакой точкой пространства или времени и что поэтому их можно обнаружить и следует обнаруживать во всяком месте и во всякое время. Подлинное начало и подлинное основание всегда трансцендентны и беспредпосылочны, они всегда вне сотворенных вещей, и поэтому только Бог есть основание и начало всего. Тем самым Рюйсбрук избегает толкования Божественного всеприсутствия в духе пантеизма. Начало какой-либо вещи не есть сама эта вещь, и именно в силу отсутствия в нем конкретного "нечто" начало и есть начало. Вместе с тем начало все же непременно присутствует в вещи, началом которой оно является, именно как начало, потому что без него вещь не существовала бы. Бог есть начало мира и присутствует во всех вещах именно потому, что Он вне мира.

В этой всепроникаемости и всеприсутствии трансцендентальных начала и основания заключается принцип смирения как начала и основания добродетельной жизни. Между прочим, слова

"смирение является основанием всех добродетелей" встречаются лишь в латинском переводе Сурия[12]. В оригинале слова "всех добродетелей" отсутствуют: "Так как мы положили смирение в качестве основания, то вначале мы будем говорить о смирении" ("*want wij oetmoedicheit hebben gheleghet teenen fundamente, soe wille wij van oetmoede spreeken inden beghinne*", а 497-498). Лишь когда Сурий разделил текст Рюйсбрука на главы, главу о смирении (глава 12) он озаглавливает характерным образом: "*Ut humilitas virtutum omnium fundamentum sit*".

Начав со смирения, Рюйсбрук последовательно рассказывает об остальных добродетелях. В основании всех их покоится смирение, и при этом каждая последующая добродетель вытекает из предыдущей. Так, из смирения следует послушание, из послушания — отречение от собственной воли, из отречения от собственной воли — терпение, из терпения — кротость, из кротости — милосердие, из милосердия — сострадание, из сострадания — великодушие, из великодушия — сверхъестественные рвение и усердие (прилежание), из сверхъестественных рвения и усердия — внутренняя и внешняя умеренность во всем, из умеренности — чистота души и тела.

Как понимать предложенную Рюйсбруком схему добродетельной жизни, разработанную вполне в традиции христианской аскезы? Следует ли трактовать ее генеалогически, как буквальное происхождение одного из другого? Но не окажемся ли мы тогда в этом случае перед фактом не роста добродетелей, но, напротив, их деградации и измельчания, которые неизбежно должны проявляться по мере удаления от главной и основополагающей добродетели в сторону добродетелей производных? В самом деле, схему Рюйсбрука нельзя понимать как шкалу блага от большего к меньшему. Так как его система добродетелей выстроена по модели от главного к второстепенному, то проинтерпретированная лишь в виде эманативной схемы, она будет выглядеть как неизбежная деградация. Однако Рюйсбрук понимает ее отнюдь не как деградацию, но, напротив, как рост добродетелей из их корня. Эту органицистскую трактовку роста добродетелей можно понимать как метафору, описывающую духовные процессы через уподобление их процессам, протекающим в живой ор-

ганической природе. Эта метафора, полагает Рюйсбрук, открывает человеку смысл духовного гораздо вернее, нежели понятийная логика, описывающая физические отношения между неорганическими вещами, потому что учитывает общий как для духовной, так и для органической жизни принцип — их внутреннее единство.

Для того чтобы подчеркнуть это, в конце первой книги Рюйсбрук вводит красивейший образ "древа веры" (*boom des gheloofs*, а 987), на которое человек должен взобраться, чтобы узреть с него Бога. Древо это растет не снизу вверх, как все земные деревья, но в противоположную сторону — с Небес вниз к земле. Корни его — в Божестве (*sine wortele es inder godheit*, а 988). У этого древа двенадцать ветвей: двенадцать ступеней, двенадцать этапов, двенадцать статей вероучения. Низшая ветвь раскрывает смысл человечества Бога в Его земном воплощении (*menscheit gods*, а 990). Высшая ветвь говорит о Божестве, троичности Лиц и единстве Божественной природы (*dat overste dies boems spreect vander godheit, van driheit der persone ende van eenheit der natueren gods*, а 991-992). Именно к этому единству (*eenheit*, а 993) приходит человек, достигающий вершины древа веры (*hoochste des booms*, а 993), находящейся у самых его корней. И тогда человек восходит туда, где ему является Христос, открывающий в свете веры (*in lichte dies gheloofs*, а 999-1000), что Бог непостижим и непознаваем (*god ombegripelijc ende ombekinlijc is*, а 1000). И это высшее знание о Боге, которое человек может обрести в активной жизни (*dit es dat hoochste kinnisse gods dat de mensche hebben mach in werkende levene*, а 998-999). И так как это знание сообщается через Христа, то вместе с этим знанием человек обретает и Христа.

Затем уже вместе с Христом он спускается по древу обратно вниз и ведет обычную земную жизнь, отличную от той, которую он вел прежде, тем, что он ни на мгновение не расстается с Христом. Спуск с Христом вниз (*nedergaen*, а 1002) означает не что иное, как преисполненное стремления и любви погружение в глубины Божества (*nedervlieten met begherten ende met minnen inden afgront der godheit*, а 1003-1004), которых в сотворенном свете (т. е. в свете сотворенного разума) не может достичь ни один

рассудок (*dat gheen verstaen in ghescapenen lichte ghereyken en kan*, а 1004-1005). Кажется, что в данном случае Рюйсбрук словно бы забывает, в каком именно направлении растет его древо веры. Но, возможно, как средневековый человек, он хорошо осознает условность придуманных им образов и обыгрывает это в своем сочинении. Поэтому, когда это необходимо, он просто не обращает на них никакого внимания, возвращаясь к более привычному делению на "высшее" и "низшее", в рамках которого погружение в глубины Божества — это, конечно, всегда движение вверх. В самом деле, подобные неожиданные карнавальные превращения образов в текстах Рюйсбрука нередки. Да и вряд ли они случайны в сочинении городского священника, которым, скорее всего, был Рюйсбрук в период написания "Духовного брака"[13]. Перед нами дополнительное подтверждение того, что мистика Рюйсбрука ориентирована прежде всего на деловой мир горожан, ремесленников, торговцев и банкиров развитых позднесредневековых городов Фландрии. Важно отметить, что в этой концепции практическая жизнь отнюдь не противопоставлена жизни созерцательной. Практика любви к Богу в совершенстве добродетелей и созерцание Бога — это для Рюйсбрука неразрывные составляющие одного и того же процесса.

Как было продемонстрировано, в основании такого подхода лежит программа исчерпывающего толкования слов Священного Писания, реализуемая посредством жанра мистического трактата. Рюйсбрук не просто показывает, что между его учением и библейским текстом существует неразрывное смысловое единство. Проблема, решение которой он стремиться найти, начиная свой комментарий и сводя его в итоге к мистическому трактату, состоит не в том, что в словах Священного Писания заключен какой-то неведомый нам смысл, непостижимый без комментария, а в том, что помимо слов Писания, по своему смыслу являющихся истиной, существуют другие человеческие слова, также обладающие смыслом. При этом комментатору следует учитывать, что

1) между первыми и вторыми должна быть связь,

2) эта связь должна иметь неслучайный характер,

3) источником этой связи, наделяющим все слова смыслом, является исключительно Священное Писание.

Это означает, что не комментарий объясняет слова Священного Писания, но, напротив, слова Писания объясняют комментарий. Поэтому задача комментатора — не объяснение того, что само призвано объяснять продукт его деятельности, т. е. не продуцирование смысла. Комментатору следует прояснять связи между тем, что содержит в себе беспредельный смысл, и тем, точный и поэтому ограниченный смысл чего задается набором значений, бесконечная вариативность сочетаний которых с заведомо неограниченным набором языковых словоупотреблений и является предметом творчества комментатора. Именно для того, чтобы предметом комментария могли становиться любые слова Священного Писания, их выбор должен быть произвольным. Он не должен следовать какой-либо системе и быть формально привязанным к тому, что комментируется. Понимаемый таким образом комментарий перерастает границы старой экзегетики и вступает в противоречие с задачами, которые ставились перед ним как жанром, всегда строго привязанным к своему источнику. Последовательный комментарий неизбежно перерастает в мистический трактат. Его цель заключается не в том, чтобы просто указать на лежащую в основании любого смысла связь человеческой речи и Слова Божьего, но и высказать этот смысл, сделав это методологически корректно, т. е. не искажающим смысл образом.

1 О жизни Яна ван Рюйсбрука известно мало достоверного. Сам о себе он не рассказал ничего. Его сочинения не содержат никаких автобиографических пассажей. Заслуга разработки новейшей критической научной биографии Рюйсбрука принадлежит нидерландскому исследователю Герту Варнару, предпринявшему в ряде публикаций попытку научной реконструкции жизни великого мистика: *Warnar* G. Het leven van Jan van Ruusbroec: Biografie en beeldvorming // Een claer verlicht man. Over het leven en werk van Jan van Ruusbroec (1293–1381) / Eds. E.P. Bos, G. Warnar. Hilversum, 1993. P. 13–30; *Idem*. De chronologie van Jan van Ruusbroecs werken // Ons Geestelijk Erf (OGE). 1994. N 68. P. 185–199. Традиционную двухчастную житийную схему жизненного пути Рюйсбрука (до 1343 г. Брюссель и с 1343 г. Грунендаль) Варнар предлагает заменить трехчастной: 1) Брюссель, где Рюйсбрук получает воспитание и становится священником (1293–1343); 2) Рюйсбрук — священник и духовный наставник в Грунендале (1343–1350); 3) Рюйсбрук — монах и приор августинского монастыря Грунендаль (1350–1381). Трудности в определении хронологии событий жизни Рюйсбрука и в датировке его сочинений заключаются в том, что все сохранившиеся сведения о жизни фламандца — это преимущественно памятники агиографического характера, авторами которых были главным образом его ученики и последователи из монастыря Грунендаль, а также немногочисленные эпистолярные свидетельства. Наиболее полное жизнеописание Рюйсбрука представил около 1420 г. в своем сочинении "О возникновении монастыря Грунендаль и деяниях отцов и братии исконно и в воодушевлении проводивших там житие" Генрик Богартс, называемый также Померием, который с 1411 г. являлся каноником в Грунендале. Его сочинение ориентируется на агиографические образцы и не столько сообщает подлинные биографические факты из жизни Рюйсбрука, сколько маскирует их восторженной риторикой общих мест, характерных для панегирика. См.: *Henricus ex Pomerio* (*Pomerius*). De origine Monasterii Viridisvallis et de gestis patrum et fratrum in primordiali fervore ibidem degentium. P., Bruxelles, 1885 (Analecta Bolandiana, 4).

2 Принадлежащими Рюйсбруку Померий (*Pomerius*. II. 16) называет 11 сочинений на фламандском языке, которые он перечисляет в порядке их возникновения: 1. "Царство возлюбленных" (*Dat rijcke der ghelieven*); 2. "Духовный брак" (*Die geestelike brulocht*); это сочинение известно также под названием "Одеяние духовного брака" (*Die chierheit der gheestelijker brulocht*), которое сохранено Сурием в латинском переводе (*De ornatu spiritalium nuptiarum*); 3. "О сверкающем камне" (*Vanden blinkenden steen*); 4. "О четырех искушениях" (*Vanden vier becoringhen*); 5. "О христианской вере" (*Vanden kerstenen ghelove*); 6. "О духовной скинии" (*Vanden gheesteliken tabernakel*); 7. "О семи замках" (*Vanden seven sloten*); 8. "Зерцало вечного блаженства" (*Een spieghel der eeuwigher salicheit*); 9. "О семи ступенях духовной любви" (*Van VII trappen in den graed der gheesteleker minnen*); 10. "Книга прояснения" (*Boecsken der verclaringhe*); другие ее названия: "О высшей истине" (*Van hoechster waerheit*), "Самуил"; 11. "О двенадцати бегинках" (*Vanden XII beghinen*). Этому перечню соответствует Грунендальский манускрипт A, ныне хранящийся в Королевской библиотеке в Брюсселе (Ms. 19295–19297). Кроме того, сохранилось семь писем Рюйсбрука в латинском переводе, опубликованном Сурием. Фламандский оригинал сохранился лишь от четвертого и седьмого писем полностью, от пятого и шестого — частично. В латинском переводе известен также ряд небольших сочинений, автором которых считается Рюйсбрук: «Глосса к "Отче наш"», проповедь "О святом причастии", "Сумма всей духовной жизни", две духовные поэмы, одна молитва. При отсутствии оригиналов говорить в данном случае о стопроцентном авторстве Рюйсбрука не представляется возможным, тем более что в жанровом отношении эти тексты выбиваются из общего строя сочинений фламандского мистика. Исследователями были найдены также два неболь-

ших духовных фрагмента на фламандском языке, тематически и стилистически столь близких Рюйсбруку, что их стали включать в критические собрания его сочинений, хотя, конечно, говорить о несомненном авторстве первого Грунендальского приора в данном случае вряд ли возможно. См.: *Ampe A.* Kritisch onderzoek van enkele aan Ruusbroec toegeschreven teksten // Opstellen aangeboden aan Prof. Dr. L. Reypens ter gelegenheid van zijn Aachtigste verjaardag op 26 februari 1964 onder redactie van Albert Ampe. Antwerpen, 1964. P. 1–36.

3 Критическое издание см.: *Jan van Ruusbroec*. Die geestelike brulocht // Jan van Ruusbroec. Opera omnia. Turnhout, 1988. T. 3. P. 151–601 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, CIII). Здесь и далее ссылки на "Духовный брак" даются по этому изданию с указанием в скобках принятого буквенного обозначения книги и строки.

4 *Рейсбрук Удивительный*. Одеяние духовного брака. Б. м., 1910; Томск, 1996.

5 *Рейсбрук Удивительный*. Одеяние духовного брака. Томск, 1996. С. 38, 39.

6 Насколько известно, Рюйсбрук около четырех лет учился в соборной школе в Брюсселе, где должен был познакомиться с азами тривиума и квадривиума. На этом систематическое школьное образование Рюйсбрука, по-видимому, закончилось. Вследствие этого широко распространилось представление о том, что Рюйсбрук не владел латинским языком в той степени, которая позволяла бы писать сочинения на этом языке. В самом деле, все сочинения, в отношении которых его авторство не вызывает сомнений, написаны по-фламандски и лишены внешних признаков строгой схоластической методы. Но можно ли на этом основании рассматривать Рюйсбрука всего лишь как "неученого простеца" (*idiota sine litteris*), как критически характеризует его Жан Жерсон? См.: *Gerson J.* Gerson a Barthélemy Clantier (I), Paris, mars 1402 // œuvres complètes / Introduction, texte et notes par Mgr. Glorieux. P., 1960. Vol. II: L'œuvre épistolaire. P. 56: *...praefatum librum idioita unus sine litteris composuit*; P. 61: *hanc enim speciem contemplationis adipisci et conscendere fas habent ipsae etiam mulierculae et idiotae sine litteris*. Хотя Рюйсбрук не имел схоластического образования, не изучал философию и теологию в университете, современники свидетельствуют о том, что он был глубоко начитан и хорошо разбирался в тончайших интеллектуальных и духовных проблемах современности, в чем Померий усматривал проявление ниспосланного Святым Духом дара (*Pomerius*. II. 14. P. 293). По-видимому, Рюйсбрук учился самостоятельно, много читал, а также постигал христианскую духовную премудрость в приватном кружке единомышленников. Существует легенда о том, что в молодости он посещал школы в Кёльне, в том числе доминиканский *studium generale*. Это маловероятно, а легенда, скорее всего, обязана своим появлением терминологической близости мистики Рюйсбрука и мистики рейнской доминиканской школы, восходящей к Майстеру Экхарту. Впрочем, близость эта лишь поверхностная. В концептуальном плане Рюйсбрука и Экхарта следует рассматривать, скорее, как антиподов. Как показывают сочинения фламандского мистика, он хорошо знал книги Августина, Дионисия Ареопагита, Бернарда Клервосского, Вильема из Сен-Тьерри, викторинцев. Всех этих авторов он, разумеется, должен был читать на латинском языке. Обращает на себя внимание не только общая мистическая ориентация сочинений, входивших в предполагаемый круг чтения Рюйсбрука, но и то, что среди них не было текстов мыслителей высокой университетской схоластики. Он ориентируется на более древний тип христианской культуры, ориентирующийся на идеалы монастырской духовной литературы. Схоластику он не просто не знал, потому что не учился в университете, но и не стремился узнавать и заниматься ею, хотя, как свидетельствуют его сочинения, был в курсе главных богословских проблем своего времени, о которых спорили университетские профессора богословия. В последнем случае он, вероятно, довольствовался схоластическими компиляциями и переводами на народные языки (фламандский и средневерхненемецкий), т. е. так называемой народной теологией. Рюйсбрук — это тот специфический тип религиозно и мистически настроенного городского интеллектуала, появление которых свидетельствует о переходности эпохи, отмеченной кризисом старых форм духовной жизни и едва просматриваемыми контурами новых типов интеллектуальной и религиозной жизни. В этом смысле внешний архаизм простеца оказывается той оболочкой, внутри которой просматривается попытка радикального преодоления университетской схоластики и схоластической мистики. Впрочем, многие спутники Рюйсбрука, например, учившийся в Праге Франк ван Хоуденберг, имели хорошее университетское образование. Так что если бы Рюйсбрук захотел, то его собратья могли бы без труда снабдить его необходимыми реферативными материалами. Поэтому невнимание Рюйсбрука к схоластике невозможно объяснить одной лишь его необразованностью. Мартен Хунен пытался продемонстрировать, что спекулятивная мистика Рюйсбрука имеет много важных параллелей с неоплатонизмом Альберта Великого как комментатора Дионисия Ареопагита, см.: *Hoenen Maarten J.F.M.* "Een godlec ghevoelen dat boven redene es". Jan van Ruusbroec en Albertus Magnus: Mystiek en Filosofie // Een claer verlicht man. P. 47–57. Вместе с тем сочинения Рюйсбрука свидетельствуют, скорее, о том, что фламандец совершенно не знал других концепций великого немецкого доминиканца и не читал оригинальных текстов Альберта. Не был он знаком и с мистикой Бонавентуры, казалось бы, более близкой ему по духу. По-видимому, ответ на вопрос о связях Рюйсбрука со схоластикой следует искать в другой плоскости. Очевидно, что Рюйсбрук совершенно не разбирается в современных ему учениях доминиканцев и францисканцев в силу того, что не учился в университете. Но не интересуется он ими, скорее всего, по другой причине, а именно, в силу того, что его собственное мировоззрение полностью укладывается в рамки школьного августинизма, к тому же не в университетском, а в

популярном варианте изложения. Без учета этого ключевого фактора главные идеи Рюйсбрука, его неприятие немецкой доминиканской мистики, общий строй его мысли и его библейская герменевтика останутся непонятными. Рюйсбрук отвергает университетскую схоластику не в силу своей необразованности, но прежде всего в силу того, что занимает совершенно определенную школьную позицию. Это последовательный августинизм, которым объясняются и неоплатонические мотивы, и пренебрежение к человеческому интеллекту и философии, и всепроникающее упование на Божественную благодать, и даже такой симптоматично августиновский элемент, как гипотеза о немногих избранных, предназначенных к спасению. Все эти элементы в той или иной мере были свойственны и современным Рюйсбруку школьным августинским богословам: Григорию из Римини, Хуголину из Орвието, Иоанну Хильталингену. Его отличие состоит лишь в том, что он реализовал их теории в своей созерцательной практике, став живым символом и знаменем возрождавшегося в XIV в. августинизма. Незнание Рюйсбруком схоластического метода оказалось в данном случае, скорее, подспорьем, потому что дало фламандцу возможность безошибочно угадать, что цель, к которой он стремится, он сможет более адекватно описать и скорее достичь, обратившись к патристике и вписав себя в традицию авторов великих мистико-аскетических сочинений.

7 Подробнее см.: *Хорьков М.Л.* Майстер Экхарт: Введение в философию великого рейнского мистика. М., 2003. С. 171—178.

8 *Августин*. О книге Бытия буквально. IV. 23. 40.

9 *Meister Eckhart*. Die deutschen und lateinischen Werke. Abt. I: Die deutschen Werke (DW). Band V: Meister Eckharts Traktate / Hrsg. und übers. von J. Quint. Stuttgart, 1963. S. 116, 15—17.

10 Подробнее об этом см.: *Cognet L*. Gottes Geburt in der Seele. Freiburg, 1980. S. 208.

11 *Ruh K*. Traktat von der Minne: Eine Schrift zum Verständnis und zur Verteidigung von Meister Eckharts Metaphysik // Philologie als Kulturwissenschaft: Studien zur Literatur und Geschichte des Mittelalters (Festschrift K. Stackmann) / Hrsg. L. Grenzmann. Göttingen, 1987. S. 208—229; *Witte K.-H*. Der "Traktat von der Minne", der Meister des Lehrgesprächs und Johannes Hiltalingen von Basel, Ein Beitrag zur Geschichte der Meister-Eckhart-Rezeption in der Augustinerschule des 14. Jahrhunderts // Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur. 2002. N 131. 4. S. 454—487. Особенно см.: Traktat von der Minne, nn. 149—150: "*In uns ... nicht die ingegossen tugent, mer der heylig geist selber, der des menschen wille mer inne ist den kein geschaffen forme*".

12 "*Humilitatem fundamentum esse diximus virtutum omnium*" (a 451).

13 Считается, что три первых сочинения Рюйсбрука ("Царство возлюбленных", "Духовный брак" и "О сверкающем камне") вряд ли могли быть закончены ранее 1337 г., т. е. до его обращения к созерцательной духовной жизни. Однако не исключено, что время их написания приходится еще на годы жизни Рюйсбрука в Брюсселе. Таким образом, вероятными датами создания трех первых сочинений считается период с 1337 по 1343 г. В одной рукописи, содержащей текст сочинения "О сверкающем камне", есть пометка, сообщающая, что Рюйсбрук написал его в то время, когда был еще приходским священником. Важным, хотя и косвенным свидетельством о времени создания трактата является совпадение излагаемой Рюйсбруком в этом сочинении концепции "блаженного видения", недоступного человеку при жизни во всем своем совершенстве, с конституцией Бенедикта XII "*Benedictus Deus*", опубликованной 29 января 1336 г. В "Царстве возлюбленных" и "Духовном браке" Рюйсбрук специально этот момент не подчеркивает, что и вызывало недоумение и критику со стороны картузианца Герарта ван Херне и Жана Жерсона. Возможно, первые наброски этих сочинений, прежде всего "Царства возлюбленных", были сделаны Рюйсбруком еще до 1337 г., потому что создание за несколько лет трех сочинений, считающихся многими лучшими из текстов фламандца, с трудом увязывается с характерной для Рюйсбрука писательской медлительностью. Если, как подсчитал Ф. Вилларт, общий объем корпуса сочинений Рюйсбрука охватывает 1090 страниц, то за 30-летний период, в который были созданы его сочинения, он должен был в среднем писать около 36 страниц в год. См.: *Willaert F*. Ruusbroec als auteur // Een claer verlicht man. P. 59—72.

В.В. Арсланов

ЯЗЫК БОГА В ПЕРЕВЕРНУТОМ МИРЕ:
спиритуалистическая аллегореза Себастьяна Франка и споры о ясности текста в период Реформации

Ибо надлежит быть вражде и расколам
между вами, и в одном доме пятеро будут
друг против друга, трое против двоих,
дабы открылись между вами проверенные,
о том Христос через Павла свидетельствует.
(1 Кор. 11)

Это смятение душ (как и все остальное)
идет добрым к добру, бодрит их,
порождает в них вопросы и жажду истины,
гонит прочь от людей и ведет в школу Бога.
Себастьян Франк.
Предисловие к "Хронике и описанию Турции"[1]

В ТВОРЧЕСТВЕ СЕБАСТЬЯНА ФРАНКА (1499–1542), немецкого пастора, сменившего после Крестьянской войны 1525 г. приходскую кафедру на перо вольного писателя-хрониста, воплотилась характерная особенность ряда религиозно-философских течений периода так называемого кризиса Ренессанса[2]: поиск "чистого" знания как альтернативы искусственным, принудительно установленным догмам настоящего и (относительно) недавнего прошлого. "Низвержение идолов", к которому призывал Френсис Бэкон[3], в действительности началось на столетие раньше; в первой половине XVI в. оно имело, однако, совершенно иные исторические корни и, соответственно, облекалось в иные идейные формы, чем эксплицитно "нейтральная" к вопросам морали естественная наука века XVII[4]. В качестве внешнего импульса этого гетерогенного процесса выступил сотрясший Европу религиозный раскол, приведший не только к непредсказуемо долгим и кровопролитным конфликтам между приверженцами старой и новой церквей, но и к невиданному доселе дроблению западного христианства на непримиримые секты и

конфессии. Реформация, совершив рывок от гуманистической критики к бесповоротному разрыву со старой церковью, помимо прочего остро поставила перед интеллектуалами проблему конечного авторитета. Противопоставив слово человека (папы римского) истинному Слову Откровения, Мартин Лютер одним из первых указал на эпистемологическую ограниченность любой экзегезы и возвел Священное Писание в недостижимый для теологических трактатов ранг, наделив его исключительным авторитетом в вопросах веры. Возможно, в большей степени, чем Гутенберг, Лютер способствовал созданию условий для всеобщего доступа к Библии[5]. Именно благодаря Реформации чтение Писания заняло столь же видное положение в религиозной жизни образованного христианина (а их становилось с каждым годом все больше), какое еще накануне занимали проповедь и литургия. Постепенно Библия оттеснила в новообразовавшейся конфессии прочие символы веры по степени значимости и стала восприниматься как первостепенный, если не единственный, способ познания воли Всевышнего. Хотя основатели протестантизма в большинстве своем не отрицали достижений культуры и не ставили под сомнение необходимость школьного и университетского образования (в самом деле, как прочесть Слово Божье, не владея грамотой?), они жестче и категоричнее, чем старая церковь, отделили сферу религиозного от светской, включая в последнюю и познание природы. Частично протестантизм (в особенности его кальвинистское ответвление) сузил границы влияния религии на жизнь человека, устранившись — по крайней мере, внешне — из политики, науки и даже образования, но в то же время многократно усилил ее диктат в сфере морали. В результате был проведен фатальный водораздел между светской ученостью и религиозностью, наиболее выразительно засвидетельствованный в программе реформы образования Филиппа Меланхтона, где апология обезвреженного аристотелизма нисколько не диссонировала с постулированием всеобщего примата Писания.

Более столетия тому назад Вильгельм Дильтей обратил внимание на удивительный парадокс, лежащий у истоков европейской мысли Нового времени: протестантизм как определенное

мировоззрение, будучи взращенным на подготовленной гуманистами почве, развивался наперекор философии Ренессанса, и прежде всего неоплатонизму Марсилио Фичино и Пико дела Мирандола, для которых мир видимый, физический, и мир духовный представлялись тесно взаимосвязанными частями единого космоса[6]. Важным индикатором нарастающего размежевания двух антисхоластических форм мышления стала дискуссия о месте и значении античной традиции — едва ли не ключевом аспекте гуманизма в глазах современных исследователей[7]. Различия в отношении к античности у реформаторов и гуманистов — проблема очень сложная и требующая тщательного многостороннего рассмотрения на основе анализа конкретных явлений и случаев. С одной стороны, несомненно, что критическое изучение и редакция, а также новые переводы канонических текстов, стимулированные интересом гуманистов к греко-римской словесности, послужили серьезным аргументом реформаторов в их критике папства. Более того, в известной мере благодаря новому прочтению Писания и обращению к древнегреческому оригиналу, предпринятому таким видным гуманистом, как Эразм Роттердамский, Реформация вообще стала возможна. Однако, с другой стороны, обращение реформаторов к античным текстам продиктовано чисто прагматическими целями: они видят в них главным образом инструмент "очистки" Писания от вульгаризации и фальсификаций, на протяжении веков учинявшихся папами и их пособниками; авторитет античных авторов для протестантских теологов несравним со значением Ветхого завета и уж тем более Евангелия. Показательна позиция Лютера, настороженно относившегося к "чрезмерному" увлечению греческими и римскими писателями: ревностное, ежечасное штудирование Писания несопоставимо ценнее для ведения праведной жизни, нежели какофоничный хор языческих поэтов и философов.

Себастьян Франк как историческая фигура и мыслитель интересен тем, что стоит как бы между двумя мощными потоками в культурной жизни эпохи — ранним протестантизмом и поздним гуманизмом. Он известен в истории немецкой культуры как один из первых популяризаторов знания: написанные образным,

доступным и, что не менее важно для той эпохи, немецким языком, его сочинения охватывали самые разные области: всемирную историю ("Хроника, летопись и историческая библия", 1531; "Хроника Германии", 1538), географию с этнографическим уклоном ("Книга мира", 1534), историю инакомыслия ("Хроника римских еретиков", 1531), теологию и философию ("Парадоксы", 1534; "Золотая арка", 1539; "Запечатанная книга", неопубликованный перевод герметического трактата "Пойманд", 1542) и даже фольклор ("Пословицы", 1541). Начав свою литературную деятельность с переводов с латыни на немецкий, он и позднее, когда выпускал книги от собственного имени, воспринимал себя прежде всего "посредником", чья задача состоит не столько в том, чтобы объяснить, сколько донести, по возможности беспристрастно, содержание исторических источников (Zeugnissen). Однако оппоненты небезосновательно замечали, что Франк ловко использует чужой материал, чтобы иллюстрировать и пропагандировать свои нонконформистские взгляды. На наш взгляд, религиозные убеждения Франка и его своеобразный подход к интерпретации самого разносортного материала настолько неразрывно связаны одно с другим, так что любая попытка развести их заранее обречена на неудачу. Хотя он еще в конце 1520-х годов встал в решительную оппозицию как к лютеранству, так и иным протестантским доктринам, включая анабаптистов, влияние, которое Лютер оказал на формирование его мировоззрения, сложно переоценить. Дело даже не столько в яростном разоблачении папства и беспощадной критике устоев католицизма, сколько в идее внутренней религиозности и прямого, не опосредованного ритуалами и канонами, доступа к Слову Божьему. Однако категорическое неприятие у Франка вызывала догматизация Писания как единственного источника благодати, выраженная в Лютеровом принципе *sola scriptura*[8].

Необходимо подчеркнуть, что вопреки расхожему в литературе мнению принцип *sola scriptura* сам по себе еще не закладывал основ новой ортодоксии. Подчеркивая необходимость тщательного, предельно внимательного отношения к Писанию, Лютер в ясной и лаконичной форме выразил смену в отношении к Биб-

лии, происходившую в этот период и нашедшую свое практическое воплощение, в частности, в новом переводе Нового завета Эразма и его разрушительной критике доселе непререкаемого авторитета Вульгаты. В этом смысле немецкий перевод Лютера сначала Евангелия (1522), выполненный на основе изданного Эразмом греческого оригинала[9], а затем и всей Библии (1534), вполне укладывался в гуманистическую программу "ad fontes". Верность воспроизведения текста не исключала возможности перевода оригинала на иные языки, хотя бы уже потому что текст, на протяжении более чем тысячи лет считавшийся римской церковью каноническим, сам был переводным[10]. Переход от рукописного текста к книгопечатанию привел к абстрагированию содержания, которое несет в себе книга, и одновременному повышению значения интерпретации. Текст, а не его материальный носитель (точно воспроизводящий оригинал манускрипт) выходит на первый план и получает новую символическую ценность; текст и отрывается от конкретных материальных носителей и вариантов, и получает универсальное, вневременное значение. Решающим, однако, остается факт письма, т. е. свершившийся акт фиксации мысли в конкретной литературной, и только литературной, форме. Если для периода распространения книгопечатания вполне вероятен и даже необратим процесс отделения писания как единожды данной и неизменной семантической последовательности от письма как формы ее визуальной репрезентации, то следующий шаг — обособление идеи, стоящей за тем или иным текстом, — получает решительный отпор в разнородных рядах сторонников реконструкции и сохранения его подлинного смысла. И если приписывать эпохе Реформации дискуссии о вольности и множественности интерпретаций было бы грубым анахронизмом, то в значении, которое уделялось нормированию понимания и пресечению попыток "растянуть" границы интерпретации, грандиозный по значимости проект восстановления аутентичной интенции живших за много веков авторов и очистке их сочинений от позднейших наслоений и вольных или невольных искажений (фактически первое масштабное археологическое исследование в истории) привел к резко возросшему педантизму и строгости в обращении с восстановленными ценой кропотли-

вых усилий античными текстами. Укрепившись в среде гуманистов-филологов, эта тенденция позднее проникла в религиозную сферу и стала одним из ключевых факторов, обусловивших эпохальную трансформацию в отношении к сакральным текстам.

Ортодоксия, как лютеранская, так и "сектантская", начиналась с толкования текста, вернее, с притязания на истинность *данной* интерпретации. Сложный процесс кристаллизации лютеранского библицизма и складывания новой монолитной доктрины протекал в условиях нараставшего обособления и стремительно обострявшейся конфронтации с недавними единомышленниками, причем противоречия в толковании Писания лишь на поверхностный взгляд могут показаться "внешним поводом", скрывавшим структурные, социально обусловленные, непреодолимые на уровне общественных дискуссий причины раскола внутри протестантского лагеря. Истолкование очищенного от неточностей и позднейших напластований текста имело для Лютера несравнимо большее значение, чем прояснение отдельных "темных" мест или комментирование их в духе патристики и католической теологии[11]. Ничто не было ему более чуждо, чем библиофильство, преклонение перед Писанием как "книгой книг". Превосходство Библии как литературного произведения над творениями светских писателей не занимало его вовсе. Не переложение Слова Божия для малограмотной или вовсе безграмотной паствы было целью реформатора (с этим он как раз яростно боролся, когда разоблачал ученых клериков и настаивал на необходимости установления "всеобщего священства"), а приложение этого Слова к реальной повседневной жизни, "выложение" (Auslegung) на свет дневной для воспитания затуманенных лживыми проповедями умов. Роль Писания, на которой настаивал Лютер, была, таким образом, двоякой: с одной стороны, взамен книги, ритуально, чуть ли не магически почитаемой как символ, наставником в индивидуальной жизни христианина становилось Слово; с другой, сама действительность насильственно втискивалась в лоно одной книги, в том смысле что, постоянно указывая на магистральное, внеисторическое значение Писания и расценивая его как Закон, как одновременно истинное описание

и неоспоримый постулат, Лютер старался подчинить все разнообразие жизни своих современников нормам, почерпнутым из древнего текста. Итак, с точки зрения Лютера, Библия и абсолютно точное изображение жизни, и наставление, как следует ее, жизнь, вести. Отождествление "видимой", чувственной действительности и текста оказалось, в итоге, не в пользу первой. Библия — это, согласно лютеранам, раз и навсегда запечатленное в чернилах Откровение — давала ответы на *все* проблемы, которые могли возникнуть, а реальная жизнь, в свою очередь, "подгонялась" под библейский трафарет: не затрагивавшиеся в ней вопросы должны были быть признаны надуманными. Главным было правильно прочесть Писание, для чего, в свою очередь, требовалось верить в его истинность. Неравный баланс, созданный соотнесением Библии с конкретной реальностью, закреплял авторитет вечного над изменчивым, а буквальный смысл (*sensus literalis*) священного Писания наделялся всей полнотой власти над пестротой подлунного мира. Институционально такое положение закреплял отказ от духовенства как отдельно стоящей и наделенной широкими полномочиями касты судей и консультантов, поскольку предполагалось, что точный и ясный ответ на любую жизненную коллизию каждый христианин должен самостоятельно искать в доступной всем Книге. Однако, приняв за отправной пункт установку на практическую функциональность Библии, Реформация очень скоро продемонстрировала пределы цельности заложенного (согласно ее поборникам) в Писании смысла и уперлась в роковой вопрос о произвольности толкования Слова Божьего. Если Священное Писание — конечная инстанция в решении конфликтов и раздирающих мир разногласий, то кто все же определит адекватность его приложения к конкретным ситуациям и корректность вынесения библейских вердиктов по отношению к практическим делам?

Камнем преткновения в знаменитой полемике Лютера с Эразмом Роттердамским стал вопрос об аллегоричности библейских текстов и правомерности толкования отдельных мест из Священного Писания как иносказаний. Эразм настаивает на длительной подготовке, предшествующей чтению Писания, ко-

торое только тому раскрывает свои тайны, кто уже достаточно основательно проникся мудростью древних (имеются в виду греческие и римские писатели): "Эти сочинения лепят и оживляют детский разум и удивительным образом подготавливают к познанию божественных Писаний, врываться в которые с немытыми руками и ногами — своего рода святотатство"[12]. В отличие от Лютера, считавшего Писание доступным любому человеку и даже настаивавшего на непосредственном, свободном от всяких вспомогательных комментариев и пояснений, подходе, Эразм подчеркивает сложность и своеобразие библейского языка: "Ведь Божественный дух имеет свой язык и свои образы, которые ты должен прежде всего изучить посредством тщательного наблюдения"[13]. Писание для Эразма прежде всего мощный стимул к духовному и моральному развитию человека, трудный и требующий предельной концентрации мысли и духа, особого рода "закалки", а также пристального внимания к разнообразным намекам, аллегориям, аллюзиям и прочим укрытым от поверхностного взгляда, прописанным между строками смыслам: "В Писании, полном тайн, часто упоминаются колодцы, источники, реки только для того, чтобы побудить нас тщательно исследовать неявный смысл (mysticae scripturae diligens vestigatio)"[14]. Будто предчувствуя, чем может обернуться сведение смысла Писания исключительно к *sensus literalis*, Эразм решительно восстает как против сухой формализованной софистики схоластов, так и против наивного буквоедства народных проповедников: "пренебрегая буквой, тебе прежде всего надо думать о тайне"[15] — наставляет читателя гуманист. И даже "если ты не понимаешь тайны, помни, однако, что в основе она существует: ведь предпочтительнее надеяться на нечто неизвестное, чем успокоиться на убивающей буквальности"[16].

В библейской герменевтике Эразма уже возникает мотив "ложного прочтения", который позднее Себастьян Франк разовьет в целую концепцию чтения плотского и духовного. "Ведь для чистых все чистое, — пишет Эразм в "Энхиридионе" ("Кинжале христианского воина"), доказывая пользу и необходимость изучения античных авторов для понимания Писания, — а для не-

чистых, наоборот, ни в чем нет чистоты"[17]. Вероятно, именно у Эразма Франк почерпнул идею расщепленности объектов познания, которую Симон Маркиш охарактеризовал как "парадокс бытия"[18]: "любая вещь имеет два лица, подобно Алкивиадовым силенам, и лица эти отнюдь не схожи одно с другим. Снаружи как будто смерть, а загляни внутрь — увидишь жизнь, и наоборот, под жизнью скрывается смерть, под красотой безобразие, под изобилием — жалкая бедность, под позором — слава, под ученостью — невежество, под мощью — убожество... коротко говоря, сорвав маску с силена, увидишь как раз обратное"[19]. По сравнению с Эразмом, Франк делает особый акцент на непримиримости мирского тщеславия и скромной мудрости просветленных. Франк также использует античную аллегорию двуликого Януса, которая позволяет ему в образной форме выразить идею объективной раздвоенности всех вещей. Один из его парадоксов, собранных в одноименной книге 1534 г., так и называется — "*Janus bifrons omnia* — у каждой вещи два лика". Разъясняя это положение, спиритуалист обнажает сложный механизм переплетения лжи и правды в разговорной речи и в письменных текстах, обусловленный дуализмом "внешнего" и "внутреннего" суждений: "Так как человек и Бог, плоть и дух судят о вещах прямо противоположно, то на одной стороне всегда будет зло, грех, ересь, смерть, черт и т. д., тогда как в другом царстве — добро, справедливость, Слово Божье, жизнь и сам Бог. Так что если Бога иные зовут чертом, Слово Божье ересью, Христа Антихристом, то это и не верно, и не ложно... Ибо человек говорит о вещах на свой лад, и оценивает их также согласно своим представлениям, поэтому и называем один лик Януса божеским, а другой — человеческим"[20].

Небольшая по объему глава "Антихрист", занимающая скромное, казалось бы, место в знаменитой "Хронике римских еретиков" (три страницы folio), представляет собой своего рода ключ к герменевтике Франка, причем спиритуалист тонко сопрягает свой метод с современными и, очевидно, по его мнению, центральными проблемами. Открывающие параграф строки проникнуты сомнением относительно предмета: автор не берется судить об инкарнации Антихриста сам, а к мнению других на сей

счет относится с нескрываемым скепсисом. "Кто же именно будет главой Антиписания или был ли он уже — мне неведомо". Но сослагательное наклонение быстро уступает место довольно резкому, если не сказать пугающему, тону: "Ибо он есть и будет отцом всех ересей, которые он отлил во всевозможных формах и пытается держать на привязи"[21]. С первых строк внимательному читателю бросаются в глаза два образа, усиливающие своего рода логику кривого зеркала, на которой зиждется "перевернутый мир" ("verkerte welt"). В Антихристе, чей приход, как известно, связывается в Откровении апостола Иоанна с концом света, автор "Хроники" усматривает чисто аллегорическую фигуру. Он может прийти и сегодня, и завтра, возвращаться вновь и вновь, менять облик в зависимости от стран и времен. Это явление не исчерпывается определенным историческим персонажем или институтом — таким как папство. Лишь внешне Антихрист мутирует, сущность же его остается всегда одной и той же. Если на протяжении столетий до Реформации он воплощался в папах, то теперь действует намного коварнее: забрался "по уши в самую глубь Писания" и распускает свою тлетворную заразу среди бесконечно враждующих сект "книжников" ("schrifftlichen gelehrten"): "И до того этот мир плутовской, заумный, извращенный, что повсюду только для того и используют Писание, чтобы еще больше обмануть, посеять ложь и ереси и выдавать их за имя Христово и слово Божье, так чтобы по возможности даже избранных сбить с пути"[22]. Более того, приняв обличие евангельского пастора, лукавый с церковной кафедры проповедует христианское учение и сам клеймит на словах Антихриста, указывая на сторонников других вероисповеданий: "И толкует папа пророчество об Антихристе, что-де под ним подразумевается Лютер, тогда как Лютер указывает на папу, энтузиастов[23] и анабаптистов. Анабаптисты и иные [сектанты] — и на папу, и на Лютера"[24]. Здесь один из редких случаев, когда Франк раскрывает (пусть и между строк) свое отношение к современным ему событиям и личностям: Лютер, в сущности, не отличается для автора "Хроники" от римских пап, которых он столь яростно обличает; а перекрещенцы и "энтузиасты" настолько же далеки от понимания истины, как и бичующий их "виттенбергский про-

рок". Все они, как несложно заключить из хода рассуждений Франка, ослеплены Антихристом и служат его черному делу: извратить смысл Писания и посеять вражду среди христиан.

Было бы, однако, неверно трактовать этот ярко выраженный полемический пассаж как попытку Франка отмежеваться от "сектантов" и, доказав с помощью перекрестного сравнения общую ложность их на вид противоположных взглядов, от противного утвердить собственную позицию. Несомненно, что разгоравшееся на его глазах противоборство, превращавшее близких друзей в лютых врагов, остро волновало писателя, и своими книгами он пытался содействовать выходу из этой смуты. В отличие от большинства религиозных мыслителей своего времени, Франк не подает свои взгляды как неопровержимую истину ("ни от кого не требую разделять мое мнение"[25]): взвешенно представляя на страницах "Хроники" адептов различных конкурирующих учений и доктрин, сам он последовательно антидогматичен в своем отказе от формулирования однозначного кредо. Оригинальность его позиции состоит не в обличении отдельных сторон или выдвижении некоего нового предложения, а в критике самого предмета разногласий и конфликтов. Не Писание виновно в разжигании ссор и возникновении сект, утверждает спиритуалист, а его "буква" — источник всех ересей прошлого и настоящего: "Ибо мы видим, сколько диковинных многоглавых партий и сект вышло уже из *их* писания, и не оно, а занавес плоти в том виноват, что мы не понимаем его духовный смысл, а лишь бранимся из-за буквы, которая вечно порождала еретиков и была престолом и орудием Антихриста"[26] (курсив мой. — *В. А.*). Попробуем проследить за строением и внутренней логикой данной фразы. Имя Антихриста, которому посвящена глава, появляется в самом конце и зависит от "буквы" — семантически и синтаксически центрального элемента этого предложения. Именно из-за буквы происходят все склоки между партиями и сектами, она всегда порождала еретиков, и она же — "престол" и "оружие" Антихриста, "главы" и "отца" всех еретиков. Налицо последовавшие за его аллегоризацией нейтрализация и ослабление значения апокалипсической фигуры Антихриста, постепенно вытесненного вполне "земным", знакомым лю-

бому читателю и с виду невинным знаком — "буквой". Неужели простой письменный знак в силах рассорить все человечество, да еще так, что люди будут веками проклинать и убивать друг друга из-за него? Что же это тогда за буква, если она обладает, как кольцо Нибелунгов, магической силой разделять и приносить бедствие своим владельцам? Закрепляя за "буквой" такую власть, Франк производит объективацию разворачивающейся на глазах у его читателей-современников борьбы вероисповеданий ("сект" и "партий") и показывает историческую относительность столь бурно разгоревшихся в Реформацию конфликтов. Крайне важно отметить универсально-исторический характер этого символа, который в разные эпохи являлся причиной раздоров и камнем преткновения; и, соответственно, суть конкретных споров, таких как полемика о причастии, приведшая к расколу между Лютером и Цвингли, второстепенна по отношению к их неизменной причине — "букве". Итак, Франку ненавистен предмет спора, вмешиваться в который (т. е. искать и клеймить "Антихристов") значило бы самому сравняться с ослепленными во лжи спорщиками. Если остановиться на этом месте, можно так понять диагноз, поставленный Франком: буква — корень зла, и, чтобы с ним покончить, необходимо избавиться от нее. Но для Франка такой перенос акцентов лишь риторический прием, в чем легко убедиться из самой логики противопоставления Писания и его буквы. Разве буква не составная часть любого текста и разве возможен текст без букв? Как можно покончить с "буквой", не уничтожив весь текст? Иными словами, имеется ли здесь в виду некий изначально присущий тексту дефект? Если же речь идет о таком тексте, как Библия, истинность и даже святость которого не подлежат сомнению, то уже сама подобная постановка вопроса кощунственна, и Франк, разумеется, не мог подсказывать читателю подобное решение. Франк и вправду сбивчив и нелогичен — или он хочет запутать читателя и внушить ему скепсис к всему написанному? Последнее отпадает, поскольку, будь это действительно так, читатель ни во что бы не ставил ни "Хронику", ни советы ее скептически настроенного автора. Представляется, что как в пассаже об Антихристе в целом, так и в этом предложении в частности применяется один и тот же прием, который

характерен для завуалированной аргументации Франка — избранного им метода полемики. Доводы только тогда складываются в единую последовательную систему, когда удается расчленить рассмотрение проблемы на три уровня: аллегорический, символический и "реальный". Антихрист — фигура, как уже говорилось, чисто аллегорическая, и, соответственно, обращение к ней объясняется функциональными целями пояснения определенной мысли посредством знакомого читателю образа.

Далее, символическое, создавая на время иллюзию центра тяжести, концентрирует внимание читателя на как будто разрозненных, но, с точки зрения автора, внутренне связанных вопросах. Оно также способствует абстрагированию и объективации предмета рассуждений. Но автор не останавливается на выведении "общего" и, главное, не забывает о его умозрительности и функциональности. В данном случае бичуемая Франком "буква" — вовсе не цель его страстной филиппики, иначе он был бы сродни рыцарю печального образа, в благородном гневе бросающемуся на ветряные мельницы. Достаточно обратить внимание на основное свойство буквы, как оно раскрывается в "Хронике". Что есть буква, как не часть слова или предложения ("грамматической структуры"), которые имеют значение только в контексте? Буква символизирует некую часть текста (в том числе и Священного Писания), с ним семантически нерасторжимо связанную. Отождествив, таким образом, фразу или отрывок с "буквой", мы вправе сделать следующий вывод: значение части можно уяснить, только поняв *смысл* текста в целом. "Буква" у Франка есть не что иное, как вырванная из контекста цитата. Но тогда получается, что "буква" — не субъект, а объект действия и не может причинять бедствия, а является лишь признаком некоторых, скрытых от взгляда, процессов. Франк не отрицает "буквы" как таковой, но протестует против ее механического извлечения из ткани текста и настаивает на понимании смысла в противоположность дословному чтению. Причина непрекращающихся раздоров состоит, по его убеждению, в нашей неспособности постичь потаенный смысл Писания. Но и на этом Франк не останавливается; он задается вопросом: откуда эта неспособность? Почему мы читаем только "буквы", а не усваиваем суть выраженного ими? Тем самым мыслитель затрагивает проблему чтения и *ложного прочтения* ("brauch und mißbrauch der schrifft"): "Некоторые нынче полагают, что она [Библия] всякому доступна, открытая книга, написанная простым сухим языком, всем ясным и понятным. У таковых поинтересовался бы я: откуда же взялось тогда столько сект и ересей, которые все до одной основываются на своем писании. Почему же не могут они достичь единства? <...> Папа закинул свидетельство писания под скамью, а мы его возносим аж выше Бога, даже делаем из мертвой буквы (к которой мы, забывшие Бога, чуть что обращаемся как к советчику и учителю) идола и всегда полагаемся, подобно тому как книжники-иудеи на Моисея, на ясные прозрачные слова, как мы их называем, но никак не можем их понять, ибо без духа, света и веры это лишь сплошное шарлатанство, а вместо того, чтобы спрашивать совета у Бога, мы хотим научиться вере и духу из буквы"[27]. Людям (причем не только отдельным заблуждающимся еретикам) свойственно выхватывать отдельные места из текста и превозносить их, а также, прикрывшись толстым щитом из цитат, выдернутых из авторитетных сочинений, оправдывать ими свои помыслы и поступки. Хуже того: какой бы текст ни попал нам на глаза, мы читаем его под своим собственным углом зрения и высокомерно считаем *свое* прочтение спорного места единственно возможным. Между тем, по логике Франка, у отрывка или фразы из книги истинного прочтения не может быть в принципе, ведь "буква" как семантическая единица отдельно от слова не существует[28]. Корыстное злоупотребление текстом, извращение его смысла является, согласно Франку, следствием нашей эгоистической природы, а точнее, порочной склонности человека видеть вещи в выгодном ему свете. Жажда присвоения составляет, по Франку, фундаментальное свойство отпавших от Бога потомков Адама. На протяжении жизни (а в более глобальном масштабе — в ходе всемирной истории) человек присваивает вещи, подчиняя их своим интересам и заботясь главным образом о личной выгоде. Так как механизм присвоения объективен и не зависит от прихоти человека, он приводит к не-

намеренному самообману и, как следствие, к ошибочной оценке реальности. В итоге, желая приручить вещи, эгоистичный человек вступает в опасную игру, в которой ему отведена роль пешки. Мрачные рассуждения, вызывающие в памяти скорбные мотивы Экклезиаста, не должны вводить в заблуждение относительно глубоко полемической интенции спиритуалиста: антитеза культу буквы латентно присутствует в критических выпадах Франка против апологетов "уставной" герменевтики, а иногда, как в приведенном выше отрывке, всплывает как оборот: "вместо того, чтобы спрашивать совета у Бога". Остается выяснить, что имеет в виду автор, когда рекомендует "спрашивать совета у Бога"? Однако прежде, чем перейти к этому вопросу, остановимся поподробнее на еще одном важном аспекте гносеологии Франка.

Франк одним из первых среди мыслителей Нового времени отметил факт, на который неустанно обращают внимание современные экологи: история освоения мира человеком есть история его покорения этого мира. Человек относится к окружающей среде не как к родному дому, который надо беречь, а как к побежденной стране, из которой можно высасывать соки, не задумываясь о последствиях. Однако в значительно большей мере спиритуалиста занимает, как хищнические инстинкты человека деформируют Божий дар, отличающий homo sapiens от остальных тварей: способность *познавать*. Потребительское отношение к миру не остается безнаказанным. "Плотский" человек видит все вещи только со стороны, обращенной к его же потребностям: он усматривает в предметах и явлениях только свойства, позволяющие применить их на практике; иными словами, это взгляд на мир под призмой полезности, определяемой не всегда осознанными субъективными желаниями и рефлексами. Мир, увиденный посредством такой "оптики", неизменно предстает искаженным и даже перевернутым. Подобная инверсия вполне реальна, а не является лишь игровым приемом, рассчитанным на внешний эффект. Само собой, эта деформация восприятия негативно отражается на не контролирующем уже свое зрение индивиде: он не просто видит вещи однобоко, но неспособен понять их суть, проникнуть внутрь.

Представление об искаженном или даже перевернутом образе мира было широко распространено в литературе позднего Средневековья и Ренессанса и зачастую находило выражение в ярких метафорах, к наиболее популярным из которых относятся корабль дураков и осел в очках[29]. Важно отметить, что эти образы, будучи, по всей видимости, инспирированы "снизу", прежде всего карнавальными формами бюргерской культуры, наделялись в гуманистической литературе глубоким аллегорическим смыслом и со временем превратились в своего рода символ слепоты "людского" знания и трагикомичности положения человека перед лицом Бога. Заблуждением было бы видеть в обильном использовании топоса сумасбродного мира симптом скептицизма и увядания культуры. Несмотря на то, что такие "пессимистичные" авторы, как Франк, вкрапляя при удобном случае подобные отступления в нить рассказа, нередко говорят от первого лица, возможность истинного знания как такового они в отличие от последовательных скептиков вовсе не ставили под сомнение. Пространные рассуждения о бренности и ненадежности наук и ремесел, многократные повторения приписываемого Сократу изречения "Я знаю, что ничего не знаю" служат, как правило, либо целям социальной критики, либо религиозной полемики (обычно с университетскими теологами), либо — в позитивном смысле — христианского воспитания. К классическим примерам подобного мнимого скептицизма можно отнести "Похвалу Глупости" Эразма, а также "О тщетности всякого знания" Агриппы Неттесгеймского. Оба автора вполне имплицитно для современного им читателя указывали на существования иного, действительно истинного знания, неотъемлемым условием которого выступает христианская вера. Особенность мышления Франка — радикальное спиритуалистическое развитие топоса "искривленного зрения", который он интегрирует с центральной для его мировоззрения идеей расщепленности вещей и всего мира в целом, толкуемой, однако, не в манихейском духе, а как аллегория отторжения человека от Бога — правда, с постоянно сохраняющейся возможностью воссоединения. Вещи, пишет Франк, существуют не сами по себе, а для нас; все дело в том, что мы в них видим и как с ними обращаемся (причем первое зависит от

второго): “Какова бочка, таково и вино... каковы очки, такова и вещь, на которую сквозь них смотрят”[30]. Мир устроен так, что “человек властен над всеми творениями и внешними вещами, стоящими под, а не над ним... такими как день, одежда, еда, деньги, жена, дети, слова, работа, смерть, жизнь... Им надлежит следовать за ним и служить ему, что они охотно и делают, если он с ними правильно управляется”. Но свобода распоряжаться вещами имеет обратную сторону — ответственность за неправильное пользование падает на самого пользователя: “если хозяин схватит нож за лезвие и порежется, то он сам будет в том виноват, что навредил себе”[31]. Такая позиция приводит Франка, с одной стороны, к тому, чтобы вывести человека в центр, к которому сходятся практически все вещи (“творения”) и явления материального мира[32], а с другой — к постулированию бесконечного многообразия вариантов видения мира и, соответственно, признания факта девальвации взгляда отдельного человека. В отличие от живописцев своего времени, Франк был убежден, что абсолютная точка зрения в *этом* мире невозможна, а существует лишь бесконечное множество равно неполных, варьирующихся от индивида к индивиду и от ситуации к ситуации перспектив. Повторимся: речь идет не о сознательном выборе, как у художника, меняющего положение, чтобы найти оптимальный ракурс, или у астронома, настраивающего телескоп, чтобы четче разглядеть небесное тело; глаз “плотского” человека дает искаженный образ реальности не в силу объективной ограниченности его нервной системы или наличия естественных препятствий (даже если бы Франк знал изданную год спустя после его смерти “революционную” работу Коперника, она вряд ли оказала бы влияние на его собственную теорию), а вследствие рокового выбора в метафизической дилемме между “миром”[33] и Богом.

С учетом сказанного становится понятно и акцентированное введение притяжательных местоимений в отношении священной для христиан книги. В данном контексте говорится не столько о противоречивости Писания, сколько о собственных (“eynigen” в одном случае, “für sich” в другом) “писаниях”. Проблема разночтения канонического текста, остро волновавшая вдумчивых современников Реформации, решается Франком путем выхода за

пределы текста и его *социализации*. Проведя четкое разграничение между написанным и его толкованиями, спиритуалист показывает, что хотя любое сочинение может быть истолковано по-разному, причину такого искажения не следует искать в нем самом: “Но если человек перевернутый verkört, то все вещи представляются ему навыворот, так что те, кто утратил способность незримого и духовного суждения, все на свой кривой лад переворачивают и выворачивают, а не принимают в себя, как завещано и предустановленно Богом”[34]. Текст попадает в орбиту сложных социальных процессов и становится для соперничающих группировок эффективным средством защиты или нападения. Правда, в тот самый момент, когда текст начинают использовать в кастовых интересах, происходит невидимая для “книжников” метаморфоза: из оригинала он превращается в *их* текст, пусть сами толкователи превращения и не замечают. Ведь подмена чтения книги ее применением не может произойти бесследно, и из того, что материальный субстрат выглядит одинаково в разных руках, еще не вытекает, что само сочинение не претерпевает — на ином уровне реальности, как сказали бы сегодня, — трансформации.

При всем том важно не упустить из внимания сквозную мысль спиритуалиста, что ложное прочтение не всегда намеренно; более того, как правило, оно попросту не поддается контролю. Хотя книги часто читаются как будто без всякой подоплеки или корыстного умысла, люди все равно извлекают из них *свой*, а не изначальный смысл. В этой злой иронии невольного искажения выражается обратное действие механизма апроприации, о котором шла речь выше; пока человек остается *человеком присваивающим*, истинный смысл всех вещей, а следовательно и Писания, для него недоступен, и все будет ему представляться не так, как оно есть на самом деле, а лишь как конструкт, производная его положения и влечений. Подобно тому, как не выходящий из пещеры человек не догадывается о существовании солнца, так и приверженец определенной секты, читающий Писание усердно, но по установленным инструкциям, остается в неведении относительно его истинного смысла. Пока мы читаем “под зана-

весом плоти", а не "глазами духа", мы ни на шаг не приблизимся к тайне Писания, убежден Франк. Послание воздействует только на готовых его принять, перерожденных в Боге "новых людей", порвавших путы, связывавшие их с плотским миром: "Кто имеет уши слышать, да слышит!" (Мт. 11:15).

Чтобы убедиться, насколько разительно отличается такой подход к чтению Писания от взглядов Лютера, достаточно привести следующие слова виттенбергского богослова: "Повсюду надо держаться простого, ясного, обычного значения слов, предписанного нам грамматикой и тем, *как все говорят*, как сотворил Господь среди людей... Лучше избегать всякого тропа как сильнейшего яда, если только не требует его само Писание"[35]. На вопрос, нужны ли особая подготовка, освоение специального метода для чтения Писания, Лютер отвечает однозначным "нет": "Глас Божий следует понимать просто, в соответствии со значением слов. Потому что не в нашей власти... толковать и перетолковывать слова Божьи по своему желанию... Кто после этого, спрашиваю я, открыв Библию, не смог бы сразу стать теологом?"[36] Для Лютера путь к религиозному просветлению почти равнозначен "неустанной работе над буквой, ибо в ней и только в ней скрывается духовное начало: sensus literalis и есть sensus spiritualis"[37]. Абсолютизация буквы Писания доходила у Лютера до такой степени, что он в самом прямом, неаллегорическом смысле настойчиво рекомендовал "буквенные слова Книги не только в сердце, но и внешне, устами непрерывно перебирать и полировать, читать и перечитывать"[38] — и другого пути к спасению нет и быть не может.

В чем причина такого полярного расхождения взглядов у людей, единых в своем неприятии католического принципа "traditio"[39], т. е. изучения одобренных церковью комментариев как необходимого дополнения Священного Писания? Можно ли считать позицию Лютера более демократичной? В приведенном высказывании он косвенно указывает на ориентир, которого необходимо придерживаться в трактовке Писания: здравый смысл, мнение большинства. Попробуем разобраться, откуда берется

такой критерий. Как известно, любой язык — динамичная система, подверженная перманентным изменениям, которые обусловливаются двумя основными факторами: взаимодействие диалектов, из которых, язык, собственно, состоит, и внедрение неологизмов и иноязычных слов. Очевидно, не все представители одной (условно целостной) языковой общности в определенный момент пользуются одинаковым лексиконом, особенно если речь идет об общности, существующей без регламентированных лексических норм, каковую в XVI в. представляла собой Священная Римская империя германской нации. Более того, даже в общностях, где есть такая четкая регламентация языка, понимание отдельных слов и терминов нередко отличается в разных группах. Помимо всего прочего в самом утверждении "так говорит большинство" заложено предположение, что *так* говорят *не все*. И если с точки зрения "народного писателя" Лютера мнение большинства всегда тождественно истине (а именно так следует понимать приведенную цитату, ведь говорится ни больше, ни меньше как о понимании фундамента христианской веры), то "элитарист" Франк придерживается прямо противоположного мнения[40]. Для Франка, в еще большей мере, чем для Эразма, с которым в этих строках полемизирует Лютер, следование большинству — главная опасность, угрожающая непредвзятому, вдумчивому чтению Писания. Франк с одобрением приводит следующее изречение Пифагора: "Никогда не следуй по проторенному пути и не иди по исхоженной дороге, ибо широкая тропа, по которой идет мир и чернь, ведет прямиком в ад"[41] — и в подтверждение истинности этой мысли указывает читателю на аналогичные слова Евангелия[42].

Как представляется, разница в подходах Франка и Лютера куда глубже и серьезней, чем давний, идущий еще от Оригена и Тертуллиана спор об уместности аллегории в изложении смысла Писания. Лютер и его сторонники не случайно так активно боролись с герменевтикой спиритуалистов, — им было ясно, что критика тезиса об общедоступности священных текстов нацелена на подрыв самого ядра новой доктрины — ее сотериологии. Очевидно, что и у Лютера спасение даруется не одним лишь

процессом чтения Библии, а верой в истинность ее слов и, как следствие, жизнью по евангельскому уставу. Однако, настаивая на том, что Писание не требует посредничества (с чем в целом соглашался и Франк), Лютер то ли случайно, то ли сознательно упускает один момент, который в герменевтике спиритуалиста выходит на первый план, а именно роль читателя: то, *кто* читает текст, не может не отразиться на том, *как* он читает, — уверен Франк. В основе "буквалистской" герменевтики Лютера лежит предположение о семантической симметричности языка Библии и современной ему, Лютеру, речью "большинства", точнее — тем, что он подразумевает под нормальным языком[43]. Отсюда и стойкая убежденность в адекватности и самодостаточности простой речи для постижения Писания. Позиция Франка на этот счет прямо противоположна. Не касаясь сейчас проблемы историчности языка, которая, впрочем, имеет второстепенное значение в системе религиозно-философских взглядов Франка (в отличие от Лютера, подчеркивавшего важность филологической критики), обратимся вновь к мотиву расщепленности мира и резкому разграничению видимости и истины, обозначенным выше. Чтобы избежать искажения своего Слова, Бог говорит с людьми притчами и даже оксюморонами[44]. А так как Слово вездесуще, то любой текст (и Библия в том числе) будет истолкован неверно, если не учитывать это всеобщее правило. В призыве читать Библию просто и не выискивать в ней завуалированный смысл четко слышны не только антиклерикальные ноты, но и железный императив только устанавливающейся и оттого еще более бескомпромиссной ортодоксии: "читай, как все, и не мудрствуй". В результате "общий" язык, а точнее язык Лютера, возводился в ранг незыблемого авторитета и получал статус абсолютного масштаба, в соответствии с которым следовало читать книгу, продиктованную самим Господом. Хотя Лютер не скупился на порицание карнавального "мира" в извращенности и безбожности, вопрос, насколько извращен сам язык, на котором в этом мире говорят, по сравнению с изначальным, Богом данным языком (*lingua adamica*), по-видимому, не составлял предмета его серьезных размышлений[45]. Язык понимался родоначальником протестантизма как универсальное средство, обеспечивающее не

только межличностную коммуникацию, но и понимание Слова Божьего. Слабое звено этой концепции, отмеченное и, к возмущению лютеранских теологов, подвергнутое Франком пристальному анализу, состояло в молчаливом допущении эквивалентности того языка, на котором говорит, к примеру, разбойник со своими сообщниками, с той знаковой системой, в которой запечатлена истина. Проблема спасения решалась лютеранами, так сказать, технически: ведь чтобы понять книгу, необходимую для подкрепления веры, надо было ее прочесть, как читают обычные книги, для чего, в свою очередь, требовалось владеть основами грамматики. Франк, напротив, именовал Писание не иначе как "запечатанной книгой", и полагал, что, читая его лишь в соответствии с нормами обычного разговорного языка, человек не только не понимает смысл Библии, но, что гораздо хуже, извращает его, выдавая за истину то, что в действительности является "его писанием". Нельзя понять язык Бога, не признав, что он управляется по трансцендентным правилам[46], а потому не имеет ничего общего с "мирской" речью и в глазах фарисеев выглядит как набор бессмысленных парадоксов, едва ли не центральный из которых гласит: "Слово Божье записыванию не поддается"[47]. Лютер, Мартин Буцер и другие апологеты новой доктрины не случайно считали подобную эпистемологию деструктивной: в своем радикализме она отрицала саму возможность институционального контроля духовной жизни и, в конечном счете, релятивировала гносеологический статус книги, делавшей христианство собственно религией, а не философией.

Чтобы прояснить последнее утверждение, необходимо вкратце изложить, что именно Франк понимает под аллегорией. В средневековой церковной экзегезе аллегория как литературный прием трактуется в качестве иносказания, требующего небуквального прочтения. Спиритуалист развивает это содержание термина в целую программу: истина хоть и прячется в оболочке из обычных слов, однако имеет противоположный общепринятому смысл. Аллегореза, согласно Франку, подразумевает толкование от противного: в перевернутом мире, на извращенном языке, истина может быть высказана только "наизнанку"; для того же чтобы постичь ее, нужно отказаться от используемых в по-

вседневности средств и навыков — научиться различению аллегорий, в том смысле как овладеть азбукой, нельзя. "Ибо все вещи без исключения в действительности иные, чем кажутся. Бог держится всегда противоположной миру стороны и рассуждает прямо наоборот. Так что достаточно взять мирские слова, веры, речи, желания и перевернуть их, и ты получишь Божье слово, мудрость и волю"[48]. Фигуральность литературного языка, составлявшая, по мнению Лютера и Меланхтона, лишь "узор", украшение текста и оправдывавшая свое существование в глазах реформаторов не столько эстетическими потребностями читателей, сколько их недостаточно высоким интеллектуальным уровнем, требовавшим "наглядного" объяснения труднодоступных мест[49], приобрела в герменевтике спиритуалиста значение ключа к "закрытой книге", без которого любая фраза, более того, любое слово, будет казаться абсурдом — иначе говоря, противоречить реальному жизненному опыту.

Встает, однако, сложный вопрос о произвольности толкования, с которым столкнулись также и реформаторы. Взятая ими на вооружение максима "scriptura sacra sui ipsuis interpres" в реальности оставалась не более чем красивой фразой. На болезненном опыте Крестьянской войны Лютер осознал, что и мнение простого народа (а не только католических теологов) не всегда бывает единым. Вывод был сделан сколь скорый, столь и твердый: теперь идеолог Реформации решительно заявил о необходимости строгой регламентации чтения "простых и ясных" слов. Если надо, то, чтобы утвердить правильное прочтение, позволительно прибегнуть к мечу.

Итак, отказавшись на первых порах от авторитетной традиции комментария, получившего спустя несколько десятилетий после начала Реформации в католической церкви по решению Тридентского собора силу канона, лютеране пошли по аналогичному пути[50]. Был взят курс на контролирование и стандартизацию толкования, результатом чего, в частности, явились катехизисы. Но разве не к полной свободе интерпретации призывает Франк и разве не направлены все его аргументы на защиту вольной, субъективной трактовки аллегорий? Безусловно, в сочинениях Франка, особенно в знаменитом своей апологией толерантности Введении к "Хронике римских еретиков", неоднократно встречаются намеки на то, что подлинное понимание Писания возможно только при сугубо индивидуальном, изолированном от внешнего мира чтении. Вера есть интимное дело человека, считает Франк (как и Лютер в начальный стадии Реформации); советы и указания извне, а не из сердца, лишь мешают и искушают душу верующего. Странно, каким образом изучение сочинений немецких нонконформистов могло привести авторитетного историка Реформации Алистера Макгрета к парадоксальному утверждению, согласно которому единственным течением, последовательно проводившем на практике принцип sola scriptura, был... радикальный протестантизм: "если индивид [согласно спиритуалистам] не просветлен духом, он не может толковать Писание; но как только он получает этот дар, он может интерпретировать Писание как ему угодно", — такую "волюнтаристскую" окраску получает герменевтика спиритуалистов в целом и Франка в частности в оценке британского исследователя[51]. Вынося свое суждение, Макгрет упускает из виду главное: роль просветления. Просветленный духом индивид — это уже новый, перерожденный человек[52], который по всем свойствам представляет собой противоположность тому, каким он был до просветления. И если плотский человек только и делает, что перетолковывает Писание и другие книги и вещи на удобный ему лад, то человек "духовный" способен на прозрение истины.

То, что Франк в принципе допускает правильное прочтение, несомненно; косвенным доказательством этого служит его собственная плодотворная литературная деятельность. Залогом правильного чтения он считает два обязательных условия: индивидуальный, беспристрастный подход, свободный от каких-либо посторонних мнений и суждений, и переживание прочитанного на личном опыте. Первое, так сказать, негативное условие состоит в отказе от аффектов; учитывая недостижимость состояния полной свободы от страстей, это требование следует понимать скорее как последовательную активную установку на критичность к собственному мнению и других, подлинно "беспартийный" подход.

"Многих усилий и трудов приходится приложить, чтобы отказаться от себя, достичь отстраненности и ненавидеть свою душу и жизнь, а без этого не обрести ни это Сокровище, ни Христа и не раскрыть силена[53]. Кто желает знать, что находится в Храме, должен не снаружи стоять и только о том слушать и читать (все это бесполезно), а войти внутрь, сам узнать на *опыте* и осмотреть; только тогда все заживет; видеть это духовно и *испытать* и значит верить в Писание"[54] (курсив мой. — *В. А.*). Именно понятие опыта (Erfarung), под которым также подразумевается и чужой опыт, донесенный в книгах[55] (таких, как исторические хроники, описания земель, сборники пословиц и изречений философов), является центральной категорией в спиритуалистической эпистемологии Себастьяна Франка. Тем самым аллегореза в конечном счете трактуется как способность видеть за конкретным словом или явлением общее, вневременное. Исходя из данной эпистемологии, аллегория — это своего рода код, обеспечивающий аккумулирование и трансляцию во времени и пространстве индивидуального опыта; она позволяет выразить то невербальное содержание, которое избегает строго определенных понятий. Однако чтобы "раскрыть силена", разрешить парадокс, скрывающий противоречие между тайным смыслом и языком толпы, необходимо активное, горячее желание разобраться в хаосе конкретной действительности; иными словами, истину нельзя найти, как клад, она должна быть выстрадана. Ведь истина, по Франку, есть не что иное, как процесс ее перманентного поиска, который сопряжен, в условиях ее повсеместного замалчивания и искажения, с опасностью гонений и одиночеством. Но в награду решившийся на эти тяжкие испытания человек обретет возможность встать с головы на ноги.

1 *Sebastian Franck*. Chronik und Beschreybung der Türckey… Nürnberg, 1530. Vorrede. Bl. 2v: "Aber das muoß sein/wie Christus mit Paulo bezeugt/ Es muessen ergernus vnd parthey/ ja fünff in eynem hauß spaenig seyn / die zwey wider die drey/ auff dz so bewerdt sein offenbar werden. I. Cor. 11. Diser selig vnfrid kompt (wie alles) dem guoten hoch zuo guot/ mundert sie auff/ gebirt in jhn ein nachfragen vnnd eyn durst nach der warhait/ treibt sy von menschen auff got/ vnd fueret sie yhn die schuol Gottes".

2 См.: *Nauert Ch*. Agrippa and the crisis of Renaissance thought. Urbana, 1965.

3 *Baconi F.* Novum Organon sive indicia vera de interpratatione naturae. Oxon, 1885. P. 19—20: "*Idola* et notiones falsae, quae intellectum humanum jam occuparunt, atque in eo alte haerent, non solum mentes hominum ita obsident, ut veritati aditus difficilis pateat; sed etiam dato et concesso aditu, illa rum in ipsa instauratione scientiarum occurrent, et molesta erunt; nisi homines pmmoniti adversus ea se, quantum fieri potest, muniant… Excitatio notionum et axiomatum per *inductionem* veram est certe proprium remedium ad *idola* arcenda et summovenda". (Рус. перевод: *Бэкон Ф*. Соч.: В 2 т. М., 1978. Т. 2. С. 18.)

4 См.: *Shapin S*. A social history of truth. Chicago, 1994.

5 Основным трудом по проблеме роли книгопечатания в Реформации остается: *Eisenstein E*. The Printing Press as an Agent of Change. Cambridge, 1979. Vols. 1—2). К актуальному состоянию дискуссии о корреляции распространения протестантизма с ростом грамотности см.: *Gawthrop R.* / Strauss G. Protestantism and literacy in Early Modern Germany // Past and Present, 104 (1984), а также: *Gilmont J.-Fr*. Protestant Reformations and Reading // Cavallo G. / Chartier R. (Eds.). A History of Reading in the West. Cambridge; Mass., 1998.

6 *Дильтей В*. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М.; Иерусалим, 2000. С. 43—46.

7 *Kristeller P.O*. Humanism // The Cambridge History of Renaissance Philosophy. Cambridge, 1990. P. 123ff.

8 "[Спасение] только писанием" (*лат*.).

9 Novum Instrumentum omne, diligenter ab Erasmo Roterodamo recognitum & emendatum… Basel, 1516.

10 Основываясь на гуманистических методах критики источников, развитых прежде всего Лоренцо Валла, Эразм внес довольно существенные исправления и изменения в текст по сравнению с каноническим в католической церкви латинским переводом Иеронима (ныне часто именуемым "Вульгата", хотя само это название вошло в употребление не ранее второй половины XVI в.). Достаточно сказать, что он решился изъять из Евангелия от Иоанна целый стих (1 Иоан. 5:7) на том основании, что не нашел его в известных ему греческих манускриптах (Эразм полагался главным образом на два византийских пергамента, XII и XV вв.). Это опущение было расценено большинством его современников как недопустимое и даже как кощунство, однако в третьем издании Нового завета Эразм все же вернул стих, обнаружив его в новоизученных манускриптах (см.: *Bainton R*. Erasmus of Christendom. N. Y., 1969. P. 168—170). О текстологии Эразма см. также фундаментальное исследование Жака Шомара: *Chomarat J*. Grammaire et rhétorique chez Erasme. P., 1981. Vol. 1—2.

11 Впоследствии аналогичную установку примет и официальная лютеранская экзегеза.

12 *Эразм Роттердамский*. Философские произведения. М., 1986. С. 101.

13 Там же. С. 103.

14 Там же. С. 100.
15 Там же. С. 143.
16 Там же. С. 146.
17 Там же. С. 102.
18 “Все самое лучшее и великое либо вовсе сокрыто от наших чувств, либо внешне ничтожно” — *Маркиш С.П.* Знакомство с Эразмом из Роттердама. М., 1978. С. 102.
19 *Эразм Роттердамский*. Похвала Глупости // Себастиан Брант. Корабль дураков. Эразм Роттердамский. Похвала Глупости. Навозник гонится за орлом. Разговоры запросто. Письма темных людей. Ульрих фон Гуттен. Диалоги. М., 1971. С. 144—145. Силены — полые статуэтки уродливого спутника Диониса Силена, внутри которых греки хранили изваяния богов. В “Пире” Платона Алкивиад сравнивает Сократа с силенами, подчеркивая несоответствие внешнего внутреннему, а Эразм в адагии “Силены Алкивиада” аллегорически называет силенами апостолов и даже Христа: “бедные и слабосильные… они были шутами в глазах мира сего, который не мог угадать истинного величия под неказистой наружностью” (*Маркиш С.П.* Указ. соч. С. 102).
20 Paradoxa. Bl. J3v: “Weil nu Mensch vnd Gott/ flaisch vnd gaist/ das widerspiel vrteilen/ vnd gesint sindt in allen Dingen/ so muoss jhe auff der ainen seitten/ boeß/ sünd/ ketzerei/ tod/ teüffel/ rc/ sein/ Was im andern reich dargegen über/ guot/ gerechtigkeit/ gottes wort/ leben vnd Gott selbst ist/ Derhalb kan man nicht rechtes oder Unrechtes reden. Wann man schon spricht/ Gott ist der Teufel/ Gottes Wort Ketzerei/ Christus ist der Antichrist und dergleichen. … Denn man rede von einem Ding/ wie man woel/ so ist es recht vnd vnrecht auff seinem sinn/ darnach man es verstehet/ ansihet/ vnd gegen ainem vrtail helt/ Laß dir das ain angesicht Jani/ gottes/ das ander/ der menschen sein”.
21 Chronica. Zeitbuoch vnd Geschichtbibell… Ulm, 1536 (репринт: Darmstadt, 1969). III. Bl. 92r—93v: “Wer aber des Widerschrift haupt sein werd/ ist mir verborgen/ ob er gewesen oder noch zukünfftig sey… Dann er ist vnd wirt sein aller ketzerey vatter/ die er in den letsten zeitten in manchereley weiß außgiessen vnd zuseen versuochen wirt…”.
22 Ibid. Bl. 93v: “Vnd darzuo zuo mehrerm betrug/ weil die welt so naßweiß/gelert/ verkört vnd schalkhafftig ist/ allermeyst die schrifft durchauß brauchen/ damit es krefftig irrthumb/ lugen vnd ketzerey alle seyen/ vnder dem nammen Christi vnd Gottes wort verkauffen/ also dz damit disem schein auch die aussererwölten/ wa es müglich wer/ möchten verfuert werden”.
23 “Энтузиастами” или “мечтателями” (Schwärmer) Лютер презрительно называл последователей спиритуалиста Карлштадта; по ходу развития Реформации это оскорбительное название превратилось в нарицательное, и его стали употреблять по отношению к различным радикальным или даже воинствующим религиозным меньшинствам.

24 Ibid.: “Also deüt der Bapst alle Prophecey von dem Antichrist auff den Luther/ Luther auff den Bapst/ Scnwermer vnd Teüffer. Die Teüffer vnd ander beyd auff den Bapst vnd Luther”.
25 Chronica III. Bl. 92r: “will niemant mein vrteyl aufftringen”.
26 Ibid. Bl. 93v: “Dann wir sehen/ wie vil seltzam wunderkoepff/ parthey vnd Sect schon bereyt auß der eynigen schrifft kummen seind/ nit das sy daran schuldig ist/ sunder der vorhang des fleyschs/ dz wir des geysts sinn nit verstehn/ vnd alleyn vmb den buochstaben wider den sinn Christi miteinander zancken/ der allweg ketzer gemacht hat/ vnnd des Antichrists stuol vnd waffen gewesen ist”.
27 Chronica III. Bl. 93r: “…wiewol yetz etlich meynen es sey yederman ein offen buoch/ mit dürren hellen worten durch auß yederman klar vnd verstaendlich. Dise wolt ich gern fragen/ waher kummen dann souil sect vnd ketzer/ die alle schrifft für sich haben? Wie dz man dann der sach nit eins kan werden? Es wirt in summa niendert ein mittel troffen/ der Bapst hat die zeügniß der schrifft gar vnder die banck gestossen/ so heben wirs schier über Gott/ ja machen auß dem todten buochstaben (den wir in allen noeten mit verachtung Gots/ raths fragen vnd zum meister haben) ein Abgott/ vnd ligen/ wie die buochstaebischen Juden ob Mosi/ immer ob den klaren hellen worten/ wie wirs nennen/ künden doch nimmer kein lautern verstand darauß kriegen/ macht alles/ dz wir vermessen on geyst/ liecht vnd glauben darinn vmbgaucklen/ Gott nit ein mal raths fragen/ sunder auß dem buochstaben den glauben vnd geyst woellen noeten vnd leren”.
28 Естественно, что сочинения Франка также необходимо исследовать, учитывая его убеждение о приоритете целого (общего смысла текста) над частным (отдельными, могущими казаться противоречащими друг другу фрагментами). “La Chronique de Franck se veut universelle et, à ce titre, il en va comme de l’Ecriture: on ne saurait se contenter de l’interprétation de fragments épars en perdant de vue la cohérence interactive des éléments <…> le texte frankien ne prend son sens que comme projet global d’appréhension de l’homme” (*Colbus J.-Cl.* La Chronique de Sébastien Franck (1499—1542): Vision de l’histoire et image de l’homme. Bern u. a., 2005. P. 278).
29 См., в частности: *Kuper M.* Zur Semiotik der Inversion: Verkehrte Welt und Lachkultur des 16. Jahrhundert. B., 1993.
30 Sprüchwoerter… Frankfurt, 1541. Bl. 181v: “Wie das vaß/ also der wein… wie die baryll/ also das ding daß man dadurch sihet”.
31 Ibid. Bl. 181r: “der mensch ist ein herr aller creatur vnd eussern ding/ so vnder jm vnd nit ob jm seind … als tag/kleyd/ speiß/ gelt/ weib/ kind/ wort/ werck/ tod/ leben … sie sollen jm nachgehn vnd dienen/ das sie gern thuon/ wo er sie recht braucht vnd in die hand nimmt/ Greifft der herr letz darnach/ vnnd nimpt das messer bei der spitz vnd verschneidet sich/ sei sein schuld vnd schad”.
32 Учитывая влияние итальянского неоплатонизма (и прежде всего Фичино) на Франка, нельзя обойти молчанием вопрос об образе человека как подобие Всевышнего. Франк не разделяет взгляд ряда представителей позднеренессансного герметизма на человека как оператора (Magus). Человек приближа-

ется к Богу не способностью создавать, а скорее познавать, однако сам процесс познания толкуется прежде всего как активная этическая позиция. Возможно, это объясняется и тем, что в теологии Франка относительно мало внимания уделяется созидательной силе: Бог у Франка скорее Отец или Учитель, чем Творец.

33 Под миром Франк, следуя Августину, понимает не мир как природу, в которой нет противоречия видимости и внутреннего содержания, а как отпавшее от Бога человеческое общество.

34 Weltbuoch… Tübingen, 1534. Vorrede, Bl. iiiiv.: “Aber wie der mensch verkört ist/ also ist yhm alle ding verkört/ vnd muoss die eusserliche/ so das inner vnsichtbar vnnd gezstlich vrteyl verloren haben/ alles yrer verkörten art nach auss vnd ab füren/ nimmer aber ein/ wie es doch allein sein solt/ vnd darumb von Gott erschaffen vnd fürgestaltet ist”.

35 WA 16. S. 607–609. (Рус. перевод: Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. С. 419–420.)

36 Там же.

37 *Bühler P.* Allegorese und Sensus literalis in Luthers Hermeneutik. Mit einem Blick auf den Abendmahlstreit // Sinnvermittlung. Studien zur Geschichte von Exegese und Hermeneutik / Hrsg. P. Michel, H. Weder. Zürich, 2000. N 1. S. 510.

38 WA 50. S. 659: “Nicht allein im hertzen, sondern auch eusserlich die mündliche rede und die buchstabische wort im Buch imer treiben und reiben, lesen und widerlesen”. Ср. у Эразма: “Размышление над одним стихом удовлетворит больше... если ты, разбив скорлупу, извлечешь зерно, чем когда ты пропоешь все псалмы до последней буквы” (*Эразм Роттердамский*. Философские произведения. С. 103).

39 *Ebeling G.* “Sola scriptura” und das Problem der Tradition // Ebeling G. Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer hermeneutik der Konfessionen. Göttingen, 1964.

40 Любопытно отметить, что немецкоязычные исследователи также склонны именовать Франка “народным писателем” (“Volksschriftsteller”), иногда добавляя эпитет “великий”, что является данью периоду поисков истоков “чисто немецкой народной литературы” (именно такое значение имело слово “народный”), инициированных во второй половине XIX в. в рамках *Kulturpolitik* Прусской империи. В результате на страницах одной работы доходит иногда до курьезных противоречий: незадолго до того назвав Франка “народным писателем”, автор в другом месте укоряет его в индивидуализме и “мессианском избранничестве”.

41 Chronica I. 31v: “Du solt durch keynen gemeynen weg wandern/ oder gee nit die wol gebant straß/ laufft nit den weiten weg der welt vnd des poefels zuo der hell”.

42 Мт. 7:13–14: “Входите тесными вратами, потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими; потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их”.

43 О полемике Франка с Лютером по вопросу конвенциональности языка Библии см.: *Hayden-Roy P.* Hermeneutica gloriae vs. hermeneutica crucis. Sebastian Franck and Martin Luther on the Clarity of Scripture // Archiv für Reformationsgeschichte 81. 1990. S. 63–67. О позиции Лютера см. также: *Meinhold P.* Luthers Sprachphilosophie. B., 1958.

44 “Gott eroeffnet sein geheymniß nur sein gelobten vnd getrewen/ vnd hat ein sundere sprach mitt seinen kindern/ die alle welt nicht versteht” (Chronica III. Bl. 4v).

45 *Bonheim G.* Denken in Signaturen. Zum Verhältnis von Name und Ding bei Jacob Böhme und Walter Benjamin // “Was nie geschrieben wurde, lesen”. Frankfurter Benjamin-Vorträge / Hrsg. L. Jäger, Th. Regehly. Bielefeld, 1992. О “порче” Адамова языка после изгнания из рая в результате ориентации человека вместо чистого созерцания на пользу см. особенно S. 197 ff.

46 Paradoxa. Vorrede, 1v-2r: “…der recht sinn der Schrifft (so allain gottes Wort ist) nichts ist dann ain ewig Paradoxon/ wider allen wahn/ schein/ glauben/ vnd achtung der gantzen welt/ gewisz vnd waar”.

47 Beiträge zur Geschichte der Mystik in der Reformationszeit und Spiritualismus / Hrsg. v. A. Hegler. Freiburg in Breisgau, 1906. S. 143: “Wie nun got kein schrift mag sein, oder geschriben werden, also auch sein wort, das eben gott selbs ist”. Ibid. S. 144: “Das inner, war, lebendig, natürlich, allmechtig wort... ist dz on mittel ausz mund gottes auszgeet... aller elementen frey... weder geredt noch geschriben mag”.

48 Paradoxa… Ulm, 1534. Bl. C2r: “Dann durch aus alle ding ist andern in der warhait/ dann es von aussen an zuo sehen ist nach dem schein. Gott haelt immer zuo in allen dingen mit der welt widerpart/vnnd vrtailt das widerspil/ Darumb wie die Welt ain ding haelt/ nennet/ glaubt/ redt/ will etc so ergreiff du das widerspil/ vnd gegen vrtail/ so hastu Gottes wort/ weyszhait/ vnd willen ergrieffen”.

49 WA, 25 S. 88: “Sed possunt pro ornamentis ac amplificationibus adhiberi interdum ad docendum impertium vulgus, cui eadem alia atque alia forma inculcanda sunt”. Об аллегории как цветке в протестантской экзегезе см.: *Kleinschmidt E.* Denkform im geschichtlichen Prozeß. Zum Funktionswandel der Allegorie in der frühen Neuzeit // Formen und Funktionen der Allegorie. Wiesbaden, 1979. S. 399–400.

50 См. решение, принятое на 4-м заседании Тридентского собора и зафиксированное в соответствующем декрете Decretum de vulgate editione et de modo interpretandi Sacram Scripturam: “Praeterea ad coercenda petulantia ingenia decernit, ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium, Sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum Sanctarum, aut etiam contra unanimen consensum Patrum, ipsam Scripturam Sacram interpretari audeat, etiamsi huiusmodi interpretationes nullo umquam tempore in lucem edendae forent” (цит. по: Concilii Tridenti actorum pars altera… Freiburg in Breisgau, 1911. P. 92).

51 *Alister McGrath*. Reformation Thought: An Introduction. Oxon, 1988. P. 107.

[52] Говоря о переломном моменте в жизни индивида, Франк активно использует мистическую лексику; однако, на мой взгляд, функция и семантика почерпнутых им из немецкой мистики образов в его сочинениях принципиально иная. Наличие такой трансформации аргументированно обосновано Андре Сегенни: *Séguenny A.* Le spiritualisme de Sebastien Franck: ses rapports avec la mystique, le lutheranisme et l'Humanisme // Müller Jan-Dirk. Sebastian Franck, 1499–1542. Wiesbaden, 1991. См. также его статью в: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 23. S. 452–455.

[53] См. примеч. 18.

[54] Paradoxa, Vorrede. Bl. 8r: "Ja muehe vnd arbait kost es/ verleügnung sich selbs/ gelaß vnd haß seiner seel/ vnd lebens/ will man disen Schatz vnd Christum finden/ vnd den Silenum auffgewinnen/ das erschein was darinn ist. Wer will wissen was in ainem Tempel sei/ muoß nit heraussen bleiben/ vnd allein dauon lesen vnd hoeren/ das ist alles ain todt ding/ sonder dareinn gehen/ vnd selbs erfaren/ vnd besichtigen/ dann lebt erst alles/ vnd diß im gaist sehen vnd erfaren/ haißt die schrifft glauben".

[55] *Kühlmann W.* Begriffshermeneutik und Signaturen. Grundzüge und Probleme der naturkündlichen Hermeneutik im frühneuzeitlichen Paracelsismus // Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen / Hrsg. J. Schönert, F. Vollhardt. B.; N. Y., 2005. S. 38.

В.Л. Махлин

КОММЕНТАРИЙ ПОСЛЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

1. Философы и филологи

РЕЧЬ ПОЙДЕТ О ФИЛОСОФИИ и научно-гуманитарном мышлении в связи с диагнозом времени и поиском ориентации в относительно новых условиях гуманитарно-филологического исследования сегодня. Комментарий при этом понимается как такая возможность философской работы, которая позволит философии "выживать" в качестве исследования и в качестве преподавания.

Совокупность заявленных тем самым мотивов и проблем — узнаваема: старый "спор древних и новых" по-новому возвращается сегодня в исторический опыт, а значит, и в опыт гуманитария-исследователя — возвращается не как филологическая цитата и уж тем более не как философская конструкция. Возможно, это — шанс какого-то, пусть первого, сближения, взаимно заинтересованного контакта между философами и филологами, давно ставшего невозможным. Как бы там ни было, речь идет о проблеме, которую я попытаюсь ниже продумать в связи с особым исследовательским жанром — комментарием, в плоскости которого встречаются и сталкиваются философы и филологи. Философия и филология в наше время разошлись уже настолько, что очень легко вообще не заметить, насколько они по-новому сошлись и переплелись в научно-гуманитарном мышлении.

В самом деле: современный философ, в особенности российский, мог бы задуматься о том, почему, на каком основании и по какому такому праву он или она, в лучшем случае снисходительно относясь к историко-филологической деятельности как слишком "эмпирической", тем не менее на протяжении последних десятилетий сознательно или (чаще) контрабандно заимствует из филологии ее понятия, ее язык, ее нормативы и нарративы (включая понятие "нарратив"), в значительной мере выживая (если не паразитируя) за счет историко-филологической научной

традиции. И то же самое — наоборот, или с другой стороны: филолог, довольно естественным образом презирая философию и "теорию" за то самое, чем школьная философия, к сожалению, гордится; имей он или она несколько иное представление о философии, чем то, которое Хайдеггер однажды назвал "платонизмом варваров" (*Platonismus der Barbaren*), — филолог (и историк) мог бы лучше защитить себя от теоретизированного, варварского утопизма мысли, жертвой которого становятся постольку, поскольку не знают и не желают знать, *что* произошло в философии в прошлом и даже позапрошлом веке.

Такое гротескное, "серьезно-смеховое" *взаимообращение* — карикатурная радикализация "другого" вследствие формального отрицания его и, соответственно, превращение самого отрицателя в Двойника отрицаемого — давно описано в литературе; достаточно вспомнить произведения Достоевского и соответствующие анализы Бахтина и Ухтомского. Относительно конфликта между так называемой позитивной наукой (филологией) и философией философ Г.Г. Шпет в свое время (1918) писал: "Как бы, однако, ни казалась нам естественной тенденция позитивной науки уклониться от принципиального обсуждения философских основ своей науки, она влечет за собою далеко не благоприятные для науки последствия. Обойтись вовсе без этих основ наука не может, потому, совершенно того не сознавая и, может быть, даже не желая, она *под видом собственных эмпирических обобщений повторяет старые, в философии изжитые и потерявшие свое значение общие воззрения и методы*"[1].

Действительно, ученые-эмпирики — филологи и историки, чурающиеся "философии", как правило, не только опоздали в своих представлениях о философии на пару веков, но бессознательно заимствуют именно у философии воззрения (точнее, ходы мысли), в самой философии уже давно ставшие анахронизмом; именно поэтому "принципиальное обсуждение философских основ" той или иной научной дисциплины, той или иной *Fachwissenschaft* оказывается невозможным. В этом контексте известный афоризм Хайдеггер: "*Наука не мыслит*" (Wissenschaft denkt nicht) представляется совершенно понятным и правильным. Другое дело, что даже попытка Хайдеггера —

противопоставить науке и научному исследованию (как и научной философии) "мышление", свободное от предметной дифференцированности и непосредственно соотносимое с "бытием", при всей гениальности Хайдеггера, — провалилась: философия сегодня может "выжить", как философия именно, только опираясь на дифференцированный опыт в науках исторического опыта, чаще называемых "гуманитарными"[2].

Если в одной аудитории оказываются филологи и философы, то это, увы, не гарантирует "диалога" между теми и другими, но все же, по крайней мере, дает повод с обеих сторон почувствовать предметную и методическую проблему *границ своей компетенции*. Почувствовать не в смысле внешнего ограничения, а совершенно в другом смысле. "Та или иная возможная или фактически наличная творческая точка зрения, — писал М.М. Бахтин (1924), — становится убедительно нужной и необходимой лишь в соотнесении с другими творческими точками зрения; лишь там, где *на их границах рождается существенная нужда в ней*, в ее творческом своеобразии, находит она свое прочное обоснование и оправдание; *изнутри же ее самой*, вне ее причастности единству культуры, она только голо фактична, а ее своеобразие может представиться просто произволом и капризом"[3].

Философия должна обрести существенную нужду в историко-филологическом исследовании, а филология — существенную нужду в философской принципиальности для того, чтобы стал возможен не скажу "диалог" — слово стало почти неприличным, настолько оно девальвировалось наряду со многими другими словами, которые в этом не виноваты, — но стал бы возможен *выход на границы* своей области на почве *нужды в другом*.

То обстоятельство, что сегодня сама мысль о продуктивности границ данной культурной области или научной дисциплины для самой этой области или дисциплины должна казаться абсурдной или утопичной, конечно, говорит о многом. В дальнейшем мы постараемся в чем-то проблематизировать скрытое здесь, за видимой беспроблемностью, напряжение, т. е. реальную историческую проблему, или трудность современной философии и гуманитарных наук. Во всяком случае феномен и задачу комментария, эту, казалось бы, *филологическую* проблему и задачу, мы постараем-

ся проблематизировать под углом зрения прошлого и настоящего современной *философии*. Это, возможно, позволит подойти к совершившемуся факту — *филологизации философии* — не только с точки зрения недавнего, все еще незавершенного, хотя отчасти и исчерпанного, прошлого философии, но и с точки зрения каких-то новых возможностей философии в ситуации "конца философии", "конца истории" и прочих "концов".

2. Конец разговора

Диагноз времени соприроден философии и является важной ее функцией. Науки исторического опыта (гуманитарные) тоже знают и переживают внутренние затруднения, но они слишком связаны своим предметом, чтобы осмыслить связь этих затруднений с социальной атмосферой времени, внутри которой находится сам исследователь. Философия в этом смысле "ближе к жизни" и способна как-то ориентировать если не исследование, то исследователя. Диагноз времени (посттоталитарной эпохи), который предстоит здесь дать, включает два взаимосвязанных современных факта, две данности: это, во-первых, завершение философского цикла Нового времени, во-вторых, то, что можно назвать "концом разговора" XX в.

Как это обычно бывает, самые важные знамения времени — не *за* феноменами, а в том, что все видят и знают; в том, что не надо доказывать, — достаточно убедиться и попытаться отдать себе отчет в более или менее очевидном для всех.

Сказать, что философия лишилась своего видного, престижного места в общественном сознании, — значит сказать еще далеко не все и не самое главное. Статус философии всегда был достаточно проблематичным, поскольку у философии нет предмета в том смысле, в каком каждая наука имеет свой предмет. Сегодняшняя глобальная трудность философствования, на наш взгляд, — в другом: философская современность оказывается в чудовищной по плотности и мощи тени своего ближайшего прошлого — XX и XIX вв.; встать на уровень революционных поворотов или прорывов минувшего столетия современность не

может; больше того: современность философии не может не оглядываться на Гуссерля, Шелера, Хайдеггера, Витгенштейна, Гадамера, на многих других, но само воздействие совершившихся в прошлом столетии "поворотов" не может не ощущать себя в противоречии с современной исторической ситуацией, а перетолкования и переосмысления чреваты утратой важнейших импульсов — тех импульсов, из которых возникла и развивалась современная философия. Например, много говорят о феноменологии, но трудно найти попытки продолжать феноменологические исследования. Почему так?

Впечатление такое, что непосредственное наследие (философия XX в.) "гнетом мстит за свой уход": происшедшее в области мысли слишком значительно, но плотность мотивов, обусловивших все эти открытия, — рассеялась; мы не можем не ощущать себя в совершенно ином контексте.

В принципе ситуация историческая — и у нас, и на Западе — не столько обвал, сколько обрыв — обрыв движения. У нас это, как всегда в России, резче, неожиданней, болезненней, катастрофичнее, апокалиптичнее. Но обычный для российских условий контраст с Западом в данном интересующем нас отношении — не работает (контраст сохраняет силу в другом отношении). Утешением может служить тот простой и непростой факт, что, как бы ни определять сложившуюся или складывающуюся духовно-идеологическую ситуацию, "гнетущую" философию современную, — все это как-то уже было, имело место. Вспомним хотя бы впечатляющие констатации Рудольфа Гайма, хорошо известного у нас до революции историка немецкой философии и культуры, которыми открывается его книга "Гегель и его время" (1857), написанная "под гнетом" последствий неудавшейся революции 1848 г.: "Скажу более: мы, в настоящую минуту, находимся в состоянии почти всеобщего кораблекрушения духа и веры в дух вообще. Совершился беспримерный, крайне решительный поворот в жизни народа: минуло время систем, поэзии и философии. Вследствие различных побед, одержанных современной техникой, самые нижние основы нашей физической и духовной жизни разрушены и вместо них заложены новые <...> Резкой чертой от нас отделен мир ощущений и понятий истекшего десятилетия.

Та философия, на которую наш немецкий спиритуализм оперся в последнее время, не выдержала предложенного ей испытания. Интересы, потребности нашего времени пересилили ее. Она более чем опровергнута, она осуждена. Она вытеснена не системой, но, покамест, поступательным движением мира, живой историей"[4].

Нечто подобное происходит и сегодня, в начале нового столетия и тысячелетия. Произошло новое очередное *расколдовывание* "*спиритуализма*" в смысле "почти всеобщего кораблекрушения духа и веры в дух вообще". В так называемом Невельском кружке М.М. Бахтина первых пореволюционных лет, выросшем из символизма и уходившем от символизма, такое "расколдовывание" называлось "кризисом символизации", и мы сегодня, в России и на Западе, судя по всему, переживаем и изживаем свой собственный — пост-пост-постсовременный кризис символизации в самом историческом опыте, а отсюда уже — в науках исторического опыта и в философии.

Самое непосредственное и очевидное, в чем труднее всего отдать себе отчет, — это зревшее давно, однако наступившее в последнее десятилетие прошлого века событие — *утрата напряжений, потеря ориентации*. Всего того, что мотивировало, определяло и направляло движение научно-философской, научно-гуманитарной мысли в новейшей истории. Двадцатый век в известном смысле начался в 1914 г., а завершился в 1989 г. вместе с разрушением Берлинской стены; век как бы лопнул, оставив после себя (после Конца Нового времени) две принципиальных взаимоисключающих возможности ориентации гуманитария в происходящем. Альтернатива, как представляется, такова: *или* мыслить "естественно", ориентируясь на вытеснение (исключение) прошлого — хотя бы и в качестве эстетской стилизации прошлого, когда исторический опыт подделывают "под себя" (модернизируют), когда реальностью оказывается не исторический опыт как "*другой*" для нас, а наше обращение, наша позиция по отношению к прошлому в соответствии с принципом: "We are the real story" — "we are the real text" ("Реальная история — это мы" — "реальный текст — это мы"), т. е. мы, живые современники, а не те, кто был до нас, не прошлое, которое для

нас только "материал для оформления", как это называлось в русском формализме пореволюционных лет[5]. *Или* нужно попытаться мыслить и понимать "гуманитарно" и постольку "неестественно": нужно выйти из-под действия основного предрассудка Просвещения — его представления о прошлом как области предрассудков. Предрассудков, от которых надо освободиться для того, чтобы обрести подлинную свободу мыслить и понимать — "без руководства со стороны кого-либо другого", согласно знаменитой формуле Канта[6]. Выйти из-под действия императива "эмансипации", удержав *правду* императива, а вовсе не "деконструировав" эту правду. Но как такое возможно и, собственно, *зачем* нужна такая сложная операция?

То, что происходит сегодня на наших глазах и в нас же самих, разумеется, не "конец истории" и не "конец философии". История, как заметил однажды покойный С.С. Аверинцев, "уже кончалась не раз". Это и не "кризис"; скорее, наоборот, сегодня как раз кризиса-то и нет; мы только цепляемся за как бы знакомое, как бы само собой разумеющееся слово, совершая при этом отступление и от исконного смысла слова, и от собственного опыта, для которого у нас еще нет слова. "Кризис" предполагает, с одной стороны, проблемный узел, напряжение, с другой — некое решение, или разрешение, противоречия, противоречий, от которых нельзя уйти, которые надо решить — судить и рассудить. Но именно этого сегодня, как можно заметить, нигде нет и, похоже, не может быть.

На наш взгляд, есть резон говорить сегодня о *конце разговора* Нового времени и XX века — разговора, который на самом деле как-то происходил, а потом, все более распыляясь и удаляясь от своего проблемного истока, до времени казался возможным. Наоборот, этот "большой разговор", о котором писал Б.Л. Пастернак в "Охранной грамоте"[7], стал сейчас невозможным настолько, что, парадоксальным образом, как раз поэтому он вообще может быть осознан в качестве проблемы. Проблемы не "текста" и даже не "контекста", но прерывной непрерывности исторического опыта. Так, вероятно, всегда: когда что-то оказывается невозможным, возникает вопрос: а как такое *было* возможно?

Так возникает вопрос об "условиях возможности" (как и условиях *не*возможности) чего-либо такого, что однажды было и уже не может просто не быть, даже будучи искаженным, превращенным, перешедшим в другое. Специальный анализ, которому здесь не место, мог бы показать, почему и каким образом философские, как и историко-филологические, "прорывы" прошлого столетия оказались — в качестве "наследия" или "традиций", или так называемых научных результатов и "текстов", — в некоем глубочайшем противоречии с теми реальными социокультурными условиями, мотивами и императивами, благодаря которым эти прорывы стали возможны. Распад общностей, утрата общего языка и общих, "общных" "горизонтов ожидания", все, что мы наблюдаем и переживаем сегодня и в обществе, и в научном сообществе, — это, похоже, симптомы какого-то единого события, которое мы и называем здесь, в рабочем порядке, "концом разговора". Конец разговора — конец напряжений, императивов и целей, исчерпание или обращение того, что "вело" и общественную, и научно-гуманитарную, и философскую мысль на протяжении XIX и XX вв. От всего этого гигантского, плотного наследия и наследий, от всего *затекста* истории — наша пост-пост-постсовременность получила как бы в вечное пользование и слишком много, и слишком мало — "*тексты*". Это было осознано не сегодня, но именно сегодня несоответствие между знанием об истории и историческим опытом, между эмпирической "научностью" и философской "истиной" — обнажилось радикально. На почве методологических проблем "текста" и "интерпретации" филология со своей стороны, а философия — со своей *вынуждены* выходить и на, и за собственные границы.

3. Филологизация философии

Конец разговора века и Нового времени не случайно совпал с внутренним исчерпанием и обращением в свою противоположность *парадигмы интерпретации* с ее верой в "текст". Можно ведь остаться с текстом, — а равно и с так называемой культурой, — как с дыркой от бублика. Как понимать наступающее на

нас со всех сторон будущее, как ориентировать в этой ситуации "радикально иного" — новой и старой, как всякая реальная история — философскую работу, научно-гуманитарное исследование и, не в последнюю очередь, преподавание, "*передачу*" знания из прошлого в будущее?

Современность и, соответственно, современное философствование, как представляется, имеет два парадигматических истока, два возраста речи, два определенных своими нуждами, императивами и задачами "дискурса". Философствование сегодня является "современным", в широком смысле этого слова, постольку, поскольку оно вышло из события кризиса и распада гегелевской системы философии в 1840-е годы и позднее. Со второй половины позапрошлого столетия жанровый образ мысли философии все больше отходил от спекулятивных конструкций идеалистической метафизики и принимал более скромную, но и более действенную форму "исследования"; для западноевропейской традиции эта форма мышления и речи была и новейшей, и древнейшей. "Современным", в более тесном и близком к нам смысле, философствование является начиная с 1920-х годов и потом с 1960-х. Если после Гегеля и Маркса, Дильтея и Гуссерля философствование стало "исследованием", то после Хайдеггера и Витгенштейна, после Гадамера и Деррида философия стала "интерпретацией" — даже там, где она это отрицает. В наиболее радикальной форме философия стала интерпретацией собственной истории и собственной "историчности" "на путеводной нити языка".

В самом деле: поворот к "интерпретации" — с одной стороны, к *logoi* ("речам") или "дискурсу" — с другой стороны, — это общий пункт, объединяющий три ведущих направления современной философии, конкурирующих между собой, именно — немецкую герменевтику, французский нео- или постструктурализм и англосаксонскую "аналитическую" философию. В этом смысле мы и говорим о "филологизации философии". Филологическая проблематика "интерпретации", "автора", "понимания", "чужой речи", "древних и новых", "классики" и "модерна", "нарратива", "метарассказов" и т. п., — а не только проблемы "языка" или, скажем, "исторической семантики", — заполнила современное философствование, включая формальную логику. Филологиза-

ция философии — своего рода "металингвистический поворот", под знаком которого стоит современное философствование как незавершенное событие.

В этом смысле, как нам кажется, можно говорить о настоящем новом сломе или смене парадигмы, но не в естественнонаучном, а в гуманитарно-философском мышлении прошлого столетия, — тенденция, которая, начиная с 1960-х годов, получила почти общее признание и распространение.

Тем не менее событие это, т. е. "филологизация философии", парадоксальным образом еще и сегодня остается не вполне осознанной и оцененной с обеих сторон — со стороны философии, льнущей к так называемым опытным, или точным, наукам, и со стороны измельчавшей и дезориентированной филологии; последняя, в подтверждение вышеприведенного высказывания Шпета, неосознанно и комично льнет к таким версиям "научности", "духовности" и "теории", *из критики которых* родилась и развивалась современная философия в двух указанных смыслах этого слова.

На философской магистрали "интерпретации" и "критики языка" в XX в. была выработана альтернатива (или альтернативы) современному *сциентизму*; больше того, здесь, по-видимому, было найдено также продуктивное для специальных научных дисциплин *ограничение* притязаний научно-технического подхода к общественно-историческому миру жизни. Все это могут оспаривать только те, для кого "мир жизни", т. е. мир исторического опыта с его совершенно специфической "нелинейной" логикой, либо вообще не является предметом философской заинтересованности и "удивления", либо все еще подменяется "материалистическими" абстракциями и навыками мышления, более идеалистическими, чем прежний "идеализм".

4. Изнанка

Однако "парадигма интерпретации" имела и свою изнанку. В последние два десятилетия растиражированная и вульгаризованная, а главное, оказавшаяся в новом социокультурном климате,

эта изнанка, похоже, окончательно скомпрометировала, если не подменила, лицо.

То, что было *средством* понимания, т. е. понимания исторического опыта, — вместе с ростом моды на "интерпретацию" стало выдавать себя за *цель* и суть дела; возникший таким образом двойник-самозванец под маской интерпретации сделался в посттоталитарную эпоху "отвязным" и, самоутверждаясь, достаточно агрессивно противопоставил себя — таков исторический парадокс — "пониманию"[8]. Интерпретатор самоутверждается за счет интерпретируемого; "формалистическая парадигма", с ее логикой господства "приема" над "материалом", в известном смысле "победила" уже после формализма и структурализма (даже в борьбе с ними). Современная, или "постсовременная", философски ориентированная деконструкция только радикализует методическую установку первых русских формалистов — филологов-футуристов вокруг 1917 г., да так, что и наши формалисты бы вздрогнули...

В ситуации "конца разговора" беззвучно рвутся металингвистические условия возможности взаимопонятности и взамопонимания относительно любого возможного предмета суждения или обсуждения — положение дел, когда дискуссия и самый спор становятся неинтересными и ненужными, ибо все свободны от всех; "игра различий" парадоксально и закономерно делает, в конце концов, безразличными и бессмысленными все различия. "Что это вы такое говорите?" — "А я так вижу!": вот это и есть конец. Что означает общая ситуация "конца разговора" специально для постсоветской России, где даже в научном сообществе почти отсутствует вкус к публичной артикуляции и обсуждению проблем, установка на предметный (а не "кухонный") разговор, — тема достойна отдельного обсуждения.

В гуманитарии, как и в философской или псевдофилософской публицистике, распространился феномен, который можно назвать *паразитированием на* (*исторической*) *вненаходимости* (т. е. на преднаходимом мне, интерпретатору, "материале" исследования). Не случайно, надо думать, сциентизм, позитивизм и марксизм, претендующие (каждый по-своему) на "объективность" и "научность", сейчас вновь подняли голову — несмотря

на то, что в современное научное мышление (гуманитарное, как и естественнонаучное) они входят уже — в лучшем случае — в качестве самоутверждающихся через отрицание *оппозиций*. Не позиции, но именно оппозиции дают односторонностям и анахронизмам видимость второго или двадцать второго дыхания. В этом — глубокая *негативная* (а не продуктивная) *конечность* и паразитарность современного сознания и познания, заставляющие и вправду подумать о "конце". Но это, конечно, не конец, а что-то другое, более интересное.

5. Прогноз

Могут спросить: пусть так, но какое все это имеет отношение к конкретным проблемам конкретных научных дисциплин, в нашем случае — филологии и философии? *Комментарий*, по-видимому, вообще не относится к поднятым здесь проблемам. Нам кажется, что это не так. И вот почему.

Как представляется, определенный (Новым временем) *темпорально-исторический цикл и филологических, и философских наук подошел к своему концу, своему исчерпанию*. Нам, похоже, предстоят десятилетия, если не столетия, по-своему интересной, в своем роде творческой, в чем-то, возможно, даже эвристической работы *комментаторов наследия*, "классического" и "постклассического" (которое, понятно, тоже уже классическое, но уже в другом смысле). Не "судьба", но "предназначение" — быть и мыслить *перед лицом и в тени* того, что произошло в философии и в гуманитарно-филологическом мышлении в XX в., даже в XIX в.

Эллинизм на протяжении столетий не мог не сознавать себя в тени — и с оглядкой на — Платона и Аристотеля. Проблема и задача, собственно, в том, что Кант и Гегель, Шлегель и Кьеркегор, Ницше и Хайдеггер, Соловьев и Бахтин, многие второстепенные и даже третьестепенные мыслители прошлого — не говоря уж о Платоне и Аристотеле — не только и не просто "были". Предел, полагаемый мышлению современной герменевтикой, а равно и классической формулой филологии XIX в. — "познание познанного", — нужно принять всерьез: история философии, как и история современной гуманитарной науки, может сказать и рассказать нам гораздо больше нового и "современного", чем все, что способны еще сказать или придумать о них наши современники.

Под этим углом зрения, как нам кажется, *комментарий* — жанр более традиционный, чем традиции философского и научного творчества Нового времени, — как это ни парадоксально, приобретает неожиданно актуальный смысл. Инонаучной предпосылкой научного комментария является приоритет комментируемого над комментатором: *the other is the real thing* ("реальность — это другой") — если, конечно, не понимать этот принцип догматически-буквально. Очень существенно следующее: комментирование как ограничение "интерпретации" в пользу "понимания" может оказаться снова продуктивным для практики преподавания "в классе" как раз в ситуации происходящего на наших глазах разрушения традиционной модели образования; ведь комментарий, собственно, и развивался в порядке обучения[9]. Для гуманитарно-филологической деятельности важен не только и не просто "текст"; мотивирующий источник и филологии, и философии — это прошлое и его авторство, а оно — при всей своей видимой завершенности и доступности — обнаруживает возможности, которые для нас, постсовременников, оборачиваются упоминавшимся "гнетом", как бы рабством у чужих возможностей в отсутствии собственных. Комментарий в этическом плане — это способ самоограничения, возвращающий нас к первичной, "керигматической", сократически-кьеркегоровской ситуации: "учитель-ученик", когда способность "учиться" у прошлого, у текста, у *другого* освобождает от наивного "реальность — это мы", в духе высказывания Гете: "В сущности, мы способны учиться только из тех книг, о которых не в состоянии судить. Автору книги, о которой мы могли бы судить, следовало бы учиться у нас"[10].

Особенно перспективной возможностью, в частности, современного философствования представляется нам "герменевтический комментарий" — возможность смыслового опосредования реальности прошлого и реальности настоящего в факте "одновременности". Кьеркегор говорил о такой одновременности в теологическом плане, а современная герменевтика пытается дос-

тичь такой — "диалогической" — одновременности в историческом измерении, в возвращении того же и не того же самого.

Но, конечно, герменевтический комментарий — это редкая удача, которая может состояться, а может и не состояться. Во всяком случае, комментарий "после" интерпретации — это потребность и возможность вернуть интерпретацию в ее "естественное" русло, в русло "понимания".

1 *Шпет Г.Г.* Герменевтика и ее проблемы // Шпет Г.Г. Мысль и слово: Избранные труды / Сост., предисл. и коммент. Т.Г. Щедриной. М., 2005. С. 335.
2 См. об этом: *Theunissen M.* Möglichkeiten des Philosophierens heute // Ders. Negative Theologie der Zeit. Frankfurt a/M., 1989. S. 21–25.
3 *Бахтин М.М.* Собр. соч.: В 7 т. М., 2003. Т. 1. С. 282.
4 *Гайм Р.* Гегель и его время. СПб., 1861. С. 6.
5 Об этом см.: *Cassedy S.* Flight from Eden: The Origins of Modern Literary Criticism and Theory. Berkeley, 1990. P. 5–6.
6 *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Соч. М., 1994. Т. 1. С. 125.
7 *Пастернак Б.Л.* Собр. соч.: В 5 т. М., 1991. Т. 4. С. 214–115.
8 На эту тенденцию в новейшем литературоведении справедливо указал С.Г. Бочаров. См.: *Бочаров С.Г.* Сюжеты русской литературы. М., 1999. С. 11.
9 См. об этом, в частности: *Ilsetraut Hadot.* Der fortlaufende philosophische Kommentar // Der Kommentar in Antike und Mittelalter / Hrsg. von W. Geerlings und Ch. Schulze. Leiden; Boston; Köln, 2002. S. 182–199.
10 *Goethe J.W.* Maximen und Reflexionen. B.; Weimar, 1982. S. 62.

АРХЕТИПИЧЕСКИЕ И МИФОЛОГИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ

Ф.Б. Успенский

ЛЮТЫЙ ЗВЕРЬ (ÓARGA DÝR) В ДРЕВНЕЙ СКАНДИНАВИИ: ИСТОРИЯ И ПРЕДЫСТОРИЯ

А СЄ ЛЮТЫ ЗВѢРЬ

Легенда на новгородской печати начала XV в.

В XVII в. В ВЕНЕЦИЮ ИЗ АФИН были привезены два мраморных льва, которые прежде находились в афинской гавани Пирее. Особенно знаменит один из этих львов, на котором в свое время была обнаружена руническая надпись (рис. 1). Строго говоря, на льве запечатлены несколько надписей, выполненных разными резчиками на протяжении XI в.

Разумеется, наибольший интерес у историков и рунологов вызывало содержание этих надписей, относительно плохо сохранившихся и не поддающихся в некоторых фрагментах достоверному прочтению. При этом невольное удивление исследователей вызывал и самый объект, выбранный варягами для нанесения мемориальной надписи по своим погибшим товарищам. Действительно, младшие руны могли вырезаться на весьма разнообразных предметах, но все же круг их вполне ограничен и исчислим. Во всяком случае, появление поминальной рунической надписи на мраморной статуе — предмете изначально экзотическом для самих скандинавов, — явление достаточно необыкновенное.

В последнее время наиболее определенно на этот счет высказалась Е.А. Мельникова: "Необычный выбор предмета, на ко-

торый была нанесена мемориальная надпись, мог диктоваться как отсутствием подходящего материала для стелы и времени для ее обработки, так и выгодным расположением скульптуры — на воротах Пирейской гавани, где надпись могла быть увидена и прочитана многими приезжающими сюда скандинавами — главное условие при выборе места для памятника"[1].

Рис. 1. Статуя пирейского льва с рунической надписью

В самом деле, пирейский лев был достаточно выгодно расположен, находясь на возвышении у входа в афинскую гавань. Однако в окрестностях Афин не было недостатка ни в подходящих точках

рельефа, ни в материале для мемориального знака. Трудно объяснить столь прихотливый выбор и простым отсутствием времени у заказчиков и исполнителей надписи. Судя по всему, скандинавы бывали в этих краях неоднократно. Кроме того, рунический памятник вовсе необязательно должен был стоять близ места, где погибли названные в надписи люди, зачастую он появлялся лишь длительное время спустя после их гибели. Таким образом, пирейский лев, скорее всего, был выбран первым резчиком отнюдь не случайно, не потому что ему не хватало времени, места или материала. Чем же мог быть обусловлен такой выбор?

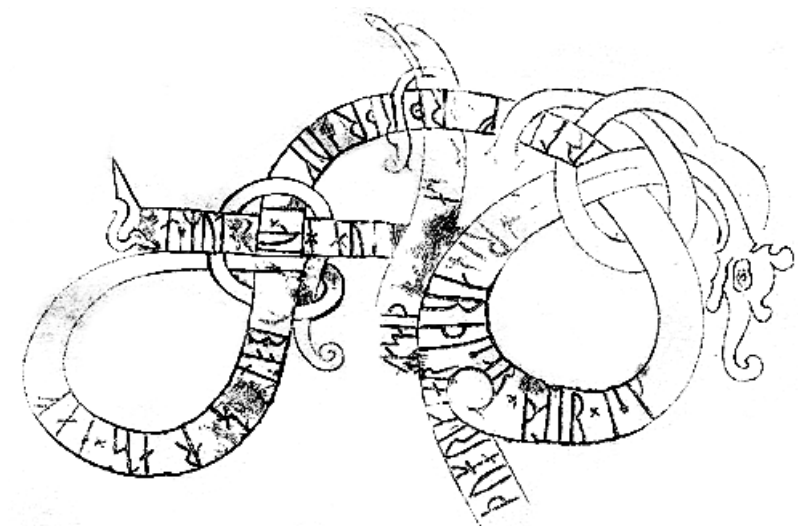


Рис. 2. Фрагмент орнамента на пирейском льве

Как кажется, к ответу на этот вопрос нам помогает приблизиться то орнаментальное оформление, которое мастер (а вернее, мастера) вырезает вместе с рунами. Текст на статуе обрамлен совершенно традиционным для рунических надписей эпохи викингов изображением — он помещен на туловище так называемого рунического Змея, который образует своего рода извивающуюся строку (рис. 2).

Рунический Змей — это, без преувеличения, один из самых известных и широко распространенных атрибутов надписей эпохи викингов. Иногда изображение Змея служит лишь орнаментальной рамкой для рунического текста, но гораздо чаще рунические знаки вырезаются непосредственно на нем. Особенности рисунка, направление изгибов тела этого орнаментального существа в значительной степени задают, таким образом, направление и последовательность чтения текста.

В то же время рунический Змей связан не только с плоскостью, но и с пространством: иногда он может переходить с одной поверхности камня на другую, как бы обвивая его, а иногда форма Змея воспроизводит очертания камня. При этом, как кажется, не всегда возможно установить, заданы ли изгибы Змея контуром камня, или, напротив, туловище Змея определяет форму обработки камня.

Что весьма существенно для нас, фигура Змея очень часто сочетается на поминальных камнях с другим, не менее известным изображением, знаменитым руническим Зверем. В сущности, переплетение двух этих изображений и формирует доминирующую часть орнамента на многих камнях и предметах. *Змей оплетает Зверя* — так в предельно упрощенной и огрубленной форме можно описать орнамент и на знаменитом камне из Йеллинге, и на многих других поминальных стелах, не говоря уж, например, о флюгере с острова Готланд (рис. 3).

Судя по всему, резчик (или резчики) рун стремился создать в Пирейской гавани именно такую, традиционную для них композицию. Иными словами, первый мастер "опознал" в пирейском льве рунического Зверя и "дополнил" его остальными атрибутами мемориального знака — руническим Змеем и поминальной надписью. Соотношение плоскостных и объемных элементов оказалось не вполне обычным, ведь лев служил и камнем и Зверем, т. е. тем, что традиционно высекалось на камне. Однако подобное смешение элементов, как кажется, особенно не противоречило самой традиции рунических монументов. Камню могла придаваться форма (хотя, разумеется, не столь сложная, как наша греческая скульптура), надпись и орнамент переходили, перешагивали, переползали с одной плоскости на другую.

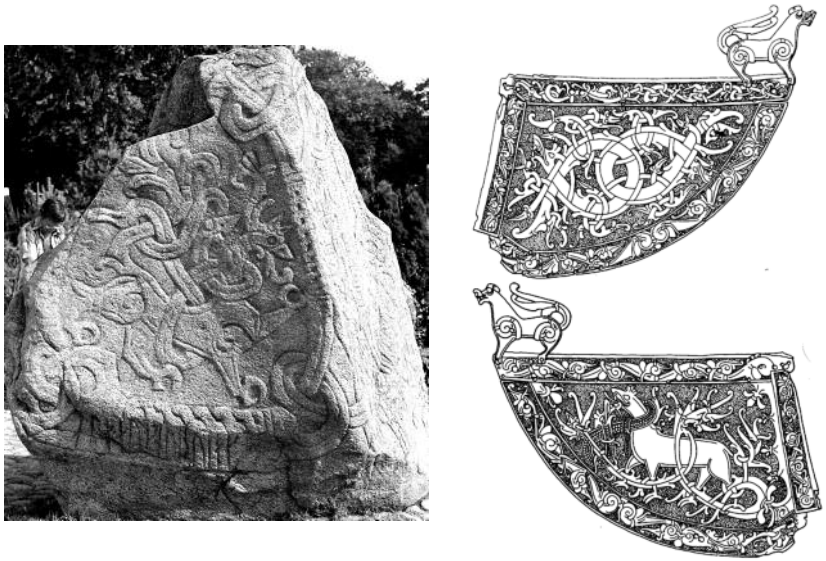


Рис. 3. Камень из Йеллинге (Дания) и готландский флюгер

Собственно говоря, форма камня, орнамент и рунические знаки призваны были создавать единое семантическое и эстетическое целое, своего рода семиотический комплекс — именно такой синкретизм элементов и делает лучшие образчики этих монументов подлинными произведениями искусства. Не вызывает сомнения, что нечто подобное попытались создать те, кто вырезал рунического Змея на пирейском льве, вовлекая, встраивая произведение чуждой культуры в собственную символическую парадигму.

Итак, мы полагаем, что скандинавский мастер XI столетия "узнал" в скульптуре льва рунического Зверя, и это "узнавание" оказалось совершенно понятным его соотечественникам, так как несколько позднее другие резчики продолжили его дело, нанеся на мрамор еще несколько поминальных надписей. Такое предположение вызывает к жизни следующий вопрос, возможно, куда более сложный, чем первый: кто, собственно, такой этот руниче-

ский Зверь, однажды вдруг воплотившийся в пирейском льве? Несколько упростив задачу, можно задать этот вопрос по-другому: считали ли скандинавы собственного рунического Зверя львом, коль скоро они сочли чужеземного льва руническим Зверем?

Изображения скандинавских орнаментов, по-видимому, никак не могут предоставить простого и ясного ответа на этот вопрос. Существа, смотрящие на нас с рунических камней, многолики и многообразны. Некоторые из них более или менее определенно отождествляются с реальными животными, например с конем. Однако есть довольно обширная группа изображений, где столь однозначное отождествление кажется невозможным. Едва ли такого Зверя можно напрямую назвать львом, волком, медведем, быком или оленем. В то же время в его изображениях явно угадываются черты, позволяющие исследователям попеременно отождествлять их то с одним, то с другим из этих животных. При этом в многочисленных работах, посвященных этой проблеме, подспудно присутствует мысль о том, что при всем разнообразии рисунков на различных камнях речь идет об одном и том же Звере, кем бы он ни был и как бы он ни назывался.

Иначе говоря, обнаруживая сходство каких-либо конкретных изображений Зверя с реальными животными, ученые пытаются определить, кем был рунический Зверь как таковой. При этом и относительно одного-единственного изображения исследователям, да и всем зрителям, бывает нелегко прийти к согласию. Так, уже упоминавшееся изображение на одной из частей знаменитого рунического камня в Йеллинге (см. рис. 3) трактуется то как фигура волка Фенрира, связанного змеем, то как фигура орнаментального льва, борющегося со змеем, то как схватка змея и грифона.

Исследователи придумали различные названия для руничесского Зверя, в работах нередко можно найти упоминания Шагающего Зверя, Большого Зверя, Хватающего Зверя. Однако все это придумано в Новое время, а то, кем был для самих средневековых мастеров рунический Зверь, мы не знаем. Иными словами, у нас есть денотат, но нет его означающего, хотя речь идет, по-видимому, о чрезвычайно важном культурном концепте.

Между тем в западноскандинавских текстах мы обнаруживаем некоторую конструкцию, включающую слово “зверь”, про которую с первого взгляда невозможно сказать, кого или что она обозначает. Иначе говоря, у нас есть некий сигнификат без очевидного денотата. В древнеисландских и древненорвежских текстах существует устойчивое, хотя и не очень распространенное сочетание óarga (úarga) dýr, которое может быть переведено как “нетрусливый, бесстрашный, неробкий, свирепый, лютый Зверь”. В дальнейшем, для простоты повествования, мы будем называть этого зверя лютым, хотя при таком переводе стирается очень важная для нас внутренняя форма слова, поскольку óarga (úarga) есть не что иное, как отрицательная форма прилагательного argr / ragr, о значении которого мы скажем чуть позже. Существенно сразу же подчеркнуть, что формула óarga (úarga) dýr обладает всеми признаками лексикализованного словосочетания. Прилагательное óargr / úargr употребляется регулярно только со словом “зверь” (dýr)[2], может фигурировать в качестве прозвища при имени человека и не обладает способностью свободно сочетаться с какими-либо другими словами.

Зверь, скрывающийся за этим устойчивым словосочетанием, как правило, отнюдь не очевиден. Казалось бы, здесь нам должны помочь данные переводных текстов, где у нас есть возможность сопоставить нашего лютого зверя с каким-то более определенным названием зверя из оригинала. Дело в том, однако, что в западноскандинавских переводах выражение óarga dýr выступает как обозначение экзотических, “литературных” хищников. Даже в тех случаях, когда мы располагаем таким фрагментом оригинала, где прототип лютого зверя назван терминологически, весьма затруднительно определить, как осмыслялся и с чем ассоциировался для книжника-переводчика, к примеру, лев, крокодил, пантера или барс из оригинального текста.

Тем не менее поначалу может показаться, что óarga dýr западноскандинавских переводных памятников — это лев. Однако здесь необходимо помнить о нескольких вещах. Первая из них — самая простая и конкретная. Для обозначения льва у скандинавов существовало вполне точное и определенное слово, заимствованный термин leó[n]. Другое обстоятельство связано с общей

спецификой древнеисландских переводов. То, что мы находим в исландских и норвежских рукописях XII–XIII вв. — это, по сути дела, не перевод в современном смысле слова, а, скорее, вольное переложение текста, будь то фрагменты Библии или рыцарский роман. Зачастую в этом переложении осуществлялся не столько перевод слов, сколько пересчет понятий. В частности, библейская терминология могла передаваться с помощью слов, обозначающих некие реалии из собственно скандинавской культуры. Здесь достаточно вспомнить в качестве иллюстрации *ярла* Пилата, расправляющегося с Христом, или древних иудеев, пользующихся *руническим письмом*.

Таким образом, если мы обнаруживаем в исландском или норвежском тексте упоминание о том, что Давид разорвал надвое пасть лютому зверю, мы можем с большей или меньшей уверенностью говорить, что óarga dýr соответствует здесь льву, хотя перевод этот и не вполне буквален[3]. В древнеисландском энциклопедическом сочинении сообщается о том, как Самсон "одними своими руками" умертвил лютого зверя и ослиной челюстью убил тысячу своих противников[4]. Мы знаем, что в библейском тексте Самсон убивает льва, и, соответственно, можем допустить, что и здесь под лютым зверем подразумевается именно лев. Аналогичным образом, читая в нескольких древнеисландских источниках о Данииле, сидящем в яме с лютыми зверями, мы с относительной уверенностью предполагаем, что речь все же идет о рве львином[5].

Вопрос о том, почему книжник в приведенных эпизодах не использует слово "лев", пока остается вопросом, правда, возможно из наших дальнейших построений вырастет некоторое подобие ответа на него. Следует сказать, однако, что и внутри этой книжной традиции есть куда более сложные случаи, где óarga dýr обозначает, скорее всего, не льва. Например, герой поздней "Саги о Мирманне" (XIV в.) видит лютого зверя во сне[6]. Описание этого существа достаточно точно соответствует тому, как должна вести себя пантера, разумеется, не реальная пантера из "Физиолога" и прочих бестиариев[7]. Óarga dýr, оказавшийся, кстати, самкой, источает сладостный аромат и — вопреки ожиданию героя — не причиняет ему никакого вреда, но, напротив, ведет себя весьма дружелюбно.

Таким образом, в текстах, имеющих инокультурный образец, лютый зверь — это экзотический для скандинавов хищник, зачастую выполняющий некие сложные символические или аллегорические функции. Лев может быть назван óarga dýr лишь постольку, поскольку для континентальной общехристианской традиции именно этот образ больше всего "нагружен" символическими и аллегорическими функциями, хотя, разумеется, такие функции могли возлагаться и на других животных, и в этом случае и для них годилось обозначение "лютый зверь".

Не случайно в текстах, связанных с собственной историей скандинавов, сочетание óarga dýr часто фигурирует в вещих снах и пророчествах. Самый знаменитый пример такого рода — это рассказ в "Гнилой коже" о пророчестве, которое конунг Сигурд Крестоносец услышал в Константинополе. Это предсказание гласило: слава и почет Сигурда конунга будут расти подобно лютому зверю, который широк (силен) в плечах, но уменьшается к задней своей части[8]. В этом тексте зрительный образ, стоящий за словосочетанием óarga dýr, может быть более или менее определенно соотнесен со львом (или, разве что, с пуделем), если вообще твердо стоять на том, что под óarga dýr здесь подразумевается реально существовавший, так сказать, зоологический вид.

Другой пример можно найти в "Саге о Хрольве Гаутрекссоне", где óarga dýr появляется в беспокойных снах шведской королевы Ингигерд. Ей снится сон, в котором стаей волков предводительствует медведь и лютый зверь. Истолковывая сновидение, Ингигерд решает, что лютый зверь — это дух-хранитель (fylgja) конунга Хрольва, а медведь — его побратима Ингъяльда. По дружелюбному виду и поведению этих животных она пытается определить, какие намерения — воинственные или мирные — заставили Хрольва прийти в Швецию. В другом сне королевы Ингигерд опять появляется сбегающая с кораблей стая волков, которой предводительствует лютый зверь, два медведя и огромный вепрь. Из этого сна королева Ингигерд заключает, что конунг Хрольв и его люди собираются напасть на ее государство[9].

Итак, лютый зверь (óarga dýr) — это животное-символ, животное из снов и пророчеств, и потому это выражение так легко задействуется в переводных текстах для обозначения инокуль-

турных символических существ. Символика лютого зверя связана со *свирепостью*, *яростью* и в то же время с *властью* и *могуществом*, т. е. приблизительно с теми же качествами, которыми в иносказательном языке библейской традиции наделяется лев. При этом, однако, в континентальных текстах далеко не один лев является воплощением этих качеств в мире символических животных. Стало быть, далеко не только лев может обозначаться выражением óarga dýr.

С нашей точки зрения, это скандинавское выражение отнюдь не является продуктом и принадлежностью языка книжной культуры. Более того, можно попытаться, на наш взгляд, обозначить круг его значений за пределами энциклопедической традиции. Весьма специфическая описательная конструкция с отрицательной формой прилагательного (ó-argr) наводит на мысль о том, что перед нами либо калька с соответствующего выражения из какого-либо языка средневековой европейской культуры, либо автохтонное эвфемистическое именование, пришедшее в письменную культуру из устной традиции. Прототипа, словосочетания-источника для образования такой кальки найти не удалось. Таким образом, перспективным представляется предположение, что изначально óarga dýr было образовано как эвфемизм и целиком принадлежало собственно скандинавской устной традиции.

Коль скоро мы считаем, что словосочетание óarga dýr возникает не под воздействием книжной культуры, а существовало в языке и прежде, то история его бытования поневоле должна быть разделена на несколько этапов. Соответственно, значение этого выражения на разных этапах неизбежно окажется различным. Действительно, в языке, еще не затронутом влиянием письменных инокультурных источников, выражение “лютый зверь” едва ли могло служить эвфемизмом для льва или какого-либо другого экзотического хищника вроде пантеры, поскольку в Скандинавии эти звери не водились. В то же время это словосочетание, по-видимому, обладало неким семантическим потенциалом, позволившим впоследствии использовать его для обозначения именно различных символических и экзотических для Северной Европы зверей. При таком подходе ясно, что мы не можем всякий раз приписывать этому выражению денотаты из книжных текстов.

Тем не менее выяснение того, чем являлось то или иное выражение за пределами письменного языка, разумеется, всегда остается нелегкой задачей. Ведь все, чем мы располагаем при описании интересующей нас дописьменной эпохи, — это письменные тексты. Выражение же óarga dýr с определенного времени находит для себя в литературном языке весьма устойчивую и адекватную функциональную нишу, и извлечь его из этой ниши, чтобы посмотреть, какими функциями оно могло обладать прежде, весьма непросто.

В этом отношении весьма любопытно функционирование различных компонентов устойчивого словосочетания óarga dýr в тех текстах, которые в наименьшей степени связаны с континентальной традицией. Разумеется, удельный вес этих компонентов словосочетания неодинаков: как уже говорилось выше, прилагательное óargr употребляется почти исключительно внутри интересующего нас выражения, тогда как слово dýr ‘зверь’ естественным образом обладает куда большей свободой сочетаемости. Тем не менее слово dýr входит, помимо интересующего нас óarga dýr, и в другие словосочетания, обладающие определенной семантической цельностью и еще некоторыми специфическими особенностями, о которых речь пойдет дальше.

Начнем с прилагательного óargr. Как уже отмечалось, оно является отрицательной формой от слова argr / ragr. Само по себе argr занимает совершенно особое место в правовых текстах и в древнескандинавской культуре в целом: оно значило ‘трусливый, робкий, немужественный’, но также ‘женоподобный, распутный, лишенный мужского начала (о мужчине)’[10]. В правовых текстах argr / ragr отнесено к кругу обсценной лексики, связанной, по-видимому, с обвинением мужчины в пассивном гомосексуализме. Еще в дописьменную эпоху появляется эвфемистическая замена прилагательного argr, образованного путем метатезы, ragr, но и эта табуистическая форма рассматривалась как тяжкое оскорбление, каравшееся по закону:

“Есть три слова, <…> которые, все, влекут за собой объявление вне закона: если человек называет другого человека ragr или stroðinn, или sorðinn, с него должно быть взыскано как за <произнесение> других не-

пристойностей, словесных оскорблений, клеветы и напраслины. Человек также имеет право убить за эти три слова”[11].

Любопытно, что значение ‘трусливый’ и ‘распутный, извращенный’, присущие слову argr / ragr в языке, могут то разводиться, то объединяться. По-видимому, argr / ragr считалось качеством, свойственным нечистой силе, воплощению зла, а в христианские времена — дьяволу. Так, например, в сагах о древних временах злой дух, злая сила названа örg vættr, а в древненорвежской “Книге проповедей” argr употребляется в качестве одного из эпитетов дьявола (hinn argi djöfull)[12]. Весьма существенно, что для обозначения такого рода воплощения зла могло употребляться и выражение hitt argasta dýr. Подчеркнем, что в этом сочетании присутствует слово “зверь” (dýr), а прилагательное argr фигурирует в превосходной степени. Тем самым к злым духам приложим не только эпитет argr / ragr, но и само слово “дух” или “дьявол” может адекватным образом замещаться словом “зверь”.

Последняя из интересующих нас конструкций употреблена в своего рода заклятии, произнесенном перед употреблением нечистого, неподобающего питья. В одной из саг рассказывается, как несколько исландцев, мучимые жаждой на корабле, вспоминают, что прежде людям приходилось пить в таких случаях мочу, смешанную с морской водой. Один из них, Торгильс, берет сосуд с напитком и произносит заклятие (соответствующее по форме пиршественному тосту). В нем Торгильс обращается к hitt argasta dýr[13], который препятствует их путешествию, заявляя, что тому не удастся заставить ни его самого, ни его спутников пить собственную мочу. При произнесении этих слов птица, похожая с виду на гагарку, покидает с отвратительным криком корабль и летит на север. Терпящие бедствие воспринимают это как Божественное предзнаменование, выплескивают напиток за борт и гребут еще некоторое время, после чего находят пресную воду[14].

Разумеется, про эту сагу нельзя сказать, что она полностью лишена христианских мотивов. Можно, кстати, вспомнить и о том, что именование дьявола зверем представляет собой одну из общехристианских универсалий. Однако не менее очевидна и, так сказать, фольклорная составляющая саги. Дьявол из проповеди и злая сила из заклятий здесь, в сущности, слиты и неразличимы.

Очень интересно и весьма показательно в связи с проблемой лютого зверя употребление прилагательного argr / ragr с названиями конкретных животных. В качестве эпитета argr часто появляется, когда речь заходит о козе (geit), олицетворявшей в древнескандинавской традиции как похоть, так и трусость. В столь же двойственном значении argr может употребляться, когда характеристики этого животного переносятся на человека. В сагах мы встречаем устойчивый оборот argr / ragr sem geit, который равно мог обозначать “похотливый как коза”, и “трусливый как коза”.

Качества, обозначаемые эпитетом argr / ragr, считались, по-видимому, неотъемлемыми признаками этого животного. Эпитет “смелая, бесстрашная” мог прилагаться к козе лишь иронически, в насмешку. Так, в “Саге о Бьерне, богатыре с Хит-реки” Бьёрн сочиняет хулительные стихи, где, в частности, называет Торда “отважным как коза” (jafnsnjallr sem geit)[15]. Уподобление козе — оскорбительное само по себе — в данном случае лишь усиливается употреблением оксюморонного эпитета[16]. При этом, как явствует из текста, сравнение с козой не ограничивается обвинением в трусости: все насмешки Бьёрна носят отчетливо выраженный обсценный характер, в сущности, их конечной целью является обвинение Торда в пассивном гомосексуализме[17]. Весьма выразительны в этом отношении, например, насмешки Синфьотли над Гранмаром в “Саге о Вельсунгах”. Три его издевательские реплики, очевидным образом, связаны с пассивным гомосексуализмом — он говорит, что его противник “был вельвою и хотел замуж”[18], “был валькирией в Асгарде, которой все домогались, а я родил с тобою девять волков на Ланганесе, всем им я был отцом”[19], “был кобылой у жеребца Грани”[20] (ср. самое имя оскорбляемого — Гранмар, обладающее “конской семантикой”). Одно только именование мужчины словом, обозначающим существ женского рода, само по себя являлось оскорблением, караемым по закону[21]. На этом фоне особенно ясно, что следующее обвинение — “был ты затем козопасом у Голни йотуна” (vartu geitsveinn Gölnis jötuns) — также имеет прямое отношение к мотиву пассивного гомосексуализма[22]. Число

примеров, вроде того, как бог Локи в "Младшей Эдде" развлекает богиню Скади, обвязав веревкой козу за бороду, другим концом — себе за мошонку, можно было бы с легкостью умножить. Судя по всему, коза олицетворяет "немужское поведение" в самом широком смысле, что хорошо согласуется со всеми случаями употребления при названии этого животного эпитета argr, который также характеризует различные аспекты, различные составляющие немужественного в мужчине.

Парадоксальным образом слово argr использовалось и в качестве прозвища для персонажа, совершившего многочисленные подвиги. Его называют Рэв inn ragi. Сюжет саги о нем во многом построен на двух толкованиях этого прозвища. Одно связано скорее с трусостью главного героя и отсылает к эпизоду, когда он испугался белого медведя; другое же связано со слухами о том, что Рэв "каждую девятую ночь превращался в женщину и нуждался в мужчине"[23]. Это прозвище, вне всякого сомнения, носило уничижительный характер, как повествует сага, ему пришлось убить пятерых поселенцев, чтобы избавиться от этого унизительного эпитета. Иными словами, Рэв полностью реализовал предоставленное ему законом право на убийство в ответ на данное оскорбление.

Существенно, что прозвище inn ragi дается человеку со "звериным" именем Refr ('Лис'). Обращаясь к зоологической семантике имени героя этой поздней саги, нельзя не отметить, что качества, характеризуемые эпитетом argr, никоим образом не были связаны с лисом или лисицей. В качестве характерных черт им приписывались скорее хитрость, изворотливость и коварство (ср. выражение: slœgr sem refr "хитрый как лис"), что и отразилось в другом именовании героя — "Хитрый Рэв ('Лис')" (Króka-Refr).

В определенном смысле значительная часть саги посвящена тому, как герой пытается избавиться от прозвища, семантически с его личным именем никак не связанного (inn ragi), и закрепить за собой то, которое его имени соответствует (krókr). Примеры, когда прозвище семантически продлевает, дополняет, как бы "уточняет" личное имя и во многом этим личным именем обусловлено, как мы увидим ниже, не столь уж редки у скандинавов.

Итак, даже поверхностный обзор круга значений прилагательного argr позволяет утверждать, что его дериват, ó-argr 'не-argr', имеет самое непосредственное отношение к кругу табуизируемых слов и "запретных" понятий, прозрачных иносказаний и эвфемистических замен, связанных как с миром людей, так и с миром животных.

Любопытно, что в текстах коза едва ли не чаще упоминается как олицетворение трусости и распущенности, нежели как реальное животное. При этом козе, априори являющейся argr, естественным образом противопоставлен не кто иной, как волк. Мы располагаем, в частности, достаточно древними примерами такого противопоставления. Так, в героических песнях "Старшей Эдды" говорится, что враги также бежали от Хельги, убийцы Хундинга, как козы бегут от волка:

"Так убегали / в страхе безмерном / перед Хельги враги / и родичи их, / как козы бегут / по горным склонам, / страхом гонимы, / спасаясь от волка"[24].

Сравнение подобного рода, когда герой уподобляется волку, а противники убегающим от него козам, "застывает" в качестве своеобразной повествовательной формулы, которая в том или ином виде попадает в поздние саги о древних временах и в такие тексты, как "Сага о Тристане и Изольде" или "Сага о Карле Великом". Коза в известном смысле стабильно, постоянно противопоставлена волку, а люди, уподобляемые козам, противопоставлены тем, кто уподобляется волкам. Естественно предположить, что коль скоро с козой связан эпитет argr, то противоположный эпитет, эпитет-антоним, должен был столь же устойчиво ассоциироваться именно с волком.

Как мы помним, в дошедших до нас текстах этот эпитет-антоним чаще всего употреблялся в составе связанного словосочетания óarga dýr. Однако изредка, — что для нас особенно важно, — интересующее нас слово óargr фигурирует в ином качестве. За пределами выражения "лютый зверь" оно известно нам в качестве прозвища. Нам удалось обнаружить всего лишь двух носителей этого раритетного прозвища. Один из них — некий Торбьёрн óargi,

упоминаемый в “Книге о заселении земли”[25]. О его судьбе, кажется, решительно ничего не известно, кроме того, что он был отцом двух поселенцев в Исландии, Торбранда и Асбранда.

Гораздо более известен другой обладатель прозвища óargi. Для нас самое существенное сегодня, что его носил человек по имени Ульв (Úlfr = ‘Волк’). Это Ульв óargi, прапрадед знаменитого исландского скальда Эгиля Скаллагримссона. То обстоятельство, что в его роду волчья семантика имени не была нивелирована, стерта, демонстрируется, например, в рассказе о его внуке, который был назван в его честь *Ульвом*, а впоследствии получил еще и прозвище “Вечерний”. В совокупности его имя и прозвище образовывали сочетание ‘Вечерний Волк’ (Kveld-úlfr), которое находит свое объяснение в саге. Рассказывается, что поведение Квельдульва радикально различалось в зависимости от времени суток:

“...он мог дать добрый совет в любом деле, потому что отличался большим умом, но каждый раз, когда вечерело, он начинал избегать людей... к вечеру он делался сонливым. Поговаривали, что он оборотень...”[26].

Если имя и прозвище внука явным образом осмыслялось как цельное сочетание со значением ‘Вечерний Волк’, то имя и прозвище деда — Úllfr óargi — с большой вероятностью могло трактоваться как “лютый Волк”. Прозвище-эпитет “вечерний” в значительной степени обусловлено, детерминировано именем. Вместе они обозначают оборотня, вервольфа, того, кто вечером оборачивается волком. Естественно предположить, что и прозвище-эпитет óargi также детерминировано собственным именем Волк (Úlfr), т. е. óargr подчеркивает то бесстрашие или ту свирепость, которые свойственны именно волку. Прозвища деда и внука, таким образом, обретают законченный смысл только в сочетании с их именами.

Эпитет “лютый” (óargi) оказывается естественным продолжением имени Волк (Ульв). В определенном смысле обладатель этого имени не может не быть бесстрашным. Именование волка “трусливым” отчасти являет собой такой же немыслимый оксюморон, как именование козы “смелой, отважной”

(см. выше). Вопиющая противоречивость сочетания “трусливый волк” обыгрывается в том эпизоде “Саги об Олаве Святом” из “Круга Земного”, где речь идет о ссоре конунга Кнута Великого и ярла Ульва, отца будущего правителя Дании Свейна Эстридссона.

Ярл Ульв изображается в саге мудрым правителем и отважным воином, в частности, именно он спасает конунга Кнута от окончательного разгрома у реки Хельги. Вскоре после этой битвы Кнут Великий, разгневавшись на Ульва, своего зятя, приказывает убить его, и это убийство описывается как кровавое злодеяние, попирающее все законы и обычаи. При этом в ссоре за игрой в шахматы, послужившей причиной всему произошедшему, конунг Кнут называет ярла “Ульвом трусливым” (Úlfr hinn ragi), что, разумеется, было воспринято ярлом как грубейшее оскорбление:

«Когда конунг Кнут и Ульв ярл играли в шахматы, конунг сделал неверный ход, и ярл взял его коня. Конунг взял свой ход обратно и сказал, что сделает другой ход. Ярл рассердился, сбросил шахматную доску и пошел прочь. Конунг сказал: “Ты бежишь, Ульв Трусливый?” Ярл остановился в дверях, обернулся и сказал: “Это ты бежал бы у Хельги Реки, если бы мог! Ты не называл меня Ульвом Трусливым, когда я со своими кораблями пришел к тебе на помощь. Шведы избивали вас там, как собак”»[27].

В саге наделение ярла Ульва эпитетом hinn ragi — это в определенном смысле первый абсолютно недопустимый поступок Кнута в чреде дальнейших беззаконий. Ярла убивают в церкви на Михайлов день, прямо в алтаре, а конунг подкупает монахов, чтобы они не закрывали церковь и продолжали отправлять службы. Очевидно, что человек со “звериным” именем Ульв мог наделяться самыми различными прозвищами, и лишь прозвище hinn ragi было совершенно неприложимо к его имени. В сущности, характер ярла и семантика его имени оказываются в равной мере несовместимы с таким прозвищем.

Сказанное полностью подтверждает другой эпизод из “Круга Земного”, где эпитет ragr ситуативно вновь связывается со “звериным” именем Ульв (Úlfr = ‘Волк’). В “Саге об Олаве

Трюггвасоне” описывается подготовка конунга Олава к решающей морской битве, в которой ему суждено было погибнуть:

«Конунг громко крикнул, приказывая продвинуть вперед его большой корабль, чтобы он не оказался сзади всех других кораблей. Тогда Ульв Рыжий (Úlfr inn rauði, знаменосец конунга Олава. — *Ф. У.*) отвечает: “Если Змей будет настолько дальше выдвинут вперед, насколько он длиннее других кораблей, то здорово будет доставаться тем, кто стоит на его носу!” Конунг говорит: “Не знал я, что тот, кто стоит на носу моего корабля, не только рыж, но и труслив (rauðan ok ragan)”. Ульв говорит: “Попробуй-ка защити так спиной корму, как я буду защищать нос!” Конунг схватил лук, положил на него стрелу и стал целить в Ульва. Ульв сказал: “В другую сторону стреляй, конунг, туда, куда нужнее. Ведь для тебя делаю я то, что делаю”»[28].

В отличие от рассказа о Кнуте Великом и ярле Ульве здесь связь между “звериным” именем знаменосца и оскорбительным эпитетом не столь эксплицитна, но приведенный эпизод можно рассматривать как попытку Олава обыграть, видоизменить, а точнее, расширить прозвище своего сторонника. Остро́та Олава построена, так сказать, на устранении границ между окказиональным и устойчивым в характеристике Ульва. При этом, хотя высказывание Олава достаточно лапидарно и даже заключено в аллитерирующую формулу (**rau**ðan ok **ra**gan “рыжий и робкий”), попытка наделить знаменосца еще одним прозвищем не увенчалась успехом. В обмене репликами, в борьбе за Великого Змея побеждает Ульв: эпитет ragr как бы “повисает в воздухе”, не превращается из незаслуженного оскорбления в элемент именования. Шутка конунга явно не удалась. Иными словами, семантика “звериных” имен не была изолирована от тех языковых и культурных коннотаций, которые связывались с обозначением соответствующего животного. Обладателю имени Ульв (Волк) не должны были приписываться качества, которые несовместимы с образом волка в культуре.

Невольно возникает вопрос, что за образ представлялся древним скандинавам за именованием Лютый Волк. До сих пор мы рассуждали так, как будто слово ógargr только подтверждает волчью сущность, ничего не добавляя к ней. По-видимому, дело обстояло все же несколько иначе. Можно допустить, что Лютый Волк мог восприниматься как нечто более обобщенное, некоторое воплощение лютости, которая связана и одновременно не связана с волком как просто представителем зоологического вида.

Рис. 4. Рунический камень из Тулльсторп (Швеция)

Основание для такого утверждения нам дает, например, изображение на одном из рунических камней рубежа X—XI вв., где вырезан рунический Зверь, который с виду не больше напоминает волка, чем все прочие звери на других камнях (рис. 4). Однако рядом с этим Зверем изображено нечто, в чем исследователи, в частности Д. Эльмерс, склонны усматривать корабль мертвых, Нагльфар. Если это предположение верно, то довольно естественно связать и изображение Зверя с образом волка Фенрира, а весь иконографический сюжет на камне с эсхатоло-

гическим мотивом, когда приплывет Нагльфар, а освободившийся волк будет наступать с разверстой пастью[29].

В данном случае у нас есть еще одна зацепка для такого прочтения, не на уровне иконографии, но на уровне текста. Этот камень поставлен по умершему, которого звали не как-нибудь иначе, а Ульв. Именно ради него, ради этого Ульва, рунический Зверь мог быть изображен, так сказать, в своей волчьей ипостаси. Как я попытаюсь показать в дальнейшем, эта волчья ипостась и является ключевой, хотя и не единственной для интересующего нас выражения óarga dýr.

До сих пор мы занимались преимущественно определением, входящим в интересующее нас словосочетание, т. е. эпитетом óargr и прилагательным argr, от которого оно образовано. Напомним еще раз, что это прилагательное довольно редкое, с явно ограниченной способностью к сочетаемости: в доступных нам текстах оно, как правило, определяет слово dýr. Безусловно, óarga dýr следует рассматривать как целостное сочетание, и то, что мы с ним проделываем, расчленяя его на составляющие, возможно только при условии, что, анализируя семантику частей, мы все время будем помнить о существовании целого. Особенно это важно при анализе слова dýr, поскольку здесь невозможно, да и не нужно останавливаться на всех аспектах его словарного значения или рассматривать все имеющиеся контексты, каковых, разумеется, великое множество. Нас будут интересовать лишь некоторые, особые случаи, связанные с миром эвфемизмов, табуистических переименований и скрытых имен.

В первую очередь нас интересует то, что напрямую связано с именами, так как именно с именами удалось получить некоторые интересные результаты, связанные с прилагательным óargr. Что касается эвфемистической замены, отсылающей к родовым именованиям, то для нас представляет большой интерес один эпизод из "Старшей Эдды", когда самый знаменитый из Вёльсунгов, Сигурд Драконобойца, стремясь избежать проклятия умирающего дракона, не называет своего имени, а сообщает, что он "родовитый (украшенный знатностью) зверь" (göfukt dýr):

"Юнец, юнец! / Кем ты рожден? / Чей сын ты, ответь? / О Фафнира ты / свой меч окровавил; / в сердце стоит он!" Сигурд скрыл свое имя, потому что в древние времена верили, что слова умирающего могущественны, если он проклинает своего недруга, называя его по имени. Он сказал: "Я зверь благородный, / был я всю жизнь / сыном без матери; / нет и отца, / как у людей, / всегда одинок я"[30].

Ответ Сигурда, несмотря на свою нарочитую загадочность, был, по-видимому, достаточно прозрачен для аудитории, хорошо знакомой с генеалогией героя. Дело в том, что одним из устойчивых прозваний Вёльсунгов, отсылающим именно к преданию о Сигмунде и Синфьотли, которые обладали способностью превращаться в волков, было Ильвинги (Ylfingar), т. е. Волчата или Волчичи[31].

Таким образом, указывая свое родовое имя описательно, Сигурд сообщает, что он из знатного рода зверей, иносказательно подчеркивает свою принадлежность к роду Волчичей[32]. Иначе говоря, словосочетание "родовитый зверь" может быть истолковано здесь как 'принадлежащий к волчьему роду'. Нет необходимости лишний раз напоминать о том, сколь значительное место волчья символика занимает в цикле о Нифлунгах в целом: "волчье" происхождение Вёльсунгов вновь и вновь актуализируется во многих поворотах и деталях сюжета.

Несколько упрощая дело, можно сказать, что в рамках цикла о Нифлунгах зверь это по преимуществу волк, слово "зверь" является почти синонимом волка. Хорошо известно, что разного рода "звериные" имена занимают особое место в германском и, в частности, в скандинавском именослове. Нас при этом интересуют те специфические имена-маски, которые принимаются, как и в случае с Сигурдом Драконобойцей, лишь на время и при особых обстоятельствах. Речь идет о названиях зверей, которые выбирали себе в качестве псевдонима люди, совершившие преступление, беглецы, изгнанники, те, кто по тем или иным причинам разрывает свои связи с социумом. Как явствует из саг, зачастую они берут себе имена Волк (Ульв), Медведь (Бьёрн), Ворон (Хравн) и т. п.[33] По-видимому, в данном случае мы имеем дело не с изощренным литературным приемом, а с отражением неко-

торой, достаточно архаической реальности: согласно правилу древненорвежского судебника, убийца, заявляя о содеянном, должен был объявить свое истинное имя, а не называться волком или медведем (callasc hvarke ulfr. ne biorn nema sva heiti hann)[34].

При этом для всех совершивших преступление (прежде всего, убийство) и объявленных вне закона людей в языке права присутствовало общее обозначение vargr 'изгой, изверг, враг, отторгнутый обществом'. Как известно, однако, за пределами скандинавских юридических текстов это слово значило также 'волк'. Здесь мы вступаем в ту область, где круг значений определяющих и определяемых слов пересекается, накладывается, как бы прорастает друг в друга. Значения 'изгой' и 'волк' отнюдь не всегда были противопоставлены друг другу, в определенном смысле они не были расчленены. Так, описательно объявленный вне закона одновременно именовался "бродящим по лесу" или "лесным человеком" (skóggangs-maðr, skógarmaðr), сама же процедура объявления вне закона называлась, соответственно, "изгнанием, уходом в лес" (skóggangr). При этом следует заметить, что в поэтическом языке кеннинги и хейти (синонимы), связанные с лесом (типа "лесной житель, обитатель леса"; ср., например, skógar skœðasögn), относятся именно к волку, а не кому-либо из других лесных хищников.

Вообще говоря, слово vargr в текстах, по-видимому, связано (хотя и совершенно различными способами) с обоими элементами выражения óarga / úarga dýr и со всем этим словосочетанием в целом. Специфическая связь понятий vargr, dýr и ulfr особенно явно проступает в комментарии Снорри Стурлусона к слову vargr, который он предлагает в тексте "Младшей Эдды". В "Языке поэзии" Снорри дает перечень хейти (поэтические синонимы) целого ряда животных, и открывается этот список описанием именно слова vargr:

"Vargr называется зверь. Его следует упоминать в кеннингах крови и трупов, называя их его пищей и его питьем. Не годится брать для этих кеннингов названия других зверей. Vargr зовется и волк…"[36].

Сам по себе этот фрагмент достаточно сложен для интерпретации. Разумеется, приведенное описание имеет в первую очередь

отношение к лексикографическим представлениям автора XIII в. Снорри выступает здесь как крупный знаток и чуткий ценитель архаики, но едва ли как непосредственный носитель древней дохристианской традиции и архаических языковых представлений. Для нас весьма существенно, однако, что, согласно Снорри, vargr — это зверь вообще, но при этом из всех конкретных зверей этим словом может быть обозначен только волк.

Чем же, однако, нам может помочь слово vargr в поиске "рефлексов" первоначального, дописьменного значения óarga dýr в письменных источниках? При интерпретации высказывания Снорри необходимо учитывать также очевидное сходство графического и фонетического облика слова vargr и слова úargr (óargr), сходство, иногда доходящее в рукописной традиции до полного тождества. В самом деле, одной из распространенных форм интересующего нас прилагательного является úargr, которая на письме довольно часто передавалось как vargr. Поскольку, как мы помним, прилагательное óargr / úargr употреблялось регулярно только со словом "зверь" (dýr), то графически это словосочетание нередко выглядело как it varga dyr (в рукописи "Гнилой Кожи"[37]); ср. также hin vaurgu dyr (в редакции А "Саги о Тидреке Бернском"[38]).

Могло ли такое начертание напрямую вводить в заблуждение и интерпретироваться как "волко-зверь", "зверо-волк" или "зверь-изверг"[39]? Едва ли, тем более что такое чтение игнорировало бы грамматический строй языка. Могла ли, однако, возможность такого прочтения обыгрываться авторами XIII—XIV вв.? По-видимому, могла. Более того, кажется вполне допустимым, что они представляли довольно широкий круг значений слов, вовлекающихся в эту игру. Выражение óarga / úarga dýr могло связываться со словом vargr "изгой, изверг, волк, зверь", в то же время оно могло непосредственно ассоциироваться со львом как символом хищности в энциклопедической традиции и с волком, с которым, как мы предполагаем, оно было связано исконно. Например, в поэтическом тексте конца XII — начала XIII в., "Пророчестве Мерлина", где вместе упоминаются волки и львы, лев мог обозначаться как leó-vargr, т. е. "лев-изверг, лев-зверь" или "лютый лев", хотя волк назван здесь поэтическим термином gylðir[40].

Итак, за выражением óarga dýr проступает животное-символ, животное-аллегория, которое при необходимости может быть отождествлено с конкретным животным. Мы предположили, что для автохтонной западноскандинавской традиции таким конкретным животным мог быть прежде всего волк, волк как воплощение хищности, свирепости, лютости, но и могущества, хищной силы. Не исключено, что первоначально интересующее нас выражение и было эвфемистическим обозначением волка — отголоски, следы такой функции этого словосочетания в письменной традиции мы попытались продемонстрировать выше. Однако символическую, отвлеченную составляющую это выражение приобретает, судя по всему, достаточно рано.

Самый описательный характер эвфемизма порождал богатые возможности языковой игры. Сильно огрубляя дело, можно сказать, что в дописьменную эпоху так могли именоваться и некое воплощение звериности, и волк, тогда как в письменную эпоху — воплощение звериности и лев, причем в обоих случаях частное как бы не отделялось от общего. Та легкость изменения значения этого выражения в книжной традиции демонстрирует изначально присущее ему богатство семантических возможностей и многоликую природу скрывающегося за ним означаемого. Разумеется, мы по-прежнему, как и в начале работы, не можем определить наверняка, как скандинавы называли своего рунического Зверя, но, как кажется, выражение óarga dýr "лютый зверь" больше всего соответствует природе его изображений. При необходимости выражение óarga dýr, а по-видимому, и изображение Зверя на руническом камне наделялось более или менее узким и конкретным значением. Однако никогда это значение не утрачивало связи с тем неопределенным, многообразным и тем не менее вполне понятным носителю культуры обобщенным смыслом[41].

1 См.: *Мельникова Е.А.* Скандинавские рунические надписи: Новые находки и интерпретации. Тексты, перевод, комментарий. М., 2001. (Древнейшие источники по истории Восточной Европы.) С. 271.

2 Ср.: *Beck H. Hit óarga dýr* und die mittelalterliche Tiersignificatio // Saga og sprak: Studies in Language and Literature / Ed. J.M. Weinstock. Austin, Texas, 1972. Едва ли не единственный пример, когда óargr / úargr употребляется не

со словом dýr, содержится в "Саге о Храфне сыне Свейна", где некий исландец по имени Гудмунд характеризуется как "хороший скальд и нелегкий человек, дерзкий (неробкий) (úargr) в отношениях <с людьми>" (Biskupa sögur. Bnd. 1–2. Kaupmannahöfn, 1858–1878. Bnd. 1. Bls. 667). Уникальность такого словоупотребления заставляет предположить, что перед нами ошибка. В самом деле, в других редакциях саги на месте прилагательного úargr присутствуют эпитеты vargr (**A** 1) и órigr "недобрый, злобный" (**B**). О слове vargr и его сближении с интересующим нас úargr в рукописной традиции см. далее.

3 См.: Veraldar saga / Udg. J. Benediktsson. København, 1944 [Samfund(et) til Udgivelse at gammel nordisk Litteratur. Bnd. 61]. Bls. 31; ср.: 1-я Царств 17, 34–36; ср. также: Konráðs saga // Fornsøgur suðrlanda / Udg. G. Cederschiöld. Lund. S. 64; Konráðs saga Keisarsonar / Ed. O.J. Zitzelsberger. N. Y.; Bern; Frankfurt a. M.; P., (American University Studies. Series 1: Germanic Languages and Literature. Vol. 63.) S. 61.

4 … med hondum sinum einum banadi eno oarga dyri. См.: Alfræði Íslenzk. Islandsk encyklopædisk litteratur / Udg. Kr. Kålund, N. Beckman. Bnd. I: Cod. Mbr. AM. 194, 8vo / Udg. Kr. Kålund. København, 1908 [Samfund(et) til Udgivelse at gammel nordisk Litteratur. Bnd. 37]; Bnd. II: Rímtöl / Udg. N. Beckman og Kr. Kålund. København, 1914–1916 [Samfund(et) til Udgivelse at gammel nordisk Litteratur. Bnd. 41]; Bnd. III: Landalýrsingar M. Fl. / Udg. Kr. Kålund. København, 1917–1918. [Samfund(et) til Udgivelse at gammel nordisk Litteratur. Bnd. 45.]. Bnd. I. Bls. 50; ср. Судей 14, 5–6; 16, 15–17.

5 См.: Veraldar saga. Bls. 39; Alfræði Íslenzk. Bnd. I. Bls. 52; Homiliu-bók. Isländska Homilier efter en handskrift från tolfte århundradet: Isländska skinnboken 15 qv. å Kungl. Bibliotheket i Stockholm / Utg. Th. Wisén. Lund, 1872. S. 63; ср. Даниил 6, 6–7, 16–24.

6 См.: Mírmáns saga // Riddara Sögur / Ed. E. Kölbing. Strassburg; L., 1872. S. 205; ср.: Mírmanns saga / Ed. D. Slay. Copenhagen, 1997. (Editiones Arnamagnæanæ. Series A, vol. 17.) P. 124.

7 См.: *Beck H.* Op. cit. S. 103–104.

8 …sva mondi fara virþing S. konvngs sem it varga dyr er vaxet. geyst ibogonom oc aptr miNa (Morkinskinna / Udg. ved Finnur Jónsson. København, 1932 [Samfund(et) til Udgivelse at gammel nordisk Litteratur. Bnd. 53] Bls. 351).

9 Hrólfs saga Gautrekssonar // Zwei Fornaldarsøgur nach Cod. Holm 7, 4to / Hrsg. F. Detter. Halle a. S., 1891. S. 13, 21; Fornaldar sögur Nordrlanda / Utg. C.C. Rafn. Bnd. III: 1. Kaupmannahöfn, 1830. S. 77, 95.

10 О прилагательном argr / ragr см. подробнее: *Weisweiler J.* Beiträge zur Bedeutungsentwicklung germanischer Wörter für sittliche Begriffe. Erster Teil // Indogermanischen Forschungen. 1923. Bd. 41. S. 16–29; *Sørensen P.M.* The Unmanly Man: Concept of Sexual Defamation in Early Northern Society. Odense, 1983. (The Viking Collection. Vol. 1.).

11 Þav ero orð þriú, <…> er scog Gang varða avll. Ef maðr kallar mann ragan eða stroðiN. eða sorðiN. Oc scal søkia sem avnnor full rettis orð, enda a maðr vígt

igegn þeim orðum þrimr (Grágás. Islændernes Lovbog í Fristatena Tid / Udg. Vilhjalmur Finsen. Bnd. 1–3. København, 1852–1879–1883 [Repr.: Odense, 1974]. Bnd. 2. Bls. 392; ср.: Grágás. Bnd. 1: 2. Bls. 183–184). Термином full-réttisorð обозначались устные оскорбления, за которые пострадавший мог получить денежную компенсацию в полном объеме. Sorðinn — причастие прошедшего времени от serða 'вступать в половые отношения (о мужчине)'. От serða при помощи метатезы был образован глагол streða с тем же значением (ср. образование ragr из argr). Соответственно, в данном случае stroðinn представляет собой причастие от streða с тем же значением, что и sorðinn — 'выполнявший (пассивную?) роль при половом акте'.

12 См.: Gammel Norsk Homiliebog [Codex Arn. Magn. 619. Q.V.] / Udg. G.R. Unger. Christiania, 1864. S. 198.

13 В другой редакции этой саги Торгильс обращается к hit arga ok hit illa kvikindi, т. е. к "мерзкому и злобному животному, существу" (Flóamannasaga // Fornsögur: Vatnsdælasaga, Hallfreðarsaga, Flóamannasaga / Hrsg. Guðbrandr Vigfússon, Th. Möbius. Leipzig, 1860. S. 180).

14 См.: Flóamannasaga. Kap. 24. S. 147.

15 См.: Bjarnar saga Hitdœlakappa / Hrsg. R. Boer. Halle, 1893. S. 46.

16 Ср.: *Гуревич Е.А., Матюшина И.Г.* Поэзия скальдов. М., 2000. С. 481–482; *Finlay A.* Monstrous Allegations: An Exchange of *ýki* in *Bjarnar saga Hítdœlakappa* // alvíssmál: Forschungen zur mittelalterlichen Kultur Skandinaviens. 2001. Nr. 10. P. 36–38.

17 Ср.: *Gade K.E.* Homosexuality and Rape of Males // Scandinavian Studies. 1986. Vol. 58. N. 2 (Spring). P. 134.

18 ...þú vart völvan í Varinsey ok kvaz vilja mann eiga.

19 ...vartu valkyrja í Ásgarþi, ok var viþ sjálft, at allir mundi berjaz fyrir þínar sakar, ok ek gat víþ þér níu varga á Láganesi, ok var ek faþir allra.

20 ...þú vart meþ hestinum Grana, ok reiþ ek þér á skeiþ á Brávelli.

21 См.: Norges gamle Love indtil 1387 / Udg. G. Storm, E. Hertzberg, R. Keyser, P.A. Munch. Bnd. 1–5. Christiania, 1846–1895. Bnd. 1. S. 70.

22 См.: Die Völsungasaga / Hrsg. von W. Ranisch. B., 1908. Kap. IX. S. 16.

23 ...var hann kona ina níundi hverju nótt ok þurfti þá karlmanns (Króka-Refs saga / Jóhannes Halldórsson gaf út. Reykjavík, 1959. (íslenzk Fornrit 14.) Kap. VII. Bls. 134–135.

24 Svá hafði Helgi / hrædda görva / fiándr sína alla / ok frændr þeira, / sem fyr úlfi / óðar rynni / geitr af fialli, / geiska fullar! (Helgakviða Hundingsbana II // Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern / Hrsg. G. Neckel. Heidelberg, 1936. Bd. 1: Text. S. 154. N 37).

25 См.: Landnámabók I–III: Hauksbók. Sturlubók. Melabók. København, 1900. Bls. 120, 227.

26 Kunni hann til alls góð ráð at leggja, því at hann var forvitri. En dag hvern, er at kveldi leið, þá gerðisk hann styggr, svá at fáir menn máttu orðum við hann koma. Var hann kveldsvæfr. Þat var mál manna, at hann væri mjök hamrammr... (Egils saga Skalla-Grímssonar / Buið hefir til prentunar Sveinn Bergsveinsson. Rejkjavík, 1950 [Íslendinga sögur. Bnd. 4]. Bls. 2; Исландские саги / Под общ. ред. О.А. Смирницкой. Т. 1–2. СПб., 1999. Т. 1. С. 23). Отметим также, что отца Квельдульва звали Bjálfi, что означает 'звериная шкура' (*Гуревич Е.А., Матюшина И.Г.* Поэзия скальдов. С. 261).

27 En er þeir léku at skáktafli, Knútr konungr ok Úlfr jarl, þá lék konungr fingrbrjót mikinn; þá skæði jarl af honum riddara; konungr bar aptr tafl hans ok segir, at hann skyldi annat leika; jarl reiddisk ok skaut niðr taflborðinu, stóð upp ok gekk í brot. Konungr mælti: "rennr þú nú, Úlfr inn ragi". Jarl snøri aptr við dyrrin ok mælti: "lengra myndir þú renna í Ánni helgu, ef þú kvæmir því við; kallaðir þú eigi þá Úlf inn raga, er ek lagða til at hjálpa þér, er Svíar börðu yðr sem hunda" (Heimskringla / Udg. ved Finnur Jónsson. Bnd. 1–4. København, 1893–1900/1901 [Samfund(et) til Udgivelse at gammel nordisk Litteratur. Bnd. 23]. Bnd. 2. Bls. 371–372; *Снорри Стурлусон*. Круг Земной / Изд. подгот.: А.Я. Гуревич, Ю.К. Кузьменко, О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. М., 1980. С. 315; ср.: Flateyarbók / Udg. Guðbrandr Vigffusson, C.R. Rafn. Bnd. 1–3. Christiania, 1860–1868. Bnd. 2. Bls. 283; Fornmanna sögur. Bnd. 1–12. Kaupmannahöfn, 1825–1837. Bnd. 4. Bls. 366–367).

28 См.: Heimskringla. Bnd. 1. Bls. 440; Flateyarbók. Bnd. 1. Bls. 480; *Снорри Стурлусон*. Круг Земной. С. 161; ср.: Saga Óláfs Tryggvasonar af Oddr Snorrason munk / Udg. Finnur Jónsson. København, 1932. Bls. 208–209.

29 См.: *Ellmers D.* Schifdarstellungen auf skandinavischen Grabsteinen // Zum Problem der Deutung frühmittelalterlicher Bildinhalte. Akten des 1. Internationalen Kolloquiums in Marburg a.d. Lahn, 15. bis 19. Februar, 1983 / Hrsg. von H. Roth. Sigmaringen, 1986. S. 364.

30 'Sveinn! ok sveinn / hveriom ertu sveini um borinn? / Hverra ertu manna mögr? / er þú á Fáfni rautt / þinn inn frána mæki: / stöndomk til hiarta hiörr!' Sigurðr duldi nafns sins, fyrir því at þat var trúa þeira í forneskio, at orð feigs mannz mætti mikit, ef hann bölvaði óvin sinom með nafni. Hann kvað: 'Göfukt dýr ek heiti, / en ek gengit hefk / inn móðurlausi mögr; / föður ek ákka, / sem fira synir, / geng ek æ einn saman!' (Fáfnismál // Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. S. 176. N 1–2; Старшая Эдда // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах / Пер. А. Корсуна. М., 1975. С. 279; ср.: Völsunga saga // Völsunga saga ok Ragnars saga lóðbrókar / Udg. M. Olsen. København, 1906–1908 [Samfund(et) til Udgivelse at gammel nordisk Litteratur. Bnd. 36]. Bls. 42).

31 Ср. "Конунг Сигмунд и его род назывались Вельсунги и Ильвинги" (Sigmundr konungr ok hans ættmenn héto Völsungar ok Ylfingar) (Helgakviða Hundingsbana II // Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. S. 146; Старшая Эдда. С. 260).

32 Ср.: *Breen G.* "The Wolf is at the door": Outlaws, Assassins, and Avengers Who Cry "Wolf!" // Arkiv för nordisk filologi. N 114. P. 34–35.

33 См. об этом подробнее: *Breen G.* Op. cit.

34 Norges gamle Love indtil 1387. Bnd. 1. S. 61. § 156.

35 См.: *Jacoby M.* ***Wargus, vargr*** 'Verbrecher, Wolf': eine sprach- und rechtgeschichtliche Untersuchung. Uppsala, 1974. (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Germanistica Upsaliensia 12.) S. 111–121.

36 Vargr heitir dýr; þat er rétt at kenna við blóð eða hræ svá, at kalla verð hans eða drykk; eigi er rétt at kenna svá við fleiri dýr. Vargr heitir ok úlfr... (*Snorri Sturluson*. Edda / Udg. Finnur Jónsson. København, 1900. Bls. 129).

37 См.: Morkinskinna. Bls. 351.

38 См.: Þiðriks saga af Bern / Udg. H. Bertelsen. Hefte 1–2. København, 1905–1911 [Samfund(et) til Udgivelse at gammel nordisk Litteratur. Bnd. 34]. H. 1. Bls. 353.

39 В свое время сходство vargr и úargr послужило стимулом для их этимологического сближения. В частности, весьма нетривиальная этимология слова úargr была предложена в едва ли не самом авторитетном словаре древнеисландского языка Ричарда Клизби (*Cleasby R.* The Icelandic-English Dictionary / Enlarged and compl. by G. Vigfusson. Oxford, 1874. P. 658). Трактовка Р. Клизби сводится к следующему: слово óargr, возможно, является не отрицательной формой прилагательного argr / ragr, но происходит непосредственно от слова vargr и первоначально выглядело как *of-vargr, на что и указывает написание в рукописях, о которых я говорил выше. Таким образом, *of-vargr означает своего рода 'сверх волк' или 'сверх изверг', а выражение óarga dýr исходно означало нечто вроде 'зверя со сверхволчьей природой'. Нетрудно заметить, что такое понимание очень хорошо, даже слишком хорошо вписывается в нашу картину бытования этого выражения. Тем не менее этимология Клизби не вызывает немедленного желания к ней присоединиться.

40 См.: *Gunnlaugr Leifsson*. Merlínússpá // Den norsk-isländska skaldediktningen / Reviderad av E.A. Kock. Bnd. 1–2. Lund, 1946–1949. Bnd. 2. S. 21–22. N 52.

41 Исследователям средневековой Руси хорошо знакома проблема древнерусского выражения "лютый зверь", известного хотя бы из знаменитого "Поучения" князя Владимира Мономаха в составе Лаврентьевской летописи и "Слова о полку Игореве". Вообще говоря, судьбы восточнославянского и западноскандинавского словосочетаний столь поразительно похожи, что мысль о взаимодействии двух культурных традиций в этой точке напрашивается сама собой. Помимо нашей работы, специально посвященной этому вопросу (*Успенский Ф.Б. Лютый зверь* на Руси и в Скандинавии // Славяноведение. 2004. Т. 2. С. 88–105), укажем еще ряд исследований, где обсуждается проблема значения древнерусского выражения: *Буслаев Ф.* Значение собственных имен: Лютичи, Вильцы и Волчки в истории языка // Временник Имп. Московского общества Истории и Древностей Российских. 1851. Кн. X; *Клейненберг И.Э.* Лютый зверь в печатях Великого Новгорода XV в. // Вспомогательные исторические дисциплины. 1969. Т. 2; *Сумникова Т.А.* О словосочетании "лютый зверь" в некоторых памятниках восточнославянской письменности // Балто-славянские исследования 1984. М., 1986 (с указанием литературы); *Топоров В.Н.* Вокруг "лютого зверя" (голос в дискуссии) // Балто-славянские исследования. 1986. М., 1988; *Савельева Н.В.* Лютый зверь // Энциклопедия "Слова о полку Игореве": В 5 т. СПб., 1995. Т. 3. С. 189–190 (с указанием литературы); *Королев Г.И.* Несколько дополнений к "лютому зверю" // Гербоведъ. 1998. № 30; ср. также: *Топорков А.Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: История, символика, поэтика. М., 2005. С. 46–110.

ПЕРЕВОДЫ

СОН ОДДИ ЗВЕЗДОЧЕТА

1

ОДНОГО ЧЕЛОВЕКА ЗВАЛИ ТОРД. Он жил на хуторе Мули на севере в Долине Дымов[1]. Среди его домочадцев был тогда человек по имени Одди сын Хельги. Его прозвали Одди Звездочет[2]. Он был такой знаток календаря, что в то время не было ему в этом равных во всей Исландии, и еще был он сведущ во многом другом. Скальдом он не был и не хранил в памяти стихов. Рассказывают еще, что люди очень прислушивались к его советам. Он никогда не лгал и, если знал, всегда говорил правду, и потому считался человеком прямым и заслуживающим доверия. Он был беден и не слишком усердный работник.

Надо рассказать о том, какой с этим Одди произошел удивительный случай. Торд, его хозяин, послал его на Плоский Остров[3] ловить рыбу, и об этой их поездке известно только, что она была удачной. На острове его хорошо принимали, но не говорится, кто там жил. А теперь надо сказать, что вечером, когда люди стали укладываться спать, Одди также устроили на ночлег и хорошо о нем позаботились. И оттого, что Одди устал с дороги и у него была удобная постель, он быстро засыпает, и ему сразу же начинает сниться сон. Представляется ему, что он дома в Мули и что туда явился гость, и будто уже наступил вечер, и люди собираются ложиться спать. Гостя попросили развлечь остальных, и он принялся рассказывать сагу, и начиналась она так.

2

Одного конунга звали Хродбьярт, он правил на востоке в Гаутланде[4]. Он был женат, и жену его звали Хильдигунн. Их единственный сын звался Гейрвид. С ранних лет он был хорош собой, умен и во всем превосходил своих сверстников. Он был еще ребенком, когда начиналась эта сага.

Теперь надо рассказать о том, что Хродбьярт конунг поставил управляющим над третьей частью своей державы ярла по

имени Хьёрвард. Был он тоже человек женатый, и жену его звали Хьёргунн. Их единственная дочь звалась Хлегунн. О ней говорится, что в детстве с ней было нелегко ладить, и чем старше она становилась, тем делалась более своенравной. Рассказывается также, что ей были не по нутру все женские занятия. Вошло у нее в обычай повсюду расхаживать в доспехах и при оружии[5], и она либо ранила, либо лишала жизни всякого, кто посмел стать ей поперек дороги или чем-то ей не понравился.

Хьёрварду ярлу, ее отцу, был сильно не по душе ее трудный нрав, и он считал неподобающими творимые ею беззакония. И вот он объявляет ей без обиняков, что впредь не намерен больше мириться с таким ее поведением, и либо она исправится, —

— Либо убирайся отсюда, да поскорее!

Как только Хлегунн ярлова дочь услыхала о желании своего отца, чтобы она покинула его двор, она отвечает, что не собирается там дольше задерживаться, и требует от своего отца, чтобы он дал ей три боевых корабля с полным военным снаряжением и командой и пусть все там будет самое отменное и столько воинов, сколько она сама сочтет достаточным. И если все будет исполнено, как она потребовала, она охотно уедет из дому. Хьёрвард ярл с готовностью на все согласился, лишь бы она поскорее убралась, потому что полагал — и справедливо, — что от ее пребывания там можно было ожидать только еще больших неприятностей.

Затем он повелел снарядить три боевых корабля всем самым отборным, и когда приготовления были закончены, Хлегунн ярлова дочь отбыла из страны с этим войском и с той поры проводила жизнь в викингских походах и грабежах, стяжав себе в них богатство и славу. Рассказывают, что покуда был жив ее отец, она так и не возвратилась домой.

Теперь пора перенести сагу в другое место и рассказать о том, что когда Гейрвиду, сыну Хродбьярта конунга, было восемь лет от роду, на Хродбьярта конунга напала хворь, и немногое можно об этом поведать, кроме того, что эта болезнь в конце концов привела к смерти конунга. Все его друзья и приближенные сочли большой утратой потерю такого государя, и были правы, и в этом с ними были согласны все жители страны. Затем было решено

справить пышную тризну, и на нее были приглашены все самые могущественные люди и знатнейшие хёвдинги[6] страны. Были также разосланы приглашения всем, кто хотел попасть на этот пир, будь то местные жители или чужеземцы, чтобы никому не пришлось явиться туда незваным. На этом пиру, на который собралось великое множество народу, люди пили кубок в память Хродбьярта конунга, прославляя его и воздавая ему почести, как это подобало человеку его положения и достоинств. По окончании тризны конунг был похоронен в кургане по древнему обычаю, принятому тогда у знатных людей.

3

Теперь надо рассказать о том, что после того, как в стране произошло это великое событие, все мудрейшие мужи и самые верные друзья конунга решили, что им надлежит взять себе другого конунга и правителя вместо того государя, которого они лишились. И столь велика была любовь всех жителей страны к Хродбьярту конунгу, пока он был жив, что люди не пожелали избрать своим правителем никого другого, кроме Гейрвида, его сына, потому что хотели, чтобы власть конунгов оставалась в его роду и ни к кому не переходила. И хотя Гейрвид был в то время еще совсем юн и мало подходил для того, чтобы возложить на него управление державой, все жители страны тем не менее охотно пошли на такой риск и доверили ему престол при условии, что за ним станет присматривать королева, его мать, поскольку она была женщина весьма разумная и достойная во всех отношениях.

И вот спустя недолгое время после того, как такой молодой человек как Гейрвид сделался конунгом и начал управлять великим народом, власть в стране, как и следовало ожидать, стала быстро ослабевать. Поредела и государева свита, потому что многие дружинники стали искать себе другие занятия. Одни отправились в викингские походы, другие отбыли в торговые поездки в разные страны. Однако же, каким бы скверным ни показалось то, о чем тут говорилось, в правление этого молодого конунга должно было случиться еще немало новых бед.

В саге рассказывается о том, что в лесу Иоруског[7], который находился во владениях этого молодого государя, засели два злодея. Эти грабители убивали людей, чтобы завладеть их добром, и были все равно что берсерки[8]. Одного из них звали Гарп, а другого Гню[9]. Говорится, что люди не осмеливались ездить там поодиночке. Чтобы покончить с разбойниками, на их поиски в лес то и дело отправлялись большие отряды, но сколько бы народу их ни разыскивало, найти их так и не удалось. Так продолжалось до тех пор, пока Гейрвиду конунгу не исполнилось двенадцать лет. Когда он достиг этого возраста, он был не менее рослым и сильным, чем многие зрелые мужи из числа самых видных и тех, кто уже успел проявить себя наилучшим образом.

Как-то раз, когда Гейрвид конунг сидел за столом со всеми своими людьми, он произнес такую речь:

— Всем вам, моим подданным, известно, что до сих пор я был юн годами и мне недоставало силы, а потому я принимал мало участия в управлении державой. Я и сам об этом частенько слышал, и этого следовало ожидать. Но нечего удивляться, что прежде от меня было немного проку, ведь всему виной моя молодость. Теперь же мне минуло двенадцать зим, и я вошел в возраст, когда мне пора испытать себя и узнать, стоит ли ожидать, что мое могущество будет и дальше расти и усиливаться. Уже сейчас немногие из моих сверстников успели возмужать больше, чем я. Я объявляю вам всем, моим друзьям и подданным, что собираюсь сам отправиться навстречу этим берсеркам, Гарпу и Гню, которые разбойничают в лесу Иоруског, и сразиться с ними. И я не намерен возвращаться, пока они живы, — либо я одержу над ними верх, либо они надо мной.

Когда Гейрвид конунг закончил свою речь, первой ему ответила королева, его мать, и ее поддержали все самые знатные люди страны. Все они в один голос упрашивали конунга захватить с собой побольше народу и получше вооружиться, раз уж он решил выступить против разбойников.

Гейрвид конунг отвечает:

— Я все хорошенько обдумал, прежде чем объявить вам о своем решении. Сдается мне, что даже если я и одолею берсерков, не много славы принесет мне такой поход, коли я выставлю против них большое и хорошо вооруженное войско. И для меня будет бесчестьем, если их не удастся разыскать и мне придется воротиться назад с пустыми руками. Случись так, это стало бы для меня позором. А потому я намерен отправиться в эту поездку всего только с одним человеком, и пусть судьба решает, каким будет наше расставание с разбойниками. Может статься и так, что мы покроем себя славой в этом походе, но чем бы дело ни кончилось, я собираюсь пойти на риск и совершить то, что задумал. Я оттого и завел с вами нынче этот разговор, что хочу знать, кто из вас больше других желает сопровождать меня в этой поездке. Но кто бы ни был человек, решившийся отправиться вместе со мной, пусть он отзовется немедля. И знайте: для меня это вопрос решенный, и даже если не найдется никого, кто будет готов сопровождать меня, я все равно отправлюсь в путь, пускай и в одиночку.

Рассказывается, что после этого заявления конунга сама королева первой принялась на разные лады отговаривать его от этой поездки, говоря, что его намерение безрассудно, — и так оно и было, — поскольку эти разбойники — настоящие демоны, тогда как слишком многое было поставлено на карту, — жизнь самого конунга. Все были уверены, что ему должно было меньше повезти в столкновении с разбойниками, и коли так и выйдет, вполне можно было ожидать его гибели, особенно памятуя о том, что конунг их был еще совсем молод, а берсерки полны отваги. Все друзья конунга настойчиво отговаривали его от этого похода. Они считали, что, если он захватит с собой только одного спутника, он — конченый человек.

Конунг отвечал на это, что им не удастся принудить его изменить свое решение.

Когда же они убедились, что им не отговорить его, слово взял человек по имени Дагфинн. Он был приближенным конунга и королевским скальдом.

— Государь, — говорит он, — я не знаю никого другого, кто был бы в большем долгу перед тобой, чем я. Поэтому чем большей опасности ты себя подвергаешь, тем меньше мне пристало расставаться с тобой, если только ты согласен принять мою по-

мощь и взять меня в спутники. Я готов сопровождать тебя в этом походе, когда тебе будет угодно.

4

Надо сказать, что как только этот человек, Дагфинн, был назван в саге, во сне Одди тотчас приключилось нечто весьма удивительное. Мнится Одди, что он сам и есть этот человек, Дагфинн, а гость, который рассказывал сагу, выходит теперь и из рассказа, и из сна, тогда как ему представляется, что это он сам видит и знает все, что с той поры происходит во сне. Отныне сон должен рассказываться так, как это все виделось самому Одди. Казалось ему, что он — Дагфинн и собирается выступить в поход с конунгом Гейрвидом.

И когда они снарядились, они отправились вдвоем в путь, захватив оружие, и странствовали так до тех пор, пока не добрались до леса Йоруског, где они рассчитывали застать разбойников. Деревья там росли так, что между ними оставалась широкая дорога. Рассказывается, что когда они углубились далеко в лес, они увидали перед собой высокий холм, крутой, с какой стороны к нему ни подойти. Они взобрались на него, чтобы оглядеться и разведать, не заметно ли чего сверху. Холм этот был усеян множеством камней. С вершины его им было далеко видно.

Тут они замечают двоих людей. Были они велики ростом и направлялись прямиком к холму, на котором стояли конунг с Дагфинном. Оба они были хорошо вооружены. Стоило конунгу и Дагфинну завидеть этих людей, как они сразу же догадываются, что это не кто иные, как Гарп и Гню.

Тогда Дагфинн сказал:

— Государь, я должен предупредить вас, что я не очень-то привычен к сражениям и к тому же не слишком полагаюсь на свою храбрость и умение обращаться с оружием. Поэтому я хочу предложить вам на выбор: желаете ли вы, чтобы я вместе с вами напал на берсерков, или вы предпочитаете, чтобы я наблюдал за вашим боем с этого холма и потом смог обо всем поведать другим?

Конунг отвечает:

— Раз уж ты сам не знаешь, на что решиться, по мне, так лучше тебе оставаться здесь, на холме, и следить издалека за нашим боем, не приближаясь к месту сражения.

Дагфинн последовал совету конунга. Он остался на холме и не стал приближаться к месту сражения, решив, что самое разумное держаться от него подальше, а конунг спустился вниз навстречу разбойникам. Не берусь рассказать точно, как они там обменивались ударами, скажу лишь, дабы ускорить рассказ, что в конце концов судьба распорядилась так, что конунгу выпали жизнь и счастье, потому что он победил обоих злодеев, они же скончались от тяжелых ран, которые им нанес конунг.

После того, как разбойники пали, конунг с Дагфинном продолжили свой путь, пока не дошли до места, где от главной дороги в лес отходила тропа. Они успели уйти по этой тропе совсем недалеко, как вдруг очутились на большой поляне в лесу. Там стоял дом, высокий и добротной постройки, дверь его была крепко заперта, а ключ припрятан за притолокой. Они отперли дверь и вошли. Внутри дом был богато убран и чуть не доверху полон всевозможных сокровищ. Они заночевали там, и не было у них недостатка ни в доброй браге, ни в изысканных яствах, а утром они отправились в обратный путь, но прежде похоронили разбойников.

А когда конунг прибыл в свою державу, слух о его подвиге и одержанной им славной победе разнесся далеко по всей стране. Друзья и родичи конунга возрадовались тому, что он воротился домой с великой победой, и все считали, что он точно из ада вырвался, да так оно и было.

5

После этих событий конунг созывает тинг, и на него стекается великое множество народу. И когда все были в сборе, конунг объявил эту важную новость, и все сочли, что Гейрвид конунг покрыл себя большой славой — как оно и было, — в одиночку одолев таких могучих воинов.

Потом Гейрвид обратился к людям, чтобы они посетили дом, в который злодеи сносили награбленное добро, и чтобы каждый

взял там то, чего он лишился. Однако все решили отдать это свое добро конунгу, говоря, что пусть уж лучше он им теперь владеет и что оно ему досталось по праву. Тогда конунг приказал забрать все это богатство и стал им владеть.

После этого конунг повелел приступить к работам и соорудить курган, на котором он будет сидеть[10]. И вот конунг взошел на престол, который стоял на кургане, и люди стали почитать его еще пуще прежнего и нести ему новые дорогие подарки, и все поклонялись ему так, как только могли.

Рассказывается о том, что Дагфинну скальду пришло на ум, что ему, как никому другому, пристало прославить конунга в хвалебной песни. Тогда Дагфинн восходит на курган к конунгу, падает перед ним на колени, кланяется и учтиво приветствует его. Он говорит, что сложил о нем песнь, и просит выслушать его. Конунг милостиво согласился.

Дагфинн взял слово и начал произносить песнь, и это был флокк[11]. Когда песнь была окончена, конунг поблагодарил за нее, а с ним и все, кто там был, и все сказали, что она хорошо сложена и прославляет их конунга так, как это и приличествует его званию и заслугам. И как только конунг услыхал, что все одобряют и расхваливают песнь, он захотел проявить великодушие и щедро вознаградить скальда, пожаловав ему большое золотое обручье со своей руки.

Однако Дагфинн не пожелал принять это обручье и сказал, что стремится лишь к одному — быть в чести у конунга и пользоваться его уважением, а что до его богатств, то они, мол, ему ни к чему, и он ни в чем не нуждается, пока его конунг находится в добром здравии, —

— Но найдется немало других, кто надеется получить от вас награду.

Конунгу понравились его слова.

6

Следующее, о чем надо рассказать, это что Хьёргунн, жена Хьёрварда ярла, опасно заболела, и — нет нужды тратить попусту много слов — в конце концов эта болезнь привела к смерти

Хьёргунн. После этого по ней справили тризну и похоронили ее, как было принято по древнему обычаю, со всеми почестями, подобающими знатным женам. Ярл, как и следовало ожидать, счел смерть своей королевы большой утратой и очень горевал о ней, а с ним и многие другие.

Прошло не так много времени, и друзья ярла принялись увещевать его, чтобы он взял себе другую жену. Он спросил, где, по их мнению, ему следует искать себе достойную супругу. Они стали советовать ему просить руки королевы Хильдигунн и говорили, что брак с ней очень упрочил бы его положение, если его предложение будет принято. И поскольку такие разговоры часто велись в присутствии ярла, он и сам начал так думать, потому что был человеком умным.

Затем он посватался и попросил себе в жены Хильдигунн королеву. Ей в то время было не больше сорока лет отроду, и этот брак считался наилучшим во всех отношениях. Долго ли, коротко ли об этом договаривались, но наконец было решено выдать королеву за Хьёрварда ярла с согласия конунга, ее сына. После этого приготовили обильное угощение и сыграли свадьбу Хьёрварда ярла и Хильдигунн королевы с большим великолепием и всяческими почестями. По окончании пира все разъехались по домам. Между супругами вскоре возникла большая любовь, и их совместная жизнь была счастливой, а спустя недолгое время у них родилась дочь, и ее назвали Хладрейд.

Рассказывается, что после рождения Хладрейд брак ярла и королевы продлился недолго. Случилось так, что вскоре вслед за тем на ярла напала хворь, и дело закончилось тем, что от этой хвори он умер. Его смерть была сочтена большой утратой, потому что он был достойным правителем. Гейрвид конунг поставил тогда своих людей управлять землями, которыми прежде правил ярл, и присоединил их к своим владениям. Новость эта разнеслась повсюду, как и можно было ожидать в случае смерти такого государя.

И вот весть эта доходит до Хлегунн, дочери Хьёрварда ярла, и она узнает о том, что ее отец умер, когда она совершает набеги и грабит в викингском походе. Это известие так на нее подействовало, что она поворачивает все свое войско, возвращается в Га-

утланд, и начинает там воевать. Дело кончилось тем, что она отвоевала все земли, которыми прежде владел ее отец. Тогда она посылает гонцов к Гейрвиду конунгу и велит передать ему, что предлагает ему одно из двух: либо он отдаст ей половину своего королевства и поступится своей единоличной властью, либо она назначает ему встретиться с нею в проливе Сильдасунд со всем своим войском и сразиться, и пусть тому из них достанется победа и добыча, у кого больше удачи.

7

Теперь надо рассказать о том, что посланцы Хлегунн отправились в путь. Это были щитовые девы. Они прибыли к конунгу и передали ему ее поручение.

И когда он услыхал требование Хлегунн, он сразу же ответил:

— Выбор невелик, тем легче будет принять решение: по мне, куда лучше сразиться с ней, чем уступить свои владения.

Гонцы воротились к Хлегунн и сообщили ей, как обстоит дело, и она осталась очень довольна их поездкой.

Теперь пора рассказать о том, что Гейрвид конунг собирает войско по всей стране, и каждый, кто был способен держать щит или метать копье, должен был выступить в этот поход.

Надо сказать, что по одну сторону пролива выдавался мыс, который именуют Ховсхёвди[12], у этого мыса был назначен сбор войска конунга. Как только Гейрвид конунг снарядился, он повел своих людей на корабли. Был там вместе с конунгом и Дагфинн скальд. А когда они спускались вниз к кораблям, случилось нечто такое, о чем стоит упомянуть, хотя это происшествие и может показаться совсем ничтожным, — у Дагфинна скальда развязался башмак. Он завязывает шнурки и тут просыпается, и, как и следовало ожидать, это был опять Одди, а вовсе не Дагфинн.

После этого видения Одди вышел из дому и понаблюдал за звездами, как он имел обыкновение делать по ночам всякий раз, когда звезды были видны. Он стал вспоминать свой сон и припомнил его целиком, кроме песни, которую, как ему привиделось, он сочинил во сне, за исключением тех вис, что здесь записаны:

1
Явились в лес
Йоруского на восток
злодеи-братья,
злобные оба.
Грабили люто,
губили люд,
гибель несли
те двое многим.

2
Восстал витязь,
славы алкал
кормилец волка,
сердце — кремень.
Страха не ведал,
сразу сразил
Гарпа и Гню
Гейрвид конунг.

3
Раздал злато
Родбьярта сын[13] —
дланью щедрой
кольца делил,
дарил народу
вдоволь добра —
добычу всю,
что братья награбили.

4
Бесстрашен в бою
не берег обручий —
добр к дружине
друг гаутов[14],
в чертоге княжьем
наделял каждого

льдяной лавиной
престола сокола[15].

5
Сложена песнь.
Словом славным
должен Дагфинн
хвалу досказать.
Да будет в радость
владыке ладному
долго княжить
в державе гаутской.

8

После того, как Одди провел столько времени, сколько ему хотелось на дворе, он возвратился в свою постель и тотчас уснул. И стало ему опять сниться то же, что и в прошлый раз, до того, как он пробудился. Представляется ему, что он завязал шнурки на башмаке и что он — Дагфинн и спешит к кораблям. Кажется ему во сне, будто он кормчий на своем корабле.

Когда все приготовления были закончены, они отправились в плавание со всеми кораблями и находились в пути, пока не достигли мыса. Там, как было условлено, собралось все войско конунга, и оттуда они двинулись в пролив Сильдасунд. Рассказывается, что Хлегунн щитовая дева также явилась туда и стояла в проливе со своими кораблями. У нее была несметная рать, готовая к сражению.

Затем корабли противников выстроились в ряд друг против друга и вступили в бой. Завязалась жаркая битва, и очень скоро и в том и в другом войске было много убитых, а спустя еще некоторое время войско конунга стало нести такие тяжелые потери, что на его кораблях сильно поубавилось народу.

Упоминается также о том, что в тот день Хлегунн не было видно среди сражающихся, хотя люди конунга прикладывали все усилия, чтобы разыскать ее, и это казалось странным. Так продолжалось довольно долго, пока Дагфинн сам не пустился на поиски Хлегунн, призвав на помощь всю свою смекалку, и увидал ее как раз тогда, когда она добралась до конунгова корабля. Она сильно переменилась. Видит он, что у нее голова волчицы, гигантская, точно у троллихи, и она отгрызает головы людям конунга.

Как только Дагфинн увидал это непотребство, он поспешил покинуть корабль, которым управлял. Его корабль находился далеко от корабля конунга. Он стал перебегать с одного корабля на другой[16], пока не добрался до конунгова корабля. Представ перед конунгом, Дагфинн рассказал ему, какие там творились неслыханные вещи. После этого он указал конунгу место, где была Хлегунн, чтобы тот и сам мог ее увидеть, однако конунгу не удалось разглядеть ее из-за ее колдовства[17], и все, что он увидал, это как десятками падают мертвыми его люди. Тогда Дагфинн попросил конунга посмотреть на нее из-под его левой руки, и тот так и поступил. Стоило ему это сделать, как он увидал Хлегунн. Затем они оба направились с кормы к мачте. Тут конунг бросился вперед с обнаженным мечом, и как только он приблизился к Хлегунн настолько, что мог дотянуться до нее, он наносит ей удар. Удар пришелся ей прямо по шее и снес голову, так что она упала за борт.

После того, как Хлегунн пала, конунг предлагает ее людям на выбор: либо продолжить биться с ним, либо сдаться на его милость. Они без колебаний предпочли отдаться под власть конунга. Затем Гейрвид конунг покинул место сражения и подчинил себе все земли. Он поставил над ними своих сюсломаннов[18] и водворил мир во всей державе.

После этого конунг возвратился домой, и в его честь был устроен великолепный пир. Немного погодя был созван тинг, и на него явилось множество народа. На этом тинге Гейрвида конунга вновь усадили на престол, подняли на курган, на котором он восседал прежде, и провозгласили государем и правителем всего Гаутланда. Один за другим на курган поднимались хёвдинги, воздавали конунгу почести, и каждый из них старался оказать ему уважение, как только мог.

Скальду Дагфинну пришло тут на ум, что ему, как никому другому, подобает почтить конунга. Тогда он взошел на курган и

учтиво приветствовал конунга. Тот с радостью ответил на его приветствие. Дагфинн говорит конунгу, что он опять сложил о нем хвалебную песнь, и просит выслушать его, так как ему хотелось бы произнести ее сейчас же. Конунг отвечает, что охотно послушает песнь.

Дагфинн взял тогда слово и исполнил песнь, которую, как ему привиделось, он сложил во сне, и это была драпа в тридцать вис[19]. А когда песнь была окончена, конунг хорошо поблагодарил за нее скальда. Он снял с руки тяжелое золотое обручье и отдал его Дагфинну в награду за поэзию, но тот не захотел принять это обручье, сказав, что у него всего вдоволь, покуда его государь жив и здоров. Однако тут Гейрвид конунг объявил Дагфинну, что намерен отличить его больше, чем кого бы то ни было другого во всей своей державе, и пообещал устроить его женитьбу. Конунг сказал, что сосватает ему любую невесту в стране, какую тот только пожелает выбрать себе в жены.

Как и следовало ожидать, Дагфинну пришлась весьма по вкусу эта речь и известие, что конунг собирается так его отличить, и он отвечает:

— Если вы и вправду намерены выполнить свое обещание, я не стану скрывать, что выбор, который был бы мне всего милее, в первую очередь зависит от тебя самого.

Конунг сказал:

— И кто же та женщина, которую ты имеешь в виду?

Дагфинн отвечает:

— Это Хладрейд, твоя сестра. Она — та женщина, которую мне всего больше хотелось бы получить в жены, а иначе, сдается мне, не может быть и речи ни о каком сватовстве.

Конунг сказал, что не должно быть никаких проволочек ни с чем, что, по мнению Дагфинна, могло бы принести ему еще больший почет.

Хладрейд, конунгова сестра, хотя и была тогда еще в весьма юном возрасте, уже созрела для замужества. Она была женщина видная и красавица, каких мало, и к тому же мастерица на все руки.

Долго ли, коротко ли они об этом толковали, но дело завершилось тем, что Хладрейд была обручена с Дагфинном скальдом. Затем были сделаны все приготовления к свадебному пиру и устроено такое отменное угощение, что не было там недостатка ни в чем, чего только можно было пожелать. На этот пир получили приглашение все самые знатные люди в стране. Сыграли тогда свадьбу на славу и с большим великолепием, а когда пир закончился, все гости разъехались по домам. Вскоре между Дагфинном и Хладрейд возникла большая любовь, и их совместная жизнь была очень счастливой.

И тут после этой превосходной женитьбы Дагфинна, о которой только что было рассказано, сон заканчивается, и тот, кто на самом деле был Одди, пробуждается.

9

Принялся тогда Одди обдумывать свой сон и вспомнил его весь — и то, что в нем случилось сперва, и то, что потом. Тогда он попытался вспомнить драпу, которую, как ему привиделось, он сложил позднее, однако ему не удалось припомнить ничего, кроме тех одиннадцати вис, что здесь записаны, и это было начало песни[20]:

1. Прочь от брега Гейрвид
— поросль вод[21] *оставил*
струг — тропой прибоя[22]
гнал коня каната[23].
Рать ретивый бросил
в бурю без оглядки,
ветр, знай, треплет парус,
гнет вершину мачты.

2. Вдаль ладья летела;
хляби облик гадок.
Мчит героев храбрых
мерин реи[24] лихо.
Мне ль поход не ведом
войска величавый?
Гаутов был конунг
Гейрвид достославный.

3. Плыли мимо мыса
Хов — *совету внемля*
внятному охотно —
гонители Гёндуль[25],
пока в Сильдасунде
не сошлись с врагами
клены лат[26] и стали
сталь пытать в сраженье.

4. Залегло в заливе
злобной девы войско
— *сулит лихо князю*, —
схоронясь до срока.
Но ладьи завидев,
враз восстали рати;
шел, покрыт шеломом,
всяк в бой Браги брани[27].

5. Ждать призыва к битве
не заставил витязь;
табун гнала глади[28]
Хлегунн им навстречу.
Рьяно рубят рдяны
раны Ньёрды копий[29].
Гаутов был конунг
Гейрвид достославный.

6. Ливня стрел искатель[30],
— *властный князя*, — сея
смерть, растил усердно,
— *сродник*[31], — скрежет жести[32].
В зареве сраженья
закат ал, стемнели
волны, пенной полны
враньей браги[33] терпкой.

7. В вихре дротов[34] дружен
ратный труд дружины,
глад умерить Гёндуль[35]
мужи поспешили.
Дивно Гейрвид колет
в Хлёк[36], копье купая
в ранах, — видел волос,
кровью окропленный.

8. В хрусте Христ[37] теснили
недругов герои,
знати, знать, немало
под знаменем князя.
Не слыхал о силе,
равной этой рати.
Гаутов был конунг
Гейрвид достославный.

9. Ведьмы волчеглавой
ведома мне ярость,
воем Хлегунн гнусным
оглашались волны.
В плоть впивались пасти
копья[38], рвали в раже
вражьи чресла, сея
ужас в стане княжьем.

10. Шел межой моржовой[39]
— *менял лыжи Ати*[40] —
прямиком до главной
кобылы я Гламми[41].
Конунгу поведал
все о кознях злобной
Герд браслета бездны[42],
оборотне подлом.

11. Весть принес о Бестле
искры пясти[43] князю —
где искать невесту
тролля волчеглаву.
Скильвинг лука[44] скинул
Скульд звезды пролива[45]
— *пасовать не думал*
Гейрвид — с пня пучины[46].

Здесь заканчивается сон, который приснился Одди Звездочету, и было о нем рассказано с его собственных слов. Видение это, конечно, может показаться удивительным и неслыханным, однако, по мнению большинства людей, он всего вероятнее должен был рассказывать только то, что, как ему привиделось, случилось с ним самим во сне, поскольку Одди считался человеком не только мудрым, но и правдивым. И не стоит удивляться, что стихи эти получились топорными, ведь они были сложены во сне.

1 *на хуторе Мули на севере в Долине Дымов* — Рейкьядаль — местность на севере Исландии. Múli, возможно, означает "утес", в Исландии эпохи саг неоднократно встречаются хутора, носящие это название.

2 *Одди Звездочет* — О герое рассказа см. в статье к настоящей публикации.

3 *Плоский Остров* — Флатэй — остров у северного побережья Исландии (в Скьяльванди).

4 *на востоке в Гаутланде* — область расселения племени гаутов в центральной и южной Швеции (Ёталанд).

5 *ей были не по нутру все женские занятия. Вошло у нее в обычай повсюду расхаживать в доспехах и при оружии* — В сагах о древних временах не раз появляются девы-воительницы, обычно именуемые в них "щитовыми девами" (skjaldmær — это название употребляется ниже и в нашем рассказе), прообразом для которых, очевидно, послужили валькирии древнескандинавской мифологии и эпоса (ср. Брюнхильд в цикле о Сигурде). О непокорных и не признающих замужества воинственных девах-правительницах (meykóngr букв. "дева-король"), облачающихся в мужской наряд и проводящих время исключительно в воинских занятиях, повествует особая разновидность более поздних рыцарских саг (см.: *Матюшина И.Г.* Поэтика рыцарской саги. М., 2002. С. 87—90). Связь между северными щитовыми девами и греческими амазонками не установлена.

6 *хёвдинги* — höfðingi — букв. "главарь", предводитель, вождь; так называли всех могущественных людей, возглавлявших местное население.

7 *Йоруском* — букв. "боевой лес".

8 *берсерки* — Слово berserkr, по-видимому, значит "медвежья шкура". Берсерки описываются как свирепые и неуязвимые воины, которые сражались без кольчуги и в бою приходили в такое исступление, что "ярились, как бешеные собаки или волки, кусали свои щиты и были сильными, как медведи или быки" ("Сага об Инглингах", гл. 6 // Снорри Стурлусон. Круг Земной. М., 1980. С. 13). В сагах об исландцах, однако, берсерками скорее называют воинственных разбойников, которые обычно вызывают на поединок мирных жителей, убивают их, захватывают их имущество и отнимают жен.

9 *Одного из них звали Гарп, а другого Гню* — Имя Гарп означает "воинственный человек", Гню — "звон оружия".

10 *курган, на котором он будет сидеть* — Об обычае древних конунгов восседать на курганах умерших родичей или, как здесь, на специально сооруженных земляных насыпях, принимать на них посетителей, вершить суд и т. п. упоминается во многих сагах (см. об этом известную работу А. Ольрика: *Olrik A.* At sidde på höj. Oldtidens konger og oldtidens thulir // Danske Studier. 1909. H. 1. S. 1—10).

11 *флокк* — скальдическая песнь, представляющая собой цикл вис (flokkr — "группа"), связанных одной темой; в противоположность драпе (см. ниже) флокк не содержит стева. Здесь флокк сложен в размере квидухатт, близком к размеру эддических песней.

12 *Ховсхёвди* — букв. "мыс капища". В этом названии может содержаться намек на реальную топографию местности, в которой находился Одди: путь на Плоский Остров лежал через мыс Ховсхёвди в Долине Плоского Острова (Флатейярдаль). Высказывалось предположение, что и название Сильдасунд ("пролив сельди"), в котором происходит сражение Гейрвида с Хлегунн, появляется в рассказе неспроста: за ним может скрываться Пролив Плоского Острова (Флатейярсунд), где можно было рассчитывать на самый богатый в северной Исландии улов сельди.

13 *Родбьярта сын* — Гейрвид (*Родбьярт* — в оригинале норвегизированная форма имени Хродбьярт).

14 *друг гаутов* — Гейрвид.

15 *льдяной лавиной престола сокола* — т. е. серебром (*престол сокола* — рука, *льдяная лавина руки* — серебро).

16 *Он стал перебегать с одного корабля на другой* — Это было возможно потому, что по обычаю во время сражения корабли выстраивали в одну линию и связывали канатами, так что морской бой представлял собой столкновение двух рядов кораблей.

17 *не удалось разглядеть ее из-за ее колдовства* — Судя по всему, подобно некоторым героям "саг о древних временах", Хлегунн скрывается под шлемом-невидимкой (huliðshjálm).

18 *поставил над ними своих сюсломаннов* — Королевский управляющий и сборщик податей. Норвежский социальный термин, известный с конца

XII в. Сюсломанны (sýslumenn) назначались конунгом для выполнения административных и фискальных функций и не были представителями местной знати.

19 *драпа в тридцать вис* — Драпой называли парадную хвалебную скальдическую песнь, средняя часть которой была пронизана рефреном, так называемым стевом — регулярно повторяющимся через равное число строф четверостишием или двустишием (впрочем, известны и более изощренные формы стева). В приведенном ниже отрывке из драпы Дагфинна стев (*Гаутов был конунг // Гейрвид достославный*) повторяется всего лишь трижды: в строфах 2, 5 и 8, и вопреки ожиданиям не появляется в заключительной 11-й строфе. Длина такой хвалебной песни, судя по всему, не регламентировалась: известны драпы как в двадцать, так и в сотню вис и более. В отличие от первой песни Дагфинна, его драпа была сложена в обычном скальдическом размере — дроттквет.

20 *это было начало песни* — Приведенные в рассказе строфы из песни с троекратно повторяющимся стевом показывают, что это утверждение неверно: драпа имеет трехчастную структуру — "вступление" (upphaf), "раздел со стевом" (stefjabálkr) и заключение (slæmr). Поэтому, если судить по формальным признакам, здесь процитированы средняя и частично заключительная части песни. Между тем содержание этих 11 строф, в которых от начала и до конца рассказана история столкновения Гейрвида с Хлегунн, скорее свидетельствует о том, что вопреки утверждению рассказчика, перед нами вовсе не "фрагмент" большой хвалебной песни, но *вся* песнь. Сказанное справедливо и для приведенного выше флокка.

21 *поросль вод* — водоросли.

22 *тропа прибоя* — море.

23 *конь каната* — корабль.

24 *мерин реи* — корабль.

25 *гонители Гёндуль* — воины; *Гёндуль* — имя валькирии = битва.

26 *клены лат* — воины.

27 *Браги брани* — муж, воин.

28 *табун глади* — корабли.

29 *Ньёрды копий* — мужи, воины.

30 *Ливня стрел искатель* — муж, воин (*ливень стрел* — битва).

31 *сродник князя* — князь.

32 *скрежет жести* — битва.

33 *вранья брага* — кровь.

34 *вихрь дротов* — битва.

35 *Гёндуль* — валькирия, битва.

36 *Хлёк* — валькирия, битва.

37 *хруст Христ* — битва; *Христ* — имя валькирии = битва.

38 *копья пасти* — зубы, клыки.

39 *моржовая межа* — море.

40 *лыжи Ати* — корабль (*Ати* — имя морского конунга, т. е. предводителя дружины викингов; сохранились перечни, состоящие из многих десятков имен таких легендарных персонажей, часть из которых регулярно использовалась в кеннингах корабля и моря).

41 *кобыла Гламми* — корабль (*Гламми* — имя морского конунга).

42 *Герд браслета бездны* — жена, здесь Хлегунн (*Герд* — имя богини; *браслет бездны* — богатство, золото).

43 *Бестла искры пясти* — жена, здесь Хлегунн (*Бестла* — имя богини; *искра пясти* — золото).

44 *Скильвинг лука* — воин, муж, т. е. Гейрвид (*Скильвинг* — потомок легендарных королей).

45 *Скульд звезды пролива* — жена, здесь Хлегунн (*Скульд* — имя богини; *звезда пролива* — золото).

46 *пень пучины* — корабль.

Послесловие

"СОН ОДДИ ЗВЕЗДОЧЕТА" ("Stjörnu-Odda draumr") — такого рода короткие повествования принято называть "прядями" — сохранился лишь в нескольких бумажных списках конца XVII в. (AM 555 h, 4to и др.)[1], сделанных виднейшим коллекционером и хранителем исландских манускриптов Арни Магнуссоном и его помощниками с пергаментного кодекса "Vatnshyrna" (1391–1395 гг.)[2]. Это созданное на севере Исландии большое рукописное собрание саг (в него, в частности, входило такое знаменитое произведение, как "Сага о людях из Лососьей Долины") было передано в 1675 г. в библиотеку Копенгагенского университета и впоследствии погибло во время пожара 1728 г.

Рассказ об Одди Звездочете, несомненно, стоит особняком в исландской традиции, да и не только в ней: не будет преувеличением сказать, что перед нами одно из самых необычных и загадочных произведений средневековой литературы, по смелости и произвольности обращения с формой во многом предвосхищающее художественные открытия XX в. Разумеется, в первую очередь это относится к странным превращениям главного героя пряди, ученого-звездочета, сливающегося с персонажем услышанной им во сне саги, вступающего в нее, а затем дважды пересекающего границу между сном и явью, с тем чтобы на короткое время покинуть своего двойника и его историю и перенестись в реальность, а затем возвратиться во внезапно прерванное видение и вновь оказаться в нем на прежнем месте и в прежнем качестве.

Между тем, сколь ни беспрецедентна нарративная и фабульная конструкция пряди, ее создатель возводит ее из вполне традиционных и привычных средневековой исландской аудитории материалов.

Прежде всего это сновидение, используемое в сагах едва ли не всякий раз, когда их персонажам требуется заглянуть в будущее, а управляющему повествованием автору — воспользоваться приемом предвосхищения. Такова же и главная функция произ-

несенных самими сновидцами или услышанных ими во сне стихов (draumvísur): обыкновенно они приводятся в сагах в качестве пророчеств, причем, как правило, зловещих — в них герои получают предупреждения о грядущих несчастьях, кровопролитиях и гибели[3]. Примечательно, что помимо "Сна Одди Звездочета" в "Vatnshyrna" входили еще два рассказа — "Прядь о курганном жителе" ("Kumlbúa þáttr") и "Сон Торстейна, сына Халля с Побережья" ("Þorsteins draumr Síðu-Hallssonar"), в которых также пересказывались сновидения и цитировались произнесенные во сне стихи[4]. Поэтому можно с уверенностью утверждать, что, поместив рассказ об Одди Звездочете по соседству с другими историями о сновидениях, составитель компиляции имел в виду их тематическое сходство. На поверку же, скорее, бросаются в глаза различия. Как и в прочих повествованиях такого рода, в упомянутых двух рассказах сны героев так или иначе соотнесены с событиями, которые имеют место наяву и происходят либо с самими сновидцами, либо с окружающими, и эта связь непременно эксплицируется в рассказе. В отличие от них в пряди об Одди Звездочете ни причины, ни последствия сна в рассказе никак не проявляются, они вообще неведомы читателю. В результате у последнего складывается впечатление, что герой видит сон "просто так" — ситуация немыслимая в классической исландской саге! Да и снится герою при этом вовсе не обычный сон (т. е. видение, в аллегорической форме трактующее некие реальные обстоятельства или прямо пророчествующее о будущем), но литературное произведение, относящееся к главному в Исландии "развлекательному" жанру, — "сага о древних временах".

Если на время отвлечься от странной фигуры двойника героя пряди, скальда Дагфинна, то приходится констатировать, что ни в сюжете, ни в основных мотивах привидевшейся Одди занимательной истории нет решительно ничего необычного. Юный конунг Гейрвид — типичный сказочный богатырь, одну за другой одерживающий блестящие победы над казалось бы неодолимым противником. В свою очередь и дева-воительница Хлегунн немало напоминает других воинственных героинь "саг о древних временах", назовем, к примеру, Торнбьёрг, дочь конунга шведов из "Саги о Хрольве сыне Гаутрека". Нельзя исключить и возможное наличие

прямых параллелей с вполне конкретными произведениями этого жанра. Так, просматривается определенная связь между Хлегунн — сводной сестрой конунга Гейрвида — и королевой-колдуньей Скульд, пошедшей войной на своего единокровного брата, легендарного датского конунга Хрольва Жердинку, и погубившей его и всех его воинов с помощью вызванных зловредными чарами сверхъестественных сил ("Сага о Хрольве Жердинке")[5]. Нет нужды задерживаться на таком расхожем сказочном мотиве, как лесные разбойники (ср. "Сагу о Кетиле Лососе"), или весьма распространенном в сагах о конунгах древних времен мотиве сидения на кургане (см. примеч. к тексту пряди).

О том, что произведения этого жанра пользовались большой популярностью как в самой Исландии, так и за ее пределами, свидетельствует несколько сообщений в литературе XIII в. Из них следует, что и описываемая в пряди об Одди ситуация — вновь прибывшего на хутор Мули гостя после вечерней трапезы просят о sagnaskemtan ("развлечении сказанием"), и он рассказывает сказочную сагу на забаву обитателям усадьбы, — отнюдь не уникальна. Как говорится в пряди о другом ученом исландце и поэте, Стурле Тордарсоне, находясь на корабле норвежского короля Магнуса Хаконарсона (этот эпизод относится к 60-м годам XIII в.), он по просьбе дружинников рассказывает сагу о великанше Хульд, как замечает автор истории, к большому удовольствию собравшихся, по мнению которых, он исполнил эту не дошедшую до нас фантастическую сагу "лучше и с большим умением, чем прежде доводилось слышать ее кому-либо из тех, кто при этом присутствовал"[6]. Однако самое знаменитое свидетельство о sagnaskemtan относится к более раннему времени — к началу XII столетия. В часто цитируемом сообщении, которое содержится в "Саге о Торгильсе и Хавлиди", описывается празднество, устроенное по случаю свадьбы в Рейкьяхоларе в 1119 г., где среди прочих развлечений рассказывались и саги. Сказано, что Хрольв со Скальмарнеса рассказал несколько саг (судя по их названиям и комментариям автора, это также были "саги о древних временах"), в том числе сагу о Хромунде Грипссоне "со многими висами <...>, которую он сам составил", а Ингимунд священник — сагу об Орме Баррейяр-Скальде, также "со многими висами и хорошим флокком в конце, который сложил сам Ингимунд". Из этого же сообщения мы узнаем, что первую из упомянутых в нем саг "рассказывали королю Сверриру, и он говорил, что такие лживые саги (lygisögur) всего забавнее"[7].

Прядь об Одди Звездочете могла бы, таким образом, занять свое место в ряду аналогичных свидетельств устного исполнения "саг о древних временах" (с поправкой на то, что сага рассказывалась во сне!) как средства заполнения вечернего досуга обитателей исландской усадьбы. Однако и на этот раз бросаются в глаза немаловажные отличия: в других случаях анонимные авторы всего лишь сообщают о том, что при таких-то обстоятельствах кем-то была рассказана такая-то сага, в то время как в пряди об Одди мы находим еще и самую эту исполненную сагу, т. е. условное литературное произведение, "вложенное" в рассказ о его исполнении, — рассказ в рассказе.

Не отсюда ли многочисленные приметы того, что сага эта не только, а временами и не столько "происходит" — как это обычно бывает, разворачивается или разыгрывается перед читателем в сценическом действии (с точки зрения средневековых исландцев, "сага" — это одновременно и то, что случилось с героем, и повествование об этом, а потому, как гласит известная поговорка, "каждая сага должна рассказываться так, как она происходила"), — сколько "пересказывается" со слов ее рассказчика? Не случайно повествование о Гейрвиде буквально пронизывают "формулы наррации", причем наряду с вполне традиционными для сагового стиля клише ("теперь надо рассказать о том, что...") встречаются и прямые свидетельства дистанцирования автора пряди от вставного рассказа ("в саге рассказывается о том, что...", "упоминается также о том, что..."). Знаменательно, что это относится не только к первой части саги: напомним, что ее рассказчик — некий приснившийся герою безымянный посетитель усадьбы, тогда как сам Одди на этом этапе всего лишь пассивный слушатель гостя, но и ко второй, где сказитель исчезает, а рассказ ведется уже только со слов пережившего погружение в сагу Одди. Ярче же всего это дистанцирование автора пряди от вставного повествования, а тем самым и нарочитое обнажение условности последнего, проявляются в произвольном и

демонстративном свертывании отдельных сцен саги, а также в заявленном отказе рассказчика от сообщения тех или иных подробностей (ср. сцену сражения конунга с разбойниками или сообщения о сватовстве героев).

Что же до нарративной конструкции "текст в тексте", то при всем своеобразии употребления ее в "Сне Одди Звездочета" и она не принадлежит к числу новаций анонимного автора этого произведения. Как нам уже приходилось отмечать в другом месте[8], неведомая классической "семейной" саге, однако очевидным образом культивируемая прядями повествовательная структура "текст в тексте" явилась прямым продолжением приема ретроспекции, использование которого было связано с разработкой техники поворотного пункта. Всякий внутренний рассказ в прядях — это неизменно рассказ о прошлом, тем или иным образом соотнесенный с разыгрывающимся в настоящем действием главного ("обрамляющего") рассказа, и его главная функция в повествовании — вызвать неожиданную (как правило — благотворную) перемену в судьбе героя. Исключение составляет лишь прядь об Одди Звездочете, где время обрамленного рассказа оказывается замкнутым в себе, псевдоэпическим абсолютным прошлым "саги о древних временах", никак не связанным с событиями главного рассказа и судьбой его героя. Иными словами, неведомый создатель пряди об Одди, судя по всему, обошелся со структурой "текст в тексте" точно так же, как он обошелся и с рассказом о сновидении: и тот и другой традиционный прием используется в этой истории в совершенно не свойственном им качестве.

Но, может быть, это лишь видимость, и нам, напротив, следует допустить невероятное: а именно то, что, сочетая эти по сути своей противоположные повествовательные приемы в затеянной им сложной литературной игре, автор пряди как раз и имеет в виду их привычную семантику? В таком случае он должен был посылать сигналы читателю, что сон здесь все же каким-то образом соотносится с явью и связан то ли с грядущими событиями, то ли с некими прошлыми обстоятельствами жизни того, кому он якобы пригрезился, и что читателю предстоит доискиваться до правды, спрятанной в фабуле и действиях персонажей сказочной саги.

Не на это ли, в частности, намекает необыкновенное превращение ученого исландца из слушателя саги в ее героя, сопровождающееся установлением тождества Одди—Дагфинн?

Прежде всего на такие подозрения наводит личность героя пряди. Дело в том, что Одди сын Хельги по прозванию Звездочет — лицо не вымышленное. Под этим именем известен один из выдающихся астрономов первой половины XII столетия (предполагаемые годы жизни 1070/80—1140/50)[9], составитель так называемого "Счисления Одди" ("Oddatala", ок. 1120), день за днем фиксировавшего величины солнечного склонения, а также время восхода и захода солнца в различные периоды года. Многолетние наблюдения Одди за движением светил и сделанные им вычисления по своей точности намного превосходили аналогичные результаты западноевропейских астрономов той эпохи и были положены в основу исландского календаря[10].

Поскольку прядь сама по себе не проливает свет на возможную взаимосвязь обрамленного рассказа и его обрамления, естественно было бы обратиться к фактам биографии прототипа ее главного героя, известным из других исландских источников. Именно по такому пути и пошли издатели "Сна Одди Звездочета", однако добытые ими сведения оказались крайне скудны. Из них следует, что Одди действительно жил на хуторе Мули у родовитого бонда (хозяина) Торда, в котором предполагают представителя древнего рода годи Рейкьядаля[11]. Исландские генеалогии дают даже основания считать, что Одди породнился со своим хозяином, женившись на его дочери: известно, что некий Сигурд сын Стюркара, сына Одди, жил в Мули ок. 1187 г. Кроме того, в анналах имеются глухие упоминания о том, что в 1123 г. Торд сын Аскеля (=Торд из Мули?) принимал участие в каких-то столкновениях из-за годорда Рейкьядаля, а в конце XII в. этот годорд оказывается разделенным между тремя владельцами, одним из которых был предполагаемый внук Одди, уже упомянутый Сигурд сын Стюркара, а другим — муж его сестры Ингирид.

На взгляд издателей рассказа, картина, вырисовывающаяся из этих разрозненных сведений такова. За образом гаутского конунга Гейрвида вполне может скрываться хозяин Одди, Торд из Мули: подобно тому, как Дагфинн получает в жены сестру своего гос-

подина, Одди женится на хозяйской дочери. Разоряемое немирьем королевство Гейрвида, треть которого была отдана ярлу Хьёрварду и затем отвоевана его воинственной наследницей, — на самом деле не что иное, как поделенный на три части годорд Рейкьядаля, из-за которого враждуют несколько видных исландских семейств. Отдельные топонимы, с помощью которых описывается пространство приснившейся герою саги, вполне могут обыгрывать реальную топографию местности, в которой жил Одди (см. комментарии к переводу). Все эти предположения подкрепляются тем, что автор пряди явно устанавливает связь между звездочетом из Мули и его двойником из саги: в имени Dagfinnr (первая часть его означает "день", а вторая омонимична глаголу finna — "находить, узнавать") содержится прозрачный намек на ученые занятия Одди — его наблюдения над долготой дня[12].

Как бы ни относиться к приведенной интерпретации пряди, — нетрудно заметить, что помимо реальных фактов она основывается и на ряде допущений, — она оставляет без ответа несколько центральных вопросов. Прежде всего, почему распри между родовитыми исландцами нашли отражение не в обычной саговой форме (помимо "семейных саг", повествующих о событиях так называемого века саг, т. е. X—XI столетий, в Исландии XIII в. создавались и "саги о современности"), но потребовали столь прихотливого иносказания? Главное же: зачем анонимному автору пряди понадобилось делать своего героя — человека, который, как он сам спешит сообщить читателю, "не был скальдом и не хранил в памяти стихов", — придворным поэтом, да еще и сочинившим во сне (и, как оказалось, способным вспомнить наяву!) целых две хвалебные песни в честь конунга?

Вполне возможно, что именно образ двойника ученого звездочета, конунгова дружинника и скальда Дагфинна и может послужить ключом к разгадке этого странного литературного произведения. Дело в том, что поведение этого персонажа в привидевшейся Одди саге находится в столь разительном противоречии с традиционным изображением придворного поэта, что заставляет заподозрить, что перед нами — пародия.

И действительно: в отличие от королевского скальда, неизменно храброго воина и ближайшего соратника своего государя,

бившегося бок о бок с ним в сражениях и благодаря этому становившегося их очевидцем, способным воспеть в хвалебных стихах подвиги конунга и его дружины (вспомним хотя бы, знаменитый эпизод из "Круга Земного"[13], в котором Олав Святой перед битвой при Стикластадире велит своим скальдам быть рядом с ним, дабы "видеть все, что происходит, собственными глазами", поскольку потом они должны будут "рассказать об этой битве и сложить о ней песни", — обязанность, которую никто из них не смог выполнить, так как все они пали в бою вместе с конунгом), Дагфинн вовсе не демонстрирует героизма. В эпизоде с разбойниками он откровенно заявляет о своем нежелании вступать в поединок и, предоставив конунгу самому справляться с берсерками, удаляется в безопасное место, чтобы оттуда наблюдать за боем. Также и в битве с Хлегунн мы видим его не участником сражения, смело разящим врагов плечом к плечу со своим предводителем, но умным советчиком, разгадывающим коварные уловки колдуньи и докладывающим о них конунгу.

Не менее удивительно отношение к странному поведению этого скальда-дружинника и самого юного правителя. Вопреки ожиданиям, он не только не прогоняет его от себя с позором во время их совместного похода, но принимает поступок своего трусливого спутника как должное, а затем благосклонно выслушивает сочиненный Дагфинном флокк и жалует ему богатый подарок. И тут мы вновь становимся свидетелями необъяснимого поведения скальда. Вместо того чтобы с благодарностью принять положенную ему "плату за песнь", как сделал бы на его месте любой другой скальд, он наотрез отказывается от предложенного ему драгоценного дара. То же повторяется и с вознаграждением за сложенную им впоследствии драпу — Дагфинн и на этот раз не желает принимать конунгово золото, однако не отказывается от благородной невесты и, получив таким образом явно чрезмерную плату за королевский панегирик, неожиданно для себя становится вторым лицом в государстве.

Как видим, перед нами перевернутые ситуации[14] и ценности: то, что никогда не произошло бы наяву или, произойдя, заведомо не получило бы оправдания в глазах общества, представляется само собой разумеющимся во сне. Впрочем, автор пряди не

скрывает, чего на самом деле стоит, по его мнению, изображенная в рассказе другая реальность сна, по всей видимости, преднамеренно облеченная им в сказочную форму "лживой саги". Об этом можно судить хотя бы по его оценке поэтической продукции Одди-Дагфинна — единственному свидетельству правдивости описанного им странного происшествия, преодолевающему границу между сном и явью. Тот, кто никогда не был скальдом в действительности, на время обретает поэтический дар во сне, сочиняя заслуживающие всеобщего признания флокки и драпы, которые, однако, как потом выясняется, не выдерживают света дня, на поверку оказываясь посредственными, "топорными" стихами[15].

Подобное ниспровержение придворного скальда совершенно необъяснимо, если не предположить, что за изображенной в рассказе об Одди Звездочете фигурой Одди-Дагфинна скрывается не скальд как таковой и не ученый составитель солнечного календаря, но совсем другое и также вполне конкретное лицо. Убедительные аргументы на этот счет были высказаны известным специалистом по сагам Херманном Паулссоном, выдвинувшим гипотезу о том, что в образе главного героя пряди был выведен не кто иной, как один из самых образованных и знаменитых исландцев XIII в. — Снорри Стурлусон[16].

И в самом деле, целый ряд деталей биографии этого виднейшего скальда, историка и политического деятеля "века Стурлунгов" дает основания для подобных подозрений. Прежде всего обращает на себя внимание соединение двух имен — имени ученого звездочета и главного героя рассказа Oddi, совпадающего с названием хутора Oddi, важнейшего центра учености в средневековой Исландии, где воспитывался Снорри Стурлусон, и имени двойника героя пряди, скальда и советчика конунга Гейрвида, Дагфинн. Лицо, носящее то же имя, лагманн Дагфинн Бонд (ум. 1237 г.) находился при малолетнем Хаконе Хаконарсоне (род. 1204 г.), покровителе, а затем враге Снорри, еще до его вступления на норвежский престол (1217 г.) в период смуты, а впоследствии — в качестве его советника, и Снорри, по всей вероятности, не только встречался с ним во время своего пребывания при норвежском дворе в 1218—1220 гг., но и мог

быть с ним в дружбе, поскольку, как отмечается в "Саге об исландцах" (самой значительной из саг, входящих в "Сагу о Стурлунгах"), лагманн был "большим другом исландцев"[17]. Помимо знаменательной пары Одди-Дагфинн бросается в глаза и другая возможная параллель с реальными событиями, непосредственно предшествовавшими приезду Снорри на континент: разоренье, царящее в приснившемся Одди королевстве юного конунга Гейрвида, с которым тот справляется по достижении 12-летнего возраста, и немирье в Норвегии в период заключительного этапа гражданских войн, которым были отмечены начальные годы правления Хакона, ставшего королем двенадцати или тринадцати лет от роду.

В "Саге об исландцах" сообщается также о небывалом вознаграждении, которое Снорри получил от ярла Скули (бывшего в то время наместником конунга Хакона и, как и ярл Хьёрвард из приснившейся герою нашей пряди "саги о древних временах", управлявшего третью страны) за сочиненные в его честь хвалебные песни: в саге сказано, что "ярл дал ему корабль и пятнадцать богатых даров в придачу; Снорри сочинил о ярле две песни"[18]. Ни один скальд никогда не получал столь высокой платы за свою поэзию, — не исключено, что именно это обстоятельство могло лежать в основе пародийного перевертывания ситуации пожалования/принятия вознаграждения за хвалебные песни, которое мы находим в пряди об Одди Звездочете. Это тем более вероятно, что, по свидетельству все того же источника, успехи Снорри при норвежском дворе вызывали нескрываемое раздражение у его врагов в Исландии, а сложенные им в честь ярла и так дорого оцененные этим правителем драпы подвергались в их среде поношению и пародированию. "Люди с юга высмеивали стихи, которые Снорри сложил о ярле, и переиначивали их. Тородд из Залива Тюленей отдал одному человеку овцу" за вису, в которой пародировался стев из Снорриевой драпы: Harðmúlaðr vas Skúli... / rambliks framast miklu... / gnaphjarls skapaðr jarla — "Скули, жестокий к сильному блеску моря (т. е. к золоту), был первейшим из ярлов". В этой пародийной висе обсценно обыгрывался употребленный Снорри по отношению к ярлу (и действительно странный в контексте пане-

гирика) эпитет harðmúlaðr "жестокомордый", после чего говорилось, что ярлу никогда еще не преподносили "большего *помета коршуна моря трупа*", т. е. более бездарных стихов[19]. Знаменательно, что подхваченное в поэме Снорри и использованное в поносных стихах прилагательное harð-*múlaðr* — производное от того самого существительного *múli* "морда" и "утес", которое послужило названием усадьбы Múli, где проживал герой пряди и где, как ему приснилось, и была рассказана сага о Дагфинне и Гейрвиде, — обстоятельство (кстати говоря, незамеченное Херманном Паулссоном), также говорящее в пользу высказанной гипотезы: напомним, что и имя Oddi соотносится с названием хутора, где воспитывался Снорри. В свете всего сказанного едва ли можно пройти мимо еще одного знаменательного топонима — указанного в пряди места расположения усадьбы хозяина Одди, Рейкьядаль: ведь в долине с тем же названием, однако не на севере, а на западе Исландии, стоял прославленный Рейкьяхольт — усадьба, где в течение 35 лет вплоть до своей гибели жил сам Снорри Стурлусон!

Вернемся, однако, к засвидетельствованной "Сагой об исландцах" суровой оценке хвалебной поэзии автора "Младшей Эдды". Нетрудно заметить, что она совпадает с тем приговором, который был вынесен автором пряди сочиненным во сне панегирическим песням Одди-Дагфинна. Между тем, оценивая столь несправедливо поэзию Снорри, его враги были куда ближе к истине, когда намекали на его трусость. Судя по тому, что нам известно об этом великом исландце, ему действительно больше пристала роль советника и дипломата, нежели воина. Забота о собственной выгоде, а также постоянное стремление к влиянию и власти вовлекали его в многочисленные распри. При этом в противоположность большинству могущественных исландцев того времени он не отличался воинственностью и сам никогда не участвовал в сражениях. Поведение его давало поводы для насмешек и упреков в том, что он горазд слагать стихи, а не действовать. Об этом же свидетельствует и приведенный в "Саге о Стурлунгах" рассказ о гибели Снорри. Вместо того чтобы по примеру не раз описанных им героев саг с оружием в руках встретить пришедших в его дом врагов, он попытался спрятаться от них в погребе и, будучи обнаруженным там, дважды попросил пощады: "Не надо разить"[20]. Излишне напоминать, что не отличался храбростью и Дагфинн.

В пользу предположения о том, что в образе ученого сновидца и его двойника — героя "лживой саги" — был выведен именно создатель "Младшей Эдды" и "Круга Земного", говорят и некоторые другие детали, намеки на которые вполне можно усмотреть в пряди. Известно, например, что во время своего пребывания в Норвегии и почти одновременно с событиями, вызвавшими столь резкие нападки его недругов, летом 1219 г. Снорри посетил Гаутланд — место действия саги о конунге Гейрвиде, — где встретился с Кристин, вдовой ярла Хакона Шального (о вдовстве трижды говорится и в рассказанной во сне саге). По сообщению "Саги об исландцах", Снорри сочинил о ней песнь, за которую также был щедро вознагражден[21]. Не исключено, что название этой песни — *Andvaka* "Бессонница", вывернутое и превращенное стараниями недоброжелателей знаменитого исландца в *поэму, сочиненную во сне*, и могло послужить непосредственным толчком для появления столь странного рассказа о придворном скальде.

Предложенное толкование пряди об Одди Звездочете как пародии не только способно пролить свет на обстоятельства рождения этого необыкновенного произведения. Если прототипом главного героя действительно был Снорри Стурлусон, — перед нами тот редкий случай, когда оказывается возможным исходить из довольно точной датировки пряди. Естественно полагать, что последняя в силу своей "злободневности", вероятнее всего, могла быть написана в 20-е или 30-е годы XIII в. и встраивалась в тот общий поток пародирования и поношений, который обрушивали на Снорри его противники и критики. Эта датировка не противоречит и некоторым особенностям языка и стиля пряди об Одди Звездочете, в частности, присутствующим в якобы приснившейся ее герою саге о правителях Гаутланда немногочисленным "куртуазным" заимствованиям, вероятно, проникшим из переводов рыцарской литературы: последняя интенсивно перекладывалась на древненорвежский язык с 20-х годов XIII столетия[22].

***

Разумеется, любые толкования столь необычного сочинения, как предложенный вниманию читателя средневековый исландский рассказ, обречены оставаться лишь более или менее правдоподобными гипотезами. Единственное, что в подобных случаях под силу исследователю, — попытаться поставить это произведение в тот литературный и исторический контекст, в котором оно появилось и сквозь призму которого оно только и может рассматриваться. Как представляется, для большей объемности этого воссозданного здесь в самых общих чертах исландского литературного "контекста" XIII столетия в заключение нам следовало бы напомнить о еще одном необычном произведении, известность которого, однако, далеко превосходит скромную славу "Сна Одди Звездочета".

Речь идет о "Видении Гюльви" ("Gylfaginning") — первой части "Младшей Эдды", знаменитого учебника поэтического искусства, приписываемого Снорри Стурлусону. Как известно, в этой части книги систематизированы и последовательно изложены обширные мифологические сведения (отчасти почерпнутые из цитируемых здесь же древнескандинавских эпических песней), необходимые для понимания и верного истолкования стихов скальдов. Составленное в форме вопросов и ответов — шведский конунг Гюльви-Ганглери наивно выспрашивает "древнюю премудрость" у восседающих на возвышающихся один над другим престолах трех конунгов-асов, именуемых Высокий, Равновысокий и Третий, — "Видение Гюльви" обнаруживает явную связь со средневековыми диалогическими трактатами, построенными как беседы учителя с учеником. Однако не может не броситься в глаза необычность обрамления этой центральной сцены, как считается, выдающее воззрения автора, христианина XIII в., на языческую мифологию.

Нижеследующая цитата из "Видения Гюльви", которой нам кажется уместным завершить заметки по поводу рассказа о странном происшествии с ученым звездочетом, приводится здесь вовсе не с целью установления параллелей между этими, по всей видимости, весьма далекими друг от друга произведениями. Едва ли между ними вообще наличествует какая-нибудь связь, кроме разве что той, что в обоих повествованиях излагаются видения (в древнеисландской литературе никогда не проводилось различий между снами и видениями, увиденными наяву). В случае с Гюльви посланное ему видение оказывается мороком, наваждением — асы морочили Гюльви (ginning и означает "морок, обман"), в ходе их беседы не сказав ему ни слова правды ни о мироустройстве, ни о прочих интересовавших его вещах. Однако, как явствует из завершения рассказа, расставшись с ним, они поспешили привести реальность в соответствие с собственной выдумкой:

«<Высокий сказал:> "И если ты станешь расспрашивать дальше, не знаю, откуда ждать тебе ответа, ибо не слыхивал я, чтобы кому-нибудь поведали больше о судьбах мира. Довольствуйся тем, что узнал".

И в тот же миг Ганглери услышал кругом себя сильный шум и глянул вокруг. Когда же он хорошенько осмотрелся, видит: стоит он в чистом поле и нет нигде ни палат, ни города. Пошел он прочь своей дорогой, и пришел в свое государство, и рассказал все, что видел и слышал, а вслед за ним люди поведали те рассказы друг другу.

Асы же стали держать совет и вспоминать все, что было ему рассказано, и дали они те самые имена, что там упоминались, людям и разным местностям, которые там были, с тем, чтобы по прошествии долгого времени никто не сомневался, что те, о ком было рассказано, и те, кто носил эти имена, это одни и те же асы...»[23].

Как бы ни трактовать отразившееся в заключении "Видения Гюльви" отношение создателя "Младшей Эдды" к языческому наследию, нетрудно заметить, что по странности и прихотливости замысла процитированный текст ничуть не уступает обсуждавшейся здесь истории об исландском сновидце.

1 Перевод выполнен по изд.: Íslendinga sögur og Þættir. I–III / Ed. Bragi Halldórsson et al. (Svart á hvítu). Reykjavík, 1987. III. Bls. 2231–2243.

2 Букв. "Книга из Заболоченной Местности": название происходит от исландского хутора Stóra Vatnshorn, где хранилась рукопись.

3 См. подробнее о таких стихах: *Гуревич Е.А.* Стихи, услышанные во сне: об одном типе поэтических вставок в древнеисландской прозе // Стих и проза в европейских литературах Средних веков и Возрождения / Под ред. Л.В. Евдокимовой. М., 2006. С. 86–116.

4 См. перевод последней в кн.: Исландские саги / Пер. А.В. Циммерлинга. М., 2000. С. 270–272.

5 См. об этих параллелях в предисловии к изданию пряди: Harðar saga / Þórhallur Vilmundarson; Bjarni Vilhjálmsson gáfu út (Íslenzk fornrit. XIII). Reykjavík, 1991. Bls. CCXIII–CCXIV.

6 Sturlunga saga. Bd. I–II / Udg. K. Kålund. København; Kristiania, 1906–1911. Bd. II. S. 327.

7 Ibid. Bd. I. S. 22. См. также: *Foote P.* Sagnaskemtan: Reykjahólar 1119 // Foote P. Aurvandilstá. Norse Studies. Odense, 1984. P. 65–83.

8 *Гуревич Е.А.* Древнескандинавская новелла: поэтика "прядей об исландцах". М., 2004 (гл. "Об одной особенности нарративной структуры прядей").

9 Harðar saga (Íslenzk fornrit. XIII). Bls. CCXIII.

10 О вычислениях Одди см.: *Beckman N. & Kålund Kr.* Alfræði íslenzk: Islandsk encyklopædisk litteratur. II. Rímtöl. Copenhagen, 1914–1916. Bls. 48–53; *Ólsen B.M.* Um Stjörnu-Odda og Oddatölu // Afmælisrit til Dr. Phil. Kr. Kålunds bókavarðar við safn Árna Magnússonar 19. ágúst 1914. Copenhagen, 1914. Bls. 1–15; *Jón Jóhannesson.* Íslendinga saga. A History of the Old Icelandic Commonwealth. Un. of Manitoba Pr., 1974. P. 159; *Мельникова Е.А.* Древнескандинавские географические сочинения. М., 1986. С. 14.

11 Harðar saga (Íslenzk fornrit. XIII). Bls. CCXVIII. В языческие времена годи были жрецами, владельцеми капищ, и одновременно предводителями местного населения своей округи — годорда. В 964 г. было установлено фиксированное число годордов в каждом тинге (окружном народном собрании), которое равнялось трем. Годорды передавались по наследству, однако их можно было продавать или уступать. С принятием христианства годорды утратили культовый характер, но до конца эпохи народоправства (1262 г.) годи сохраняли определенные властные функции.

12 Ibid. Bls. CCXIV–CCXV.

13 *Снорри Стурлусон.* Круг Земной. М., 1980. С. 351.

14 Это относится и к способу представления в пряди внутреннего рассказа, обрамляющего сагу о Гейрвиде вплоть до появления в ней Дагфинна и прорыва этой "внутренней рамы": Одди находится *в гостях* далеко от дома, но снится ему, что он дома, и туда явился *гость*, который и исполняет сагу.

15 И действительно, драпа Дагфинна содержит немало погрешностей против скальдической формы.

16 *Hermann Pálsson.* Hirðskáld í spéspegli // Skáldskaparmál. Tímarit um íslenskar bókmenntir fyrri alda. 2. hefti. Reykjavík, 1992. Bls. 160–168.

17 Íslendinga saga, kap. 38. Здесь и далее "Сага об исландцах" цит. по: Sturlunga saga / Ed. Jón Jóhannesson et al. Reykjavík, 1946. Fyrra bindi. Bls. 278.

18 Ibid.

19 Ibid. Bls. 278 f. Кеннинг "помет коршуна моря трупа" (где "море трупа" = кровь, "коршун крови" = орел, "помет орла" = плохая поэзия) восходит к мифу об обретении асами поэтического меда. Óдин, укравший чудесный напиток у великана Суттунга, спасаясь от преследования, принял обличье орла и, прилетев в Асгард, выплюнул мед в подставленные ему сосуды — этот мед впоследствии достался искусным скальдам, однако небольшая часть меда была выпущена им через задний проход, и ее с тех пор подбирают бездарные поэты.

20 Íslendinga saga, kap. 151 // Sturlunga saga. Bls. 454.

21 Ibid., kap. 35. Bls. 271 f.

22 См. статистический анализ подобных заимствований в статье: *Schach P.* Some Observations on the Translatios of Brother Róbert // Les relations littéraires franco-scandinaves au Moyen Âge: Actes du colloque de Liège (avril 1972). P., 1975. P. 117–135. О переложениях рыцарской литературы в Скандинавии см.: *Матюшина И.Г.* Поэтика рыцарской саги. М., 2002.

23 Младшая Эдда. М., 1994. С. 95–96. Пер. О.А. Смирницкой.

Перевод с древнеисландского, комментарии и послесловие Е.А. Гуревич

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

Е.Е. Дмитриева

ИСКУССТВО ВИДЕТЬ МЕЛОЧИ, ИЛИ ЗАМЕТНАЯ НЕЗАМЕТНОСТЬ

ВСЕ МЫ С ДЕТСТВА помним строки: “Быть можно умным человеком и думать о красе ногтей”. И это — то самое первое впечатление, которое возникает от чтения книги О.Б. Вайнштейн “Денди. Мода. Литература. Стиль жизни”. Конечно, развитие гуманитарных наук в XX в. показало, что мода может быть предметом не только художественного описания, но еще и очень серьезного историко-культурного, социологического, философского исследования (вспомним работы Р. Барта, Бодрийара и проч.). И все же признаемся, что работ, особенно в отечественном литературоведении, где мода и один из ее главных культурных героев — денди — были бы предметом столь серьезного и в хорошем смысле слова строго академического исследования, крайне мало. А если добавить, что этот академизм сочетается с увлекательным стилем повествования и удивительной прозрачностью мысли, то можно сказать, что исследование это почти уникальное.

О. Вайнштейн так определяет его цели и задачи: “Эта книга — об истории дендизма, ее главный герой — денди, харизматический модник со всеми своими причудами и обыкновениями. Территория поиска — мода, литература и стиль жизни”. На самом деле, скажем сразу, сюжет книги — явно шире, и тема денди является в ней своего рода отправным пунктом, который позволяет автору обратиться к изучению функционирования моды как явления (и проявления) культуры, истории, литературы, философии, языка. Отсюда и мультидисциплинарный подход: явления моды, и в частности дендизма, рассматриваются в аспектах лингвистическом, социологическом (социальные категории модников, их социальный статус и модели поведения), историко-культурном, экономическом (влияние на моду развития промышленности и проч.). Параллельно рассматриваются вопросы этики (джентльмен как тот, “кто никогда не причиняет боль другим”, что отличает его от денди), но также гигиены и общественного здоровья как оказывающие существенное влияние на развитие и моды и сами ему подчиняющиеся (например,

чем обернулся не только для моды, но и для культуры в целом налог на пудру для парика; или как легкие платья или, наоборот, корсет, будучи производными определенной исторической ситуации, привели к серьезным последствиям в области общественного здоровья, но вместе с тем сформировали определенный культурный и литературный тип).

Но, по-видимому, определяющим подходом в книге является все же подход семиотический: все разнообразные явления моды рассматриваются здесь как сложно структурированный текст, требующий дешифровки и ее получающий.

Разнообразны и источники, лежащие в основе исследования: помимо естественных для исследователя-филолога мемуарных и художественных текстов, автор апеллирует к источникам сугубо документальным (костюмные коллекции, портновские трактаты, журналы мод, дневники денди), а также фольклорным (городские легенды о модниках и проч.)

Книга состоит из 15 глав. Каждая из глав, в свою очередь, имеет подглавки, а в ряде случаев и еще более дробные разделы. Причем и большие, и малые структуры, обладая своей внутренней сюжетной завершенностью, вместе с тем внутренне соотносятся и перекликаются с другими. Так что в результате возникает еще и ощущение романтического жанра арабески, в чем, по-видимому, просвечивают более ранние научные увлечения автора, до своих занятий модой известного как исследователя языка романтической мысли. Отсюда, возможно, проистекает и то, что на первый взгляд может показаться недостатком книги — повторяемость ряда положений и ходов, но что при внимательном прочтении начинаешь воспринимать как вполне осознанный прием, позволяющий рассмотреть одно и то же явление или положение в различных ракурсах и применениях. Хронологический принцип хотя и присутствует в книге, но не является доминирующим. Потому что повествование то и дело переходит от решения проблем историко-культурного свойства — к портретным зарисовкам культурных героев эпохи и самой эпохи, которые, в свою очередь, являют собой иллюстрацию теоретических положений, что — все вместе — и создает "интригу" книги.

Итак, все начинается с того, что делается попытка уловить неуловимое: найти определение тому, что безотказно ощущается, но

практически не вербализуется, — дендистской харизме. И потому автор сразу же, хотя и приводя словарные определения денди и дендизма, указывает на всю их недостаточность: денди — это не просто человек, одевающийся по моде и имеющий хороший достаток (как быть тогда с богемой?). О. Вайнштейн предлагает свой набор "качеств и свойств", характеризующих денди: заметная незаметность, удержание дистанции, жизнетворчество, провокативное поведение, иронический садизм, — короче, отработанная система саморепрезентации. В дальнейшем принцип заметной незаметности становится не только кодом, по которому определяется денди, но и своего рода путеводной нитью размышлений в книге: каков код этой заметной незаметности, какова деталь, по которой узнается главное.

Герой раздела "Модник былых времен" — Алкивиад. Но также и Плутарх, комментирующий поведение Алкивиада. А попутно поднимается проблема "хамелеонства", связанная с универсальной общежительностью модника: выражение ли это светской галантности или бесхарактерности и цинизма?

Герой главы "В начале был Джордж Браммел" определяется уже из ее названия. Существенной здесь представляется ссылка на Камю, считавшего денди человеком бунтующим, что позволяет автору перейти к экзистенциальной составляющей дендизма. Анализ соотношения легенды и реальной биографии выводит на более общие проблемы механизма запуска легенды (с этой целью в одном ряду рассматриваются среди прочего: "Трактат об элегантной жизни" Бальзака, трактат о Джордже Браммеле Барбе д'Оревильи, эссе о нем же Вирджинии Вульф, а также "жестокий романс" 1960-х годов о "Жоре Бремеле" питерского литературоведа Ю. Гельперина).

В главе "Дендизм и неоклассическая мода" рассматривается генеалогия дендистского стиля. При этом казалось бы частный сюжет из истории моды оказывается теснейшим образом вписан в проблему культурной антропологии: мода конца XVIII — начала XIX в. рассматривается как воскрешение античной модели телесности, действовавшей как платоновская идея, форма форм — ведь речь идет о том, чтобы обрисовать тело, а не замаскировать его. С другой стороны, методологически О. Вайнштейн явно апеллирует к формальному методу в искусствознании, изящно демонстрируя в манере Г. Вельфлина, как на примере истории шейного платка, ставшего одной из составляющих дендистского костюма, можно проследить

смену исторических стилей: барокко — неоклассицизм — романтизм (параллельно предлагается и современный психоаналитический комментарий манипуляции денди с платком).

Что общего и чем отличаются между собой денди и джентльмен (глава "Дендистский кодекс общения")? Ценность этого раздела в первую очередь в том, что он дает широкий историко-культурный контекст понятиям "вульгарность" и "хороший вкус". Аналитическое описание клубной жизни в Англии XIX в. ставит еще две крайне важные культурно-философские проблемы: проблему игры и проблему самостояния человека в обществе: горделивое одиночество в толпе (вариант клубной жизни) и перманентное доказывание своих прав и достоинств (вариант светской жизни).

В этом смысле следующая глава "Денди-хамелеон. Метафорика изменчивости в европейской литературе" продолжает антропологическую проблематику предыдущей, направляя ее в собственно литературное русло: проблема психологической гибкости, умения нравиться рассматриваются здесь как вариант литературной метафоры Эоловой арфы, которая оказывается генетически связана с темой оживших подобий — у Шамиссо, Гофмана, Гоголя — и неожиданно приводит к более поздним литературным типажам денди-сыщика и денди-преступника (Эжен Сю, Конан Дойль).

Чем представляется искусство скандала в светском пространстве? Как розыгрыши, будучи одной из составных джентльменской традиции, вписываются одновременно в контекст эстетических теорий XVIII — начала XIX в.? Чем отличается дендизм от либертинства и как и почему размываются в дендизме границы женского и мужского — таково содержание двух последующих глав, седьмой и восьмой.

Глава "Дендизм и стратегия модерна", пожалуй, одна из наиболее ярких в книге. На тематическом уровне здесь рассматриваются оптические игры дендистов (стратегия взгляда, инструменты взгляда — лорнет и монокль, пространство нового взгляда — камера-обскура, волшебный фонарь, фантаскопы и проч.). Что здесь привлекает особое внимание, так это тот эстетический и философский контекст, в который исследовательница вписывает зрение, столь, казалось бы, легкомысленно проявляющее себя в жестах и вещах модников: Кант и Фихте, Карло Гинзбург и Фуко, импрессионизм в живописи и эстетизм в литературе. Но этот же механизм зрения,

который возможно проследить в поведенческом тексте денди, начинает работать также и в литературных текстах как нарративный механизм, начиная от романтического повествования Бальзака, а затем у Конан Дойля (где внимательный взгляд обретает уже функцию сыщика) и так до эстетизма Оскара Уайльда и Рильке.

Следующие две главы книги — "Дендизм и литература" и "Французские денди. Мода на рандеву с литературой". Собственно, и до того литература всемерно присутствовала в поле исследования О. Вайнштейн: и как источник, и как "реципиент" явлений моды. Однако начиная именно с этих глав литература выходит на передний план. Вайнштейн интересуют разные типы отношений, существующих между дендизмом и литературной традицией: денди, объединяющий автора и героя в одном лице (случай Байрона, Б. Дизраэли, Бальзака, Гюисманса, О. Уайльда, Готье, Бодлера, Барбе д'Оревильи), жанр "модного романа" из жизни высшего общества, где в качестве героя выводится тип светского денди (романы Р.П. Уорда, Б. Дизраэли, Бульвер-Литтона, а также Стендаля и Пруста), денди, ставшие героями романов, в частности Гюисманса и Пруста (граф д'Орсе, граф Робер де Монтескью).

Несколько не на месте стоящими кажутся следующие главы: «Дендизм в Англии: "Кэнт" и "Кэмп"» и "Дендизм в России", поскольку возвращают нас к более раннему периоду, о котором речь шла вначале. Впрочем, сами по себе взятые, главы эти тоже представляют несомненный интерес. Их предмет — антидендистские настроения с начала XIX в. и вплоть до викторианской эпохи (в том, что касается Англии). Параллельно исследуется феномен превращения дендизма в коммерческий товар массового спроса — так называемый игровой кэмп О. Уайльда, а вслед за ним — М. Бирбома и Р. Фирбенка.

В главе о собственно русском дендизме сюжет более намечен, чем развит. Но само присутствие подобной главы в книге крайне важно и может иметь стимулирующее воздействие на читателя. Среди наиболее "стимулирующих" тем, здесь затронутых, назовем: параллельность стоявшей в России рубежа XVIII и XIX вв. проблемы языка и одежды; национальные различия между российскими модниками и европейскими денди, превращение "стоической холодности" денди в заповедь интеллигентного поведения в русской традиции.

В последних главах и разделах книги О. Вайнштейн уже окончательно уходит из области истории — в теорию и практику моды, риторику моды, зависимость ее от духа времени. Впрочем, и здесь философский аспект моды возникает вновь — в лице философа-денди и самого воплощения интеллектуального дендизма — Жака Деррида.

Итак, как уже было сказано вначале, материал монографии явно выходит за рамки узкоспециализированной темы. Вместо этого читателю словно предлагается уподобиться ее герою, фланирующему денди, только локусом читательского фланирования становится теперь уже не город, но широкое пространство культуры с его так сложно и так, если разобраться, синхронно работающими механизмами.

Наверное, именно поэтому книга О. Вайнштейн обладает еще и мощным суггестивным полем, давая, вольно или невольно, совершенно неожиданный контекст многим культурным и литературным явлениям, который, по-видимому, нам еще только предстоит оценить. Приведу лишь несколько из возможных "применений". Так, описание той роли, которую играло для Браммела нюханье табака, превращенное в мини-перформанс, неожиданно бросает новый свет, например, на гоголевское описание манипуляций "горохового панича" с табакеркой в Предисловии к "Вечерам на хуторе близ Диканьки", предстающее в таком случае еще и как малороссийская пародия на европейский дендизм. Размышления же о хамелеонстве денди заставляют нас в очередной раз задуматься о природе гоголевского Чичикова, постоянно мимикрирующего под окружение. Наконец, размышление о месте таких категорий общественного поведения, как естественность, вульгарность, тщеславие, программное легкомыслие в системе дендизма, должно составить необходимый контекст к соответствующим строкам и главам "Евгения Онегина" Пушкина.

Вместе с тем такое обширное и по материалу и по объему исследование не может не вызывать некоторых вопросов и возражений. Так, как представляется, предпринятая в книге попытка кодировать и одновременно декодировать дендистское поведение содержит ряд противоречий (порой, впрочем, вполне объективного характера), которые остаются "не снятыми" в тексте. Как, например, требование аристократической естественности сочетается с аристократической непроницаемостью, приводящей в конечном счете к своеобразной философии Бодлера и Теофиля Готье, певших дифирамб косметике? Как все же решается дилемма денди — "удивить" и "быть незаметным"? (потому что в приводимых автором примерах мы видим образцы либо первого, либо второго, но не обоих вместе). И если хамелеонство денди приравнивается автором к продвижению наверх, способности расти в деловом и социальном плане, то как быть с трагизмом судеб денди, о котором в другом месте столь убедительно он говорит?

Некоторый перебор видится и в приложении к дендизму принципа романтической иронии: сформулированное, в частности Ф. Шлегелем, "возвышение над собой", кажется, не входит в "правила игры" дендизма, в котором игра больше направлена на окружающий мир, чем на себя (так, если Брамелл позволяет высмеивать других, то к себе он относится все же достаточно серьезно).

И еще одно сугубо читательское соображение: некоторые шутки Браммела, рассматриваемые в книге как признак хорошего тона, остроумия и проч., на самом деле вызывают изумление и воспринимаются как стоящие на грани хамства (как, например, описанная на с. 94 реакция Браммела на предложение его подвезти: "Вы не станете путешествовать на запятках. Вам это не пристало, так же как мне не пристало ездить с Вами в одном экипаже"). Либо это национальный тип остроумия, либо представление об остроумии со временем меняется, но, во всяком случае, это нуждается в прояснении. С другой стороны, как известно, французы, и в частности Стендаль, как раз упрекали английский дендизм в использовании, в целях самоутверждения, шокирующих и унижающих других приемов. В этом смысле более подробное рассмотрение национальных разновидностей дендизма и проблемы квазидендизма Стендаля в частности, могло бы пролить свет на многие антиномии дендистского поведения вообще.

Некоторые несогласия вызывает и "русская глава" книги: не совсем точным представляется разделение славянофилов и западников по характеру их отношения к одежде. Напротив, известно, что порой славянофилы могли выглядеть и одеваться в гораздо большей степени как европейцы, чем западники. Что, конечно же, не исключает анекдотов наподобие приводимого в книге о Киреевском, ко-

торый в пылу полемического задора пожелал одеть дам в сарафан, а мужчин в кафтаны.

В отличие от Чаадаева, Пушкин не был денди. И в этом смысле известная статья Л. Гроссмана, к которой и апеллирует О. Вайнштейн, является более памятником своей эпохе, чем пушкинской.

Думаю также, что справедливо поставленный вопрос: почему к русским петиметрам не было того серьезного отношения, какое было в Европе, — не получил в достаточной степени логического обоснования. Вайнштейн связывает это обстоятельство с традиционной регламентацией моды по политическим причинам, что "переводило модников в зону риска". Но тогда логика должна быть обратной: именно их попадание в зону риска должно было бы вызвать серьезное к ним отношение.

И последнее: странно было бы упрекать автора, чье исследование насчитывает более 600 страниц, в лакунах. Всего объять, как известно, невозможно. И все же хочется назвать тех "культурных героев", которые выпали из поля зрения и которые наряду с остальными также имели бы полное право фигурировать в данной книге. Это Альфред де Мюссе, в определенном смысле самый последовательный денди Франции 1830-х годов. Это также Луи Арагон сюрреалистического периода, о "жестком дендизме" которого писали его собратья по перу. Наконец, в контексте книги мог бы быть интересен также разговор о "синдроме дендизма", присутствующем в акционизме Ива Клейна, совершившего, как известно, свой прыжок в пустоту в костюме денди.

Но все это — частности. Главное же — это то, что перед нами книга очень сильного интеллектуального накала. И одновременно исследование, начисто лишенное элитарности и эксклюзивности, и которое потому может иметь потенциально самого различного читателя: от изощренного в современной философии и современных течениях мысли интеллектуала — до человека, просто интересующегося историей моды и которому интересно, например, откуда пошла мода на протертые джинсы и почему это так неожиданно связано с историей дендизма. Наконец, к книге можно отнестись и как к своего рода учебнику модного поведения, предписывающему не только тот или иной фасон, но учащему, как носить и как относиться к тому или иному фасону.

АВТОРЫ ЭТОГО НОМЕРА

Арсланов Василий Викторович,

1982 г. р. Закончил с отличием исторический факультет МГУ (специализация по кафедре истории средних веков) в 2004 г., аспирант МГУ, с 2005 г. — стипендиат Института истории Общества Макса Планка (Геттинген). Ориентировочная тема диссертации: "Методы и стратегии Себастьяна Франка (1499—1542) популяризации исторического знания".

Брагинская Нина Владимировна

Доктор исторических наук, филолог-классик, автор более 200 публикаций по истории античной культуры, философии и искусства. Ведущий научный сотрудник ИВГИ РГГУ, профессор ИВКА РГГУ.

Виногродская Вероника Брониславовна

Окончила факультет теоретической и прикладной лингвистики РГГУ в 1998 г., кандидат филологических наук (дисс. «Взаимодейтсвие текста и комментария в китайской традиции на примере "Чжун-юн"», 2004). В настоящее время работает в Институте Дальнего Востока.

Область научных интересов: культура текста, традиция текста и текстовая коммуникация в Китае, структура текста, традиционное образование и механизм передачи традиции, семиотические аспекты иероглифики, субкультура чая.

Основные публикации: «"И цзин - Чжоу И". Принципы организации текста» (1999); «"Чжун юн". Текст в традиции» (2003); "Ритмика текста. Чжаны-фразы Чжун-юн" (2003); "Прекрасное дерево южной стороны или чайное долголетие" (2006); "Путь чая. Тонкости традиции" (в соавторстве, 2007).

Воскобойников Олег Сергеевич,

1976 г. р. Закончил исторический факультет МГУ в 1998 г. В 2002 г. защитил кандидатскую диссертацию по теме: "Представления о природе при дворе Фридриха II". Доктор истории Высшей школы социальных ис-

следований (Париж, 2006). Тема французской диссертации: “Искусства, науки и образы природы при дворе Фридриха II Штауфена. 1200–1250”. Доцент кафедры истории средних веков исторического факультета МГУ.

Сфера научных интересов: история науки и искусства в Средние века, преимущественно в Италии, Франции, Англии, Германии, Испании; история межконфессиональных культурных связей между христианством, исламом и иудаизмом.

Гуревич Елена Ароновна

Окончила МГУ. Кандидат филологических наук. Старший научный сотрудник Института мировой литературы РАН. В 2007 г. защитила докторскую диссертацию по теме: «Жанр “прядей об исландцах” в древнескандинавской литературе (К проблеме исторической поэтики малой прозаической формы)».

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”» (2004).

Дмитриева Екатерина Евгеньевна

Окончила факультет иностранных языков Псковского государственного педагогического института, аспирантуру по кафедре русской литературы Московского государственного педагогического института им. В.И. Ленина (дисс. “Эпистолярный жанр в творчестве Пушкина”, 1986). Старший научный сотрудник Отдела русской классической литературы ИМЛИ РАН, кандидат филологических наук, доцент кафедры сравнительной истории литератур РГГУ, преподаватель Московского французского университетского колледжа при МГУ. В 1994–1996, 2001 и 2002 гг. — приглашенный профессор по кафедре германской филологии Университета Париж 8.

Сфера научных интересов: русская литература XIX в., французская и немецкая литература XIX–XX вв., сравнительное литературоведение, текстология. Переводчик произведений Валера Новарина, Жюльена Грака, Антуана Володина.

Основные публикации: Князь Владимир Федорович Одоевский. Переписка с великой княгиней Марией Павловной, великой герцогиней Саксен-Веймар-Эйзенах / Сост., подготовка текста, вступит. статья и коммент (2006); Н.В. Гоголь. Полное академическое собрание сочинений и писем: В 23 т. М., 2001. Т. 1 (отв. редактор); “Жизнь усадебного мифа: утраченный и обретенный рай” (в соавторстве с О. Купцовой, 2003).

Евдокимова Людмила Всеволодовна

Окончила филологический факультет МГУ в 1975 г., защитила кандидатскую диссертацию по теме “Французская комедия второй половины XVI века и традиции народного театра” (1980). Доктор филологических наук (дисс. “У истоков французской прозы. Прозаическая и стихотворная форма в литературе XIII века”, 1999). С 1997 г. — ведущий научный сотрудник ИМЛИ РАН (Отдел классических литератур Запада и сравнительного литературоведения).

Автор книг и статей о французской и итальянской литературах Средних веков и Возрождения. Монографии: “Французская поэзия позднего Средневековья (XIV — первая треть XVвека)” (1990), “У истоков французской прозы. Прозаическая и стихотворная форма в литературе XIII века” (1997). Ответственный редактор коллективных трудов “Перевод и подражание в литературах Средних веков и Возрождения” (в сотрудничестве с А.Д. Михайловым, 2002); “Стих и проза в европейских литературах Средних веков и Возрождения” (под. ред. Л.В. Евдокимовой, 2006).

Махлин Виталий Львович,

1947 г. р. Закончил Институт иностранных языков им. М. Тореза в 1970 г., кандидат филологических наук (дисс. “Формы времени и события в творчестве Э. Хемингуэя”, 1985), доктор философских наук (диссерт. доклад: “Философская программа М.М. Бахтина и смена парадигмы в гуманитарном познании”, 1997); профессор кафедры философии МПГУ (Московский педагогический государственный университет).

Направления исследования: история современной философии; филология в истории ее кризисов; герменевтический поворот; философия гуманитарных наук; М.М. Бахтин, его предшественники и современники.

Основные публикации: “Я и Другой (К истории диалогического принципа в философии XX в.)” (1997, монография); Тайна филологов // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. М., 2005; Уроки обратного перевода (с немецкого) // А.В. Михайлов. Историческая поэтика и герменевтика. М., 2005; “Возраст речи (Подступы к яв-

лению Аверинцева)" (2006); Ende und Anfang: Erich Auerbachs russische Rezeption // Erich Auerbach: Geschichte und Rezeption / Hrsg. von Karlheinz Barck und Martin Trml. B., 2007; "Второе сознание: Историческое введение в герменевтику" (монография, в печати).

Смирнова Виктория Викторовна

Окончила филологический факультет МГУ в 2000 г., аспирант при кафедре истории зарубежной литературы (2000—2004), кандидат филологических наук [дисс. "Чудо как жанрообразующий элемент средневековых религиозных жанров (житие, пример, видение)", 2006]. В настоящее время работает в Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете (ПСТГУ).

Область научных интересов: средневековая латинская литература, чудо и чудесное в средневековой литературе и культуре, агиография, гомилетика, средневековая западноевропейская драма.

Основные публикации: «Концепция чуда в части X "Диалога о чудесах" Цезария Гейстербахского (2004); «Истории о чудесах и "чудесная история" Цезария Гейстербахского (2005); "Мистерии и видения: принципы организации сакрального пространства" (2005); Le 'récit de miracle' et le genre du miracle (basé sur le Speculum Historiale de Vincent de Beauvais, le Miracle 34 dans le Recueil de Saint-Victor, les Miracles de Nostre-Dame de Gautier de Coinci et Ies Miracles de Nostre-Dame par personnages d'un auteur anonyme) // European Medieval Drama. Turnhout, 2006. 10. P. 207—215.

Успенский Федор Борисович,

1974 г. р. Закончил филологический факультет МГУ в 1996 г., в 2000 г. защитил кандидатскую диссертацию ("Славяно-скандинавские контакты периода христианизации: на материале языковых данных"). Доктор филологических наук (дисс. "Династическое имя в Скандинавии и на Руси", 2005 г.). Руководитель Центра славяно-германских исследований в Институте славяноведения РАН, ведущий научный сотрудник Отдела типологии и общего языкознания в Институте славяноведения РАН, профессор ИВГИ РГГУ.

Направление научных исследований: скандинавская филология, история и литература древней Скандинавиии и древней Руси; культура средневековой Европы, историческая ономастика.

Автор более 100 публикаций, среди которых четыре монографии": Имя и власть: выбор имени как инструмент династической борьбы в средневековой Скандинавии" (2001); "Скандинавы — Варяги — Русь: Историко-филологические очерки" (2002); "Name und Macht: Die Wahl des Namens als dynastisches Kampfinstrument im mittelalterlichen Skandinavien (2004); "Выбор имени у русских князей в X—XVI вв.: Династическая история сквозь призму антропонимики" (в соавторстве, 2006).

Хорьков Михаил Львович,

1969 г. р. Закончил МПГУ в 1993 г., аспирантуру Института философии РАН в 1996 г. Кандидат философских наук (дисс. "Генезис философской антропологии", 1999), доцент. В настоящее время работает на кафедре истории философии Российского университета дружбы народов (РУДН), приглашенный исследователь Эрфуртского университета.

Область научных интересов: средневековая философия, немецкая и нидерландская средневековая мистика, философская антропология.

Основные публикации: "Майстер Экхарт: Введение в философию великого рейнского мистика" (2003, монография).

Шмаина-Великанова Анна Ильинична

Закончила философский факультет Иерусалимского университета в 1982 г., работает доцентом Центра изучения религий РГГУ.

Область научных интересов: библеистика, иудаика, сравнительная мифология, современные проблемы богословия.

Некоторые публикации: "Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме. Введения и комментарии Менахема Штерна. Русское издание под научной и лит. редакцией Н.В. Брагинской. Консультант по иудаике А.И. Шмаина-Великанова. М.; Иерусалим, 1997—2002. Т. 1—2; "Антоний, митр. Сурожский. Труды / Сост., вступление, ред. и примеч., аннотированный именной указатель А.И. Шмаиной-Великановой. М., 2002—2007. Т. 1—2; "Мать Мария, Дитрих Бонхеффер, Симона Вейль: апостольство в безрелигиозном мире" (2001); "Внехрамовая литургия матери Марии" (2001); «Поэзия как выход из богословского тупика: "Доктор Живаго" и его последствия» (2000); "Опыт прочтения Симоны Вейль наоборот, или Прикладная отрицательная экклезиология"(2000).

SUMMARIES

N.V. Braginskaya

Commentary as a Mechanism of Innovation in Traditional Culture and Beyond

The paper consists of three somewhat independent parts: 1) a discussion of commentary as a specific type of text followed by a formal definition: commentary is non-narrative, yet coherent verbal text, explaining another text, verbal or non-verbal, necessarily heteroglossic (composed in a language different in the literal and/or in the semiotic sense); lemmatized, with elements to be explained included or not included; 2) an overview of the recent international conferences on commentary in its cultural and historical perspectives, the peculiarity of each collection of papers, their common problems and lacunas; 3) an exposition of the author's own perception of the role and function of commentary in the history of culture: for traditional culture commentary appears to be a sort of innovative mechanism. These views are demonstrated through the analysis of: a) an instance of commentary on pictures and images, which creates theatrical performances of an archaic type, b) an instance of exegeses of the sacral texts, which has as an involuntary consequence a fictional narrative, c) an instance of allegorical reading of epics, which gives birth to philosophical genres.

V.B. Vinogrodskaya

Self-awareness of Tradition Commentaries in the Cinnabar Canons Tradition — from Wei Bo-Yang to Liu Yi-Ming (II—XIX centuries)

This is a very broad description of the textual tradition in Daoist alchemy, which is often called the "Cinnabar Canons" tradition. It is presented as an example of general strategies normally applied by a

traditional culture to its textual space. The textual tradition is regarded as a complex including: 1) the tradition proper, 2) canons, 3) non-canonical texts, 4) commentaries (wherever commentaries act as bridges between different discourses).

The two most prominent texts in the given tradition are Wei Bo-Yang's "Zhouyi Cantong Qi" (2nd century) and Zhang Bo-Duan's "Wuzhen pian" (11th century). The first marks the origin of the tradition, while the second signifies the shift from external to internal alchemy. The third outstanding figure is Li Yi-Ming (1734—1821), who was to play the role of a guardian of tradition similar to that of Zhu Xi in regard to the Confucian tradition.

The time frame of the study permits a demonstration of the model of tradition that includes two types of canons (originating from distinctly different periods and discourses) and the commentaries that solidify the tradition and specify the mode of its perception.

A.I. Shmaina-Velikanova

Reading "Song of Songs": Some Peculiar Features of the Rabbinic Commentary

Taking the mystical Jewish commentary on the Bible as its subject, the paper compares it with different Talmudic commentaries. The author comes to the conclusion that the ancient mystical commentary on the Song of Songs appears to be a special sort of commentary. Unlike the Rabbinic and European Christian commentary on the Bible the Commentary on the Song of Songs is not an auxiliary genre, but a method of direct communication with God.

V.V. Smirnova

Commentary as a Mechanism for Dialogue between Popular and Learned Cultures (based on "Liber miraculorum sancte Fidis" by Bernard of Angers)

The paper discusses mechanisms for dialogue between popular and learned cultures in medieval Europe, focusing on adaptation of

folk miracle narratives to comply with demands of educated clergy. It is considered that the genre of Commentary played an extremely important role in this intercultural communication. The concept is illustrated by detailed examination of "Liber miraculorum sancte Fidis" — a miracle account written in the early 11th century by Bernard of Angers, a member of the school of Chartres. Bernard himself investigated stories of miracles of holy Faith spread by the common people and therefore rejected by the learned. As a result of this investigation he wrote a book confirming the authenticity of the most dubious stories. Analysis of Bernard's evidences enables us to distinguish four principal methods used to persuade an educated audience to accept demotic miracles: demonstration of a) miracles' historicity, b) their similarity to the miracles of Christ and well-known saints, c) their moral value and d) their mystical sense. The critical paradigm in which Bernard scrutinized folk narratives reveals the metatextual character of his argumentations and puts them on par with the genre of commentary. It is argued that Bernard used the same methods of commenting as commentators on holy texts: i.e. historical, allegorical, tropological and anagogical reading. Accordingly, one of the most sophisticated genres of clerical literature could be quite applicable to popular material. It is concluded that the learned culture adopted foreign lay elements, establishing a dialogue with its 'neighbours' with the help of the commenting method.

O.S. Voskoboynikov

The Forms of Commentary in French Religious Literature of the End of the 13th Century

The article is dedicated to two lesser-known French manuscripts of the end of the 13th century. The first is from the Russian National Library of St. Petersburg (Lat. Q v I 78), a missal for the church of St. Nicaise in Reims. The second is kept in the Bibliotheque Nationale de France in Paris (fr. 7330) and is intitled "Verger de soulas". Both possess very interesting and unusual iconographic programmes. In the first of them we find 16 full-page miniatures, taken from a pious commentary on the Creed, written by Jean de Joinville,

the famous friend and biographer of King Louis IX. He conceived a consolation book for his fellow crusaders at the end of 1240-s. I have offered a comparative analysis of this Old French text and related images found in the Reims missal, with the aim making some more general reflections on the devotional literature of this period and on the religious feelings of lay society. The "Verger de soulas" (Garden of Consolation) is a compilation of sophisticated, richly decorated, devotional and theological ways of thinking. The first approach made in this article will constitute preparation for later development of these reflections.

L.V. Evdokimova

The "Miroir historial" of Jean de Vignay as a Commentary-Translation

In the late Middle Ages there existed two types of composition combining within themselves the ideas of commentary and translation. The article deals with several specimens of this tradition: the Latin commentaries of Ludovicus de Guaschis to the Grammar by Alexandre de Villedieu (1482), those of Guido Juvenalis to the edition of Terence's plays (1493), and Jean de Vignay's French translation of the "Speculum historiale" (1315—1332). The first two authors turn commentary into translation: they retell a difficult Latin text in much simpler and straightforward school Latin. On the contrary, de Vignay's translation, on which L. Evdokimova's investigation is focussed, contains a good deal of what may be properly called a commentary ; it is quite telling that the author himself in the preface to his work called it an "explanation" (Fr. *exposition*). In the article it is argued that commentary moves towards translation in the editions aimed at the lower level of educated people, that is, at young clerics. On the other hand, in those books that were intended for the uneducated laity there might be observed a movement in the opposite direction : from translation to commentary.

M.L. Khorkov

Jan van Ruusbroec: From a Biblical Commentary to a Mystical Treatise

This article discusses the role and place of different forms of biblical exegesis in the mystical treatise "The Spiritual Espousals" ("Die geestelike brulocht") by Jan van Ruusbroec (1293–1381). As a leitmotiv for the entire work, takes a phrase from the Gospel of Matthew (25:6): "See, the Bridegroom cometh, go out to meet Him". In Ruusbroec's commentary, this verse from the Evangelist falls into four parts: 1) "See", 2) "the Bridegroom cometh", 3) "go out", 4) "to meet Him". These four elements make up each of the three traditional stages, or "lives", of the spiritual life (of "the spiritual espousals" in the metaphorical language of Ruusbroec): the active life (purgative stage), the inner life (illuminative stage) and the contemplative life (unitive stage). Giving at each stage of his commentary on the biblical verse a different sense of the phenomenon of the meeting of man with God, Ruusbroec provides his exegetical work with a solid anthropological, ethical, theological and hermeneutical substructure, which constitutes the body of a mystic treatise. The intent of Jan van Ruusbroec seems to surpass all traditional limits of the genre of commentary and to build a new hermeneutical framework to which every reader can easy refer in his descriptions of various spiritual experiences.

V.V. Arslanov

Divine Language in a Godless World: Sebastian Franck's Spiritual Allegorese and the Reformation Controversies over the Clarity of Scripture

Departing from Wilhelm Dilthey's derivation of modern hermeneutics from the "breakthrough" of the Reformation, scholarship has generally been accustomed to posit a watershed between the medieval four senses doctrine and Protestant text-centred exegesis, taking the latter as an offshoot of humanist philology. This distinction

compels us either to depreciate or to dissolve in a vaguely defined mysticism those dissident hermeneutics sceptical about *claritas scripturae*, an essential exegetical assumption championed by Luther. Approaching the Reformation as a vortex of conflicting receptions and applications of the humanist interpretive methods rather than a succession of consistent modes of interpretation, this paper pinpoints the gradual emergence of spiritualism as a reactionboth to sectarian tendencies and to the fossilization of Lutheranism.

Sebastian Franck's interpretation of Antichrist exemplifies the way the spiritualists polemically reconfigured Erasmian dualistic hermeneutics. Putting forward the notion of perverse human nature, a basic tenet Luther himself remarkably downplayed in his hermeneutics, Franck insists on the impossibility of God addressing people in a straightforward and common way. According to Franck, since natural language is an unreliable medium, the true meaning of the Bible should never be reduced to the mundane use of the words and figures it consists of. In contrast to earlier perceptions of inversion, Franck advances spiritual allegorese as the universal decoding device and relates "spiritual" reading to impartiality. This conception of pneumatic reading, designed to subvert both arbitrariness and conformity in interpretation, challenges conventional mappings of early Protestant exegesis and invites a reconsideration of the religious underpinnings of Renaissance hermeneutic scepticism.

V.L. Makhlin

Commentary After Interpretation

This essay is an attempt at both diagnosis and prediction for philosophy and the humanities against the background of what might be called the "end of conversation" in the 20th-century culture. Today a certain "closing" of the imperatives and motivational context of the new age and, specifically, of the very notion of "modernity" makes us see the situation clearly and yet try to find new perspectives for the studies of historical experience (i.e. the humanities and philosophy). The contemporary "end" of philosophy marks a new stage in the

modern or postmodern process of "philologization of philosophy", a turn that could be interpreted as a direction of research — from "interpretation" to "commentary". The communication net of all theory or interpretation has become problematic; hence the interpretation paradigm is no longer relevant. The commentary paradigm, in these conditions, seems to be more productive and modern than the tradition of 'modernity'. Thus, the turn to commentary could help us revive the *querelle* between ancient and modern, as well as appreciate the "author" after his "death" in the structuralist epoch.

F.B. Uspenskij

Ferocious Beast (óarga dýr) in Medieval Scandinavia

In Old Norse texts a set expression, *óarga* (*uarga*) *dýr*, occurs which literally means 'intrepid, bold, daring, fearless, ferocious beast'. This expression has all the characteristic features of a lexicalized word-combination. The adjective *óargr / úargr* is regularly used only with the word 'beast' (*dýr*); it may be used as a nickname with a person's proper name; and it never occurs in free combinations with any other words.

In translated texts and in texts written under the influence of continental literary tradition or encyclopedic tradition, *óarga dýr* often means lion, although it may describe some other big predatory animal, which would have been exotic for the Scandinavians. For example, in the Old Icelandic tales, Samson kills "an intrepid beast" with his own hands (*...med hondum sinum einum banadi eno oarga dyri*) and beats a thousand of enemies unmercifully with the jawbone of an ass; Daniel the Prophet is thrown in a ditch full of intrepid beasts.

It is significant, however, that Old Norse texts had their own terminological designations of a lion (*lev* and, respectively, *leo*[*n*]). In Old Norse, lion was more a literature personage than the object of hunting. It may be asserted that in both senses *óarga dyr* signifies the absolute personification of fierceness and ferocity. Analyzing the Old Norse sources, we can draw the conclusion that the identification of *óarga dýr* with some real predatory animal is impossible on the basis of the whole corpus of texts, while at the level of single texts, taken separately, it is possible but not obligatory. Indeed, in some cases, we can name the predator, which is identified with 'the intrepid, daring beast'. However, even in those cases I do not know to what extent the author implied this identification in the text.

Apparently *óarga dyr* is not a special construction invented to designate exotic animals that do not occur in Scandinavia. It may be assumed that the expression 'intrepid beast' originally existed and after some time, due to its broad meaning, was often used in the bookish tradition to signify a fierce beast in general and also various predatory animals exotic to the Scandinavians. The adjective *óargr* is the negative form of the term very important in cultural and, most of all, in juridical respects — *argr/ragr* 'coward, effeminate, unmanly, devoid of masculinity (speaking of a man)'. In the juridical texts *argr/ragr* is classified as obscene vocabulary, apparently connected with accusing a man of being passive homosexual. The model of the descriptive phrase itself, where the adjectival component includes a negative particle, allows us to assume that here we are dealing with the euphemistic, tabooing designation of some predator.

It is always not an easy task to elucidate what this or that expression conveyed beyond the limits of the written language. All the available material for the description of the epoch that we are interested in — is written texts. As for the expression *óarga dyr*, after some time it acquires a rather stable and adequate "functional niche" in the literary language. Thus is it possible prove the original, pre-written-language meaning of the euphemistic word-combination on the basis of the written sources?

МИРОВОЕ ДРЕВО
№ 14/2007

ARBOR MUNDI

Оформление
В. ПОДШИВАЛОВ

Художник
В. СУРКОВ

Технический редактор
Г.П. КАРЕНИНА

Корректор
Т.М. КОЗЛОВА

Компьютерная верстка
Н.В. МОСКВИНА

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

Подписано в печать 27.12.2007.
Формат 60×90 1/16.
Усл. печ. л. 21.7. Уч.-изд. л. 22.0.
Тираж 300 экз. Заказ № 63

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125267, Москва, Миусская пл., 6
Тел. (499) 973-4200