



ARBOR MUNDI

мировое древо

Международный журнал по теории и истории мировой культуры

*Comparative Studies in Culture
International Journal*

■ НЕМЕЦКАЯ МИСТИКА ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ:
ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ ОПЫТ – НАУЧНЫЙ МЕТОД

■ СРЕТЕНИЕ ИКОНЫ БОГОМАТЕРИ ВЛАДИМИРСКОЙ:
ИСТОРИЧЕСКИЕ И ЛИТУРГИЧЕСКИЕ КОРНИ
СОБЫТИЯ И ПРАЗДНИКА

■ БЫЛИНЫ ОБ ИЛЬЕ МУРОМЦЕ И СОКОЛЬНИКЕ
В ДРЕВНЕГЕРМАНСКОМ КОНТЕКСТЕ

■ ПРЯДЬ ОБ ОРМЕ СЫНЕ СТОРОЛЬВА
(перевод с др.-исл. Е.А. Гуревич)



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 16



ARBOR MUNDI

Москва 2010



СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ, ИССЛЕДОВАНИЯ

НЕМЕЦКАЯ МИСТИКА ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ: ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ ОПЫТ – НАУЧНЫЙ МЕТОД

9

М.Л. Хорьков

НЕКОТОРЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ НЕМЕЦКОЙ МИСТИКИ МЕЖДУ МАЙСТЕРОМ ЭКХАРТОМ И НИКОЛАЕМ КУЗАНСКИМ

11

М.Ю. Реутин

ПОЭТИКА ГИПОТЕЗЫ. ТРАДИЦИЯ ПЛАТОНОВСКОГО “ПАРМЕНИДА” В ТВОРЧЕСТВЕ МАЙСТЕРА ЭКХАРТА

28

Н.А. Бондарко

ЯЗЫКОВЫЕ МОДЕЛИ В ДУХОВНОЙ ПРОЗЕ НЕМЕЦКИХ ФРАНЦИСКАНЦЕВ XIII–XV вв.: в поисках элементарных структур одной литературной традиции

49

М.Г. Логутова

РУКОПИСНЫЕ МОЛИТВЕННИКИ ИЗ МОНАСТЫРЕЙ “НОВОГО БЛАГОЧЕСТИЯ” В БИБЛИОТЕКЕ ГЕРЦОГА АВГУСТА

(Вольфенбюттель, Германия)

98

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

М.Б. Плюханова

СРЕТЕНИЕ ИКОНЫ БОГОМАТЕРИ ВЛАДИМИРСКОЙ: ИСТОРИЧЕСКИЕ И ЛИТУРГИЧЕСКИЕ КОРНИ СОБЫТИЯ И ПРАЗДНИКА

127

Журнал основан в 1992 г. А.Я. Гуревичем и Е.М. Мелетинским

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 Dobrokhoto
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)

ФОЛЬКЛОР

И.Г. Матюшина

БЫЛИНЫ ОБ ИЛЪЕ МУРОМЦЕ И СОКОЛЬНИКЕ
В ДРЕВНЕГЕРМАНСКОМ КОНТЕКСТЕ
160

ПЕРЕВОДЫ

ПРЯДЬ ОБ ОРМЕ СЫНЕ СТОРОЛЬВА
Пер. с др.-исл., коммент. и статья Е.А. Гуревич
205

ИНТЕРВЬЮ, ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

“ВОССТАНОВИМ БЛЕСК УХОДЯЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ
РУССКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ НАУКИ”
Интервью с Вяч.Вс. Ивановым
263

АВТОРЫ ЭТОГО НОМЕРА
284

SUMMARIES

M.L. Khorkov
Some Tendencies in the Development of German Mystics
from Meister Eckhart to Nicolaus Cusanus

M.Y. Reutin
Poetry of hypothesis.
The Tradition of Plato's Parmenides in the Work of Meister Eckhart

N.A. Bondarko
Stereotypical Language Models
in German Franciscan Devotional Prose of the 13th–15th Centuries:
Looking for Elementary Structures of one Literary Tradition

M.G. Logutova
Manuscript Prayer Books from Modern Devotional Convents
in the Herzog August Library (Wolfenbüttel, Germany)

M.B. Pliuhanova
The Meeting of the Vladimir Icon of the Mother of God:
the Celebration of the Event and Its Historical and Liturgical Origins

I.G. Matyushina
Bylinas of Ilya Murometz and Sokolnik in a Medieval Germanic Context
289–293

СТАТЬИ, ИССЛЕДОВАНИЯ

НЕМЕЦКАЯ МИСТИКА ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ: ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ ОПЫТ – НАУЧНЫЙ МЕТОД

В настоящем номере журнала “Arbor mundi” мы публикуем подборку статей по немецкой мистике XIII–XIV вв. В основу этих статей положены доклады, прозвучавшие на заседании “Лотмановских чтений” 19 декабря 2008 г. и представившие новое, вероятно, еще до конца не оформившееся направление в отечественной гуманитарной науке. Оно начало складываться и набирать силу еще в начале 90-х годов, однако в полный голос заявило о себе только в 2007 г., когда московским Институтом философии, теологии и истории св. Фомы был издан программный сборник “Символ” № 51, в подготовке которого приняли участие авторы помещенных ниже публикаций.

Несколько слов об основных особенностях и методологических принципах указанного направления. Оно, прежде всего, формируется по тематическому признаку и представляет собой *многодисциплинарное явление*, объединяя деятельность научных сотрудников самых разных специальностей: лингвистов, философов, архивистов, историков, литературоведов. Условность, абстрактность такого разграничения становится очевидна, когда сам предмет исследования – женская ли мистика (Хильдегарды Бингенской, Мехтильды из Магдебурга) или же мистика мастеров (Экхарта, Сузо, Таулера) – в силу своей живой органичности, отнюдь не считаясь с перечнями академических специальностей, выдвигает задачи, в полной мере не относящиеся ни к одной из разных, волевым образом разведенных дисциплин и требующие решений на стыке различных методик. Только таким синтетическим подходам (отражающим синкретизм своего предмета и релевантным ему) по силам описать отрицательную (апофатическую) поэтику “Струющего света Божества” или дать очерк философии языка у поздних схоластов.

Желая привести интересы докладчиков – хотя бы в пределах “Лотмановских чтений” – к общему знаменателю, Г.С. Кнабе предложил прокомментировать каждому на своем материале предложенный им тезис: “Культура есть попытка выразить невыразимое”... В самом деле: попытка выполнить сложнейшее, вернее, невыполнимое задание, а именно – выразить невыразимое, описать неопишуемого Бога, понимать ли его

вполне объективно или субъективно, как его образ и “искру” в недрах души, – эта попытка является общей предпосылкой для глубокой ревизии, для самокритики и осмысления культуры себя самой, для предельной мобилизации всех возможностей культуры. Возьмем на себя смелость утверждать, что изучением такой ревизии и такой мобилизации, но вовсе не Бога, его промысла, ангелов и под., заняты авторы публикуемых нами статей. Их взгляд обращен не за пределы, а вовнутрь культуры: на нее в целом, на ее детали и частности. Речь идет не о какой-то особой культуре, но именно той, которой заняты все прочие медиевисты, изучающие светские памятники. Однако эта культура представлена в ином ракурсе, так сказать в сгущенном и концентрированном виде. Если кому-то хочется назвать эту стратегию богословием, то с таким названием следует согласиться, добавив, впрочем, что это – *атеистическое богословие*.

Немецкая мистика XIII–XIV вв. важна не только для изучения средневековой культуры. Интерес к ней – не только архивный. Немецкая мистика – область активных раздумий над методом, построения гипотез, экспериментирования над языком, его логикой, синтаксисом и семантикой, область рискованной, остроумной игры с устоявшимися риториками, стилями, смыслами, область построения экспериментальных поэтических структур (трактатов, проповедей, откровений). Методологию немецких мистиков нужно эмансипировать от ее религиозной, тематической связанности. Ведь метод, в отличие от имеющего сугубо архаический интерес “образа мира”, всегда актуален, может использоваться вновь и вновь для толкования различных явлений культуры, всегда раскрыт в будущее. При таком подходе медиевистика выводится из тождества с собой и предстает в совершенно новом качестве, становясь *футурологической дисциплиной*. Некогда этот подход намечался в творчестве А.Ф. Лосева.

Указанными методологическими особенностями, помимо своего, уникального для русской культуры, предмета исследования, характеризуется представленное в настоящем номере нашего журнала новое научное направление.

М.Л. Хорьков

НЕКОТОРЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ НЕМЕЦКОЙ МИСТИКИ МЕЖДУ МАЙСТЕРОМ ЭКХАРТОМ И НИКОЛАЕМ КУЗАНСКИМ

СРЕДНЕВЕКОВАЯ НЕМЕЦКАЯ МИСТИКА в том виде, в котором мы ее знаем, всегда была и в известном смысле остается до сих пор рецептивным феноменом.

Можно даже сказать, что без заимствования классических образцов мистических текстов, их переработки, переосмысления и инкорпорирования в качестве нормативного образца в определенную систему духовной культуры, иначе говоря, без рецепции, существование мистики как мистики невозможно. Другими словами, мистика легитимирует себя как “мистика” посредством рецепции, можно даже сказать, как рецепция.

По-видимому, под этим углом зрения если не радикального пересмотра, то существенного уточнения и расширения требует и само понятие “рецепция”. Прежде всего оно нуждается в исторической конкретизации. В эпоху Средневековья, о которой далее пойдет речь, под рецепцией следует, наверное, понимать не только усвоение и переработку некоторого определенного идейного содержания, но и неотделимую от этого процесса историю текстов в их рукописной форме, которые благодаря переписыванию и собиранию рукописей оказывались в новых исторических и смысловых контекстах и вследствие этого оценивались по-новому. В результате таких процедур и рождалось то, что впоследствии закреплялось в качестве нормативного образца¹. И поскольку любая рецепция зависит от исторического контекста, определяющего ее конкретные формы, то будет, по-видимому, правильно анализировать и интерпретировать рецепцию мистических текстов не только на примере истории и содержания отдельных рукописных памятников, но 1) в рамках библиотечных собраний, т. е. в сочетании с другими текстами и группами текстов, образующими в определенный исторический момент то ре-

цептивное единство, без которого ни одна полноценная рецепция невозможна; 2) ее следует рассматривать не статически, но динамически, т. е. как часть общеисторического *translatio studiorum*².

В позднее Средневековье *translatio studiorum* претерпевает существенную трансформацию. А именно в первой половине XIV в. появляется новый исторический феномен, на который, как мне кажется, медиевисты прежде почти не обращали должного внимания³. Речь идет о появлении и распространении личных библиотек интеллектуалов, сравнимых если не по объему, то по функциональной важности с более старыми корпоративными библиотеками (монастырскими, епархиальными, университетских колледжей и т. п.). В самом деле, по сравнению с XIII в. и предшествующими ему столетиями в истории средневековой Европы многие образованные люди, в основном связанные с университетами, начинают чаще, чем прежде, собирать собственные библиотеки, тратя на это порой немалые денежные средства.

Несомненно, что с точки зрения материальной истории организация и распространение подобного рода личных библиотек в значительной мере стимулировались прогрессом и инновациями в производстве пергамента, бумаги, чернил и других материалов для письма, а также самих манускриптов, имевшими место на рубеже XIII–XIV вв. Новые технологии позволили производить рукописи в гораздо большем количестве, чем прежде, и, что немало важно, по более доступной цене. Вместо длившегося месяцами переписывания одной рукописной книги одним писцом, общепринятого в эпоху раннего Средневековья, профессионально организованные позднесредневековые скриптории, среди которых выделялись парижские, позволяли делать копии больших по объему книг за несколько недель и даже дней.

Прежде всего это достигалось за счет разделения труда между, с одной стороны, *librarii* и *stationarii*⁴ и, с другой стороны, писцами и иллюстраторами. Кроме того, процесс существенно ускорился без какого-либо снижения качества за счет организации системы так называемых *exemplaria* и *peciae*. Первые были образцовыми списками (отсюда их название – *exemplaria* от *exemplar*, “образец”), с которых делали копии на заказ. Для того

чтобы выполнить заказ как можно быстрее, рукопись заранее разделяли на части (*peciae*), каждую из которых переписывал один переписчик; потом готовые копии отдельных частей соединяли вместе и сверяли с образцом⁵.

Стремительно с каждым годом возрастающее как ассортиментно, так и по объему количество рукописной книжной продукции в какой-то момент превысило естественные способности человека все эти книги прочитывать. В самом деле, вместо нескольких сотен наименований книг, вводившихся в оборот за несколько столетий в эпоху раннего Средневековья, интеллектуал к концу XIII в. стал получать аналогичное количество новых наименований в течение нескольких лет. Это вызвало не только расширение границ знания, но и привело к изменению отношения ученого к содержащемуся в книгах знанию, к способам его хранения, усвоения и передачи. Более ранняя модель корпоративной библиотеки самой организацией и относительно небольшим ассортиментом своих фондов определяла также и границы, структуру и содержание знания; в этом смысле хранившиеся в ней книги являлись обязательными для прочтения любым ученым, имеющим амбиции усвоения всей суммы универсального знания. Содержание и границы возможных познаний образованного человека определялись в этом смысле характером библиотечного фонда. Примером подобного отношения между библиотекой и знаниями отдельного ученого в период раннего Средневековья может служить интеллектуальная эволюция Иоанна Скота Эриугены. В отличие от этой раннесредневековой модели библиотечная система позднего Средневековья дополнила корпоративные библиотеки, значительно прогрессирующие в период Высокого Средневековья, но все так же, как и прежде, ориентированные на представление универсальной суммы знаний, являющейся достоянием ученой корпорации, приватно собранными или приватно используемыми индивидуальными библиотеками интеллектуалов, меньшими по объему, но демонстрирующими большую открытость, гибкость и вариативность индивидуально доступного знания.

Помимо технических новаций следует принимать во внимание и то обстоятельство, что к началу XIV в., по-видимому, выросли

и читательские запросы самой интеллектуальной элиты, причем как количественно, так и качественно. Насколько можно судить, в результате действия разных причин (не в последнюю очередь в силу возросшей мобильности интеллектуалов) образованные круги перестала удовлетворять небольшая гибкость корпоративных библиотек, а именно их территориальная привязанность к определенному центру и медленная инкорпорация в фонды постоянно возрастающего потока новинок, все больше и больше выходящих за рамки структурообразующей для принципов организации этих библиотек модели знания. Несомненно, эти новые запросы также стимулировали развитие технологий в области производства рукописей; впоследствии они привели и к появлению книгопечатания.

Для интеллектуальной истории в целом появление и распространение частных (или приватно используемых) библиотек интеллектуалов имело важные последствия. Прежде всего это означало появление нового принципа организации знания и отношения к знанию. Интеллектуал перестал быть просто читателем и почитателем накопленной прежде мудрости, заключенной в собранных не им самим авторитетных текстах, – модель, которую неизбежно предполагали корпоративные библиотеки раннего и Высокого Средневековья, еще не располагавшие таким большим количеством экземпляров и наименований постоянно продуцируемых и репродуцируемых новых книг, которые хлынули на образованного читателя в первой четверти XIV в. Далеко не все из этих новых книг могли и должны были восприниматься в качестве одинаково авторитетных для всех, тем более авторитетных одновременно для разных типов дискурса: богословского, философского, правового, естественнонаучного и т. д. В этих условиях далеко не все книги, которые встречал интеллектуал на своем жизненном пути, должны были им непременно как-то (позитивно или негативно) восприниматься и даже прочитываться. Но если раньше негативная оценка и отсутствие необходимости чтения того или иного текста автоматически означали, что он получит слабое распространение в рукописном виде, то теперь такая зависимость перестала иметь решающее значение. Чтение тем самым превратилось в сложный процесс самоидентификации

рующей персональной реакции на постоянно возрастающий поток новой информации.

Однако одновременно с этим усложнением интеллектуал получил невозможную прежде свободу. Он перестал быть лишь хранителем чужой мудрости, ответственным за максимально точную и оптимальную передачу содержащихся в накопленных книжных собраниях знаний, в рамках системы образования, основанной на авторитетных стандартизированных учебных пособиях. В новых условиях главной задачей интеллектуала и собираемой им личной библиотеки стало создание работающей образцовой модели личного отношения к ставшей практически необозримой традиции и демонстрация ее в образовательной и иного рода коммуникативной практике. Именно с этой точки зрения можно объяснить, почему в библиотеках иных ученых позднего Средневековья оказывались книги, содержание которых, на первый взгляд, мало или совершенно не соответствовало интеллектуальным и духовным запросам их владельцев. Конечно, отдельные факты можно вполне объяснить случайностью и библиофильской всеядностью, если бы они не имели статистически массового характера и не были бы связаны с осмысленным заказом и покупкой книг для личного пользования.

Более детально мне бы хотелось продемонстрировать данный процесс на примере одного исторически известного, но малоисследованного феномена, а именно рецепции сочинений немецких мистиков в книжных собраниях как самих мистиков, так и лиц, далеких от мистики, но тем не менее все же имевших свой определенный интерес к подобного рода литературе.

Среди наиболее выдающихся и неутомимых собирателей книг середины XIV в. – Иоганн Таулер и Герт Гроте. Их имена можно встретить практически в любой, даже не самой подробной истории развития религиозных идей и духовных движений в Рейнском регионе позднего Средневековья. Известно, что страсбургский брат-проповедник Иоганн Таулер неоднократно посещал рейнские города, в том числе и самый крупный из них, Кёльн, с целью покупки книг⁶. Герт Гроте, получивший, насколько известно, степень магистра в Париже, потратил на покупку и заказы копий книг у парижских переписчиков огромную сумму денег,

составлявшую почти все его сбережения⁷. О содержании библиотеки Герта Гроте известно относительно неплохо. Во-первых, он сам неоднократно сообщает об этом в своих письмах, преимущественно содержащих заказы или пожелания иметь те или иные книги⁸. Во-вторых, принципы организации его личной библиотеки были впоследствии использованы при создании многих библиотек движения *devotio moderna*, у истоков которого стоял Герт Гроте.

В одном из писем Вильгельму Фруде (Ер. 7 Mulder 1933, р. 16) Герт Гроте перечисляет книги, которые он уже имеет и которые хотел бы иметь в своей библиотеке:

*“Regracior vobis in Domino de glosa Seneca. Libri originalium, quos opto, sunt libri Ambrosii qualescumque, quia nullum librum suum habeo; Isidorum De summo bono; Damasceni quattuor libros, Registrum Gregorii, epistolas Augustini et Ieronimi. De Augustino hos libros: Augustinus De libero arbitrio, De immortalitate anime, De quantitate anime, De duabus animabus, De magistro ad Crescencium, Ad Valerium contra Faustum et De catezizandis rudibus, De ordine, De baptismo parvulorum, De unico baptismo, De littera et spiritu, De 83 questionibus, Epistola fundamenti. Item Augustinum Super ewangelium Iohannis et libros diversos et multos, quos scripsit contra heresim Donatistarum et Donatistas diversos et contra diversas alias hereses, scilicet Arianos, Pelagianos, Novicianos, et Manicheos. Habeo tamen Augustinum Super Genesim contra Manicheos”*⁹.

Программу комплектования своей библиотеки, являющейся одновременно и новой программой духовного образования, Герт Гроте описывает в другом письме следующим образом:

“Radix studii tui et speculum vitae sint primo ewangelium Christi: quia ibi est vita Christi. Deinde vitae et collationes patrum. Deinde epistulae Pauli et canonicae actus apostolorum. Deinde libri devoti, ut Meditationes Bernardi et Anselmi Horologium, De conscientia Bernardi, Soliloquia Augustini et consimiles libri. Item Legenda et Flores sanctorum. Instructiones patrum ad mores sicut Pastorale Gregorii. De opere monachali beati Augustini, Gregorius Super Iob et similia. Homiliae ewangeliorum sanctorum patrum et quattuor doctorum. Intellectus sanctorum patrum, et postillae super epistolas

*Pauli quia continetur in capitulis ecclesiae. Studium in libris Salomonis Parabolarum: et Ecclesiastes et Ecclesiastici quia continentur in ecclesia in lectionibus et capitulis. Orabo spiritu orabo et mente. Studium et intellectus psalterii quia continentur in ecclesia sanctorum patrum. Psallam spiritu psallam et mente. Librorum Mosaicorum studium historiarum. Iosue, Iudicum et Regum prophetarum: et expositiones patrum in his”*¹⁰.

Это наставление в духовном образовании, по сути альтернативном университетской теологии, и связанном с ним правильном чтении выглядит как каталог, как список того, что есть в библиотеке самого Герта Гроте и чем, следовательно, в обязательном порядке должны располагать в своих книжных собраниях его сторонники и единомышленники. Обращает на себя внимание то, что в этом списке отсутствуют Аристотель и его комментаторы, равно как и другие философы. Таким образом, он отрицает необходимость философского образования для изучения теологии. Столпы средневековой схоластической мысли также отсутствуют. В нем нет ни Фомы Аквинского, ни Альберта Великого, ни Дунса Скота, ни Эгидия Римского, ни Бонавентуры, не говоря уже о прочих, менее значительных фигурах – всех тех, кого в XIV в. прежде всего читали и вокруг кого выстраивали собственные размышления образованные в университетах богословы. Кроме того, некоторые из них, например Фома Аквинский, официально почитались как святые, поэтому невнимание к ним благочестивого Герта Гроте по меньшей мере странно. Подлинными “учителями” для него являются Григорий Великий, Иероним, Августин и Амвросий Медиоланский, известные в западной церковной традиции как “*quattuor doctores*” и под этим наименованием упоминаемые в списке Герта Гроте. Из более поздних по времени фигур упоминаются лишь Ансельм Кентерберийский и Бернард Клервоский – авторы заведомо не университетские, но монастырские. При этом сочинениям Бернарда, который в отличие от Ансельма писал не исключительно для монастырской школы и тексты которого в позднее Средневековье были обязательным элементом духовного чтения, причем как среди монахов всех орденов, так и среди набожных мирян, придается большее значение. По крайней мере, об этом свидетельствует большее количество

его сочинений, рекомендуемых Гертом Гроте в качестве стандарта чтения. Таким образом, Герт Гроте радикально отказывается от интеллектуальных стандартов своего времени и делает акцент на новом, *не-схоластическом* (или даже *анти-схоластическом*) прочтении патристики, прежде всего Августина, занимающего в его библиотеке место Аристотеля. При этом за его как по форме, так и по содержанию вызывающе сформулированном лозунгом “...ut videas grossos ecclesiae primitivae fructus...”¹¹, ставшим программным для многих моделей современного христианского теологического образования, и не только католического, стоит отнюдь не антикварный пафос ученого библиофила, но радикализм духовного реформатора, тем более бескомпромиссного в подборе своих книг, чем более радикального разрыва со схоластикой требовали от людей его поколения новые модели духовной жизни, определившие впоследствии стандарт классической новоевропейской религиозности.

О библиотеке Иоганна Таулера известно гораздо меньше. Причина этого кроется, по-видимому, в том, что в историографии Таулеру традиционно отводилась роль народного проповедника и популяризатора идей Майстера Экхарта и Генриха Сузо с заведомо более низкими интеллектуальными притязаниями, нежели у его собратьев по доминиканскому ордену, преподававших в Париже или Кёльне. Непонятно было также и само желание Таулера, большую часть своей жизни проведенного в страсбургском доминиканском конвенте, в котором находилась одна из лучших библиотек на Рейне, одержимо собирать собственную библиотеку – занятие странное для монаха, даже для монаха ученого. Между тем во многих библиотеках на Верхнем Рейне сохранились рукописи, когда-то входившие в состав личного книжного собрания Иоганна Таулера, или списки с этих рукописей. Поэтому в последние годы исследователи начали предпринимать усилия по оценке значения его библиотеки в распространении схоластических и мистических сочинений в верхнерейнском регионе, в том числе через так называемых “друзей Божиих” в Базеле и Страсбурге¹².

И все же поскольку о библиотеке Иоганна Таулера сохранились лишь спорадические сведения, то реконструировать ее со-

держание полностью и детально все же вряд ли представляется возможным. Очевидно, что он читал Майстера Экхарта, собирал и распространял его тексты вместе с текстами таких мистиков, как Генрих Сузо и, по-видимому, Мехтхильда Магдебургская. В этом смысле Таулер внес, возможно, решающий вклад в формирование классического корпуса текстов так называемой “немецкой мистики”, в который очень быстро были включены и его собственные сочинения. Скорее всего это произошло еще при жизни Таулера и, видимо, не без его активного участия. И все же какие именно из немецких и латинских сочинений Экхарта он имел в своей личной библиотеке, а какие читал в библиотеке страсбургского доминиканского конвента, остается неизвестным и не поддающимся реконструкции в силу отсутствия ключевых исторических документов.

Возможно, наиболее примечательна в этом смысле история рецепции латинских сочинений Майстера Экхарта. 27 марта 1329 г. ряд тезисов этого парижского магистра богословия был осужден папской буллой “In agro dominico”. Поэтому на распространение и чтение его сочинений был наложен запрет, который должен был соблюдаться, по крайней мере, в доминиканском ордене, членом которого был Экхарт. По-видимому, запрет коснулся преимущественно латинских сочинений опального мистика. В отличие от немецких текстов Экхарта, получивших широкое хождение в анонимном и сильно измененном виде, их хранение и копирование было легче контролировать, так как списки этих сочинений должны были преимущественно храниться в библиотеках крупных университетских или орденских образовательных центров (Париж, Кёльн, Страсбург, Эрфурт). По всей вероятности, большинство копий после запрета было либо сразу уничтожено, либо утрачено со временем просто потому, что их не переписывали.

Тем более удивительно, что манускриптов, содержащих латинские сочинения Майстера Экхарта, сохранилось не так уж и мало. На сегодняшний день известно 14 рукописей¹³. На вопрос о том, как и почему это стало возможно в случае запрещенного автора, до сих пор нет ясного ответа. Как мне кажется, факту сохранения латинских сочинений Экхарта мы во многом обязаны

именно личным библиотекам отдельных интеллектуалов, которые отнюдь не обязательно разделяли взгляды Экхарта. Хорошо известен один из них – Николай Кузанский, специально заказавший для своего собрания манускриптов рукопись, содержащую важнейшие латинские сочинения Экхарта, вошедшие в так называемый “Opus tripartitum”¹⁴. В некоторой степени Николая Кузанского можно, конечно, считать поклонником Экхарта. Однако характеризовать его как “экхартиста” было бы совершенно неправильно, поскольку собственная философия и богословие Кузанца существенно отличаются от экхартовских, к тому же Майстер Экхарт был для него отнюдь не единственным и далеко не главным, не решающим источником.

Владельцы других личных библиотек, в которых сохранились рукописи Экхарта, известны менее. Одна из наиболее важных и, по-видимому, ранних¹⁵ версий главного латинского труда Экхарта “Opus tripartitum” сохранилась в библиотеке Амплония в Эрфурте (UFB Erfurt-Gotha, Ms. CA 2° 181). Амплоний не был поклонником учения Экхарта и, вероятно, получил рукопись среди других книг в 1402 г. из библиотеки скончавшегося 21 сентября 1395 г. кельнского профессора теологии Иоанна де Вазия¹⁶. Сопоставление хронологии жизни Иоанна де Вазия и Амплония показывает, что они должны были хорошо знать друг друга в период своей совместной деятельности в Кельнском университете в 1393–1395 гг., где оба занимали руководящие посты.

Имя Иоанна де Вазия, первого декана теологического факультета в Кельнском университете, относится к числу забытых. Насколько известно, Иоанн де Вазия происходил из Фландрии; он учился в Парижском университете, где приблизительно в 1369 г. получил степень магистра искусств, в 1379 г. стал бакалавром теологии, а около 1389 г. – магистром и доктором теологии¹⁷. Некоторое время он, по-видимому, преподавал в Париже на теологическом факультете. В 1392 г. Иоанн де Вазия по неизвестной причине покинул Париж и уже в том же году стал профессором теологии в Кельне. С 1393 по 1394 г. Иоанн де Вазия был первым деканом теологического факультета Кельнского университета, организованного, насколько можно судить, при его решающем участии; приблизительно в то же время он занимал пост ректора

Кельнского университета¹⁸. Впрочем, составители “Деканатской книги” теологического факультета Кельнского университета наиболее примечательным и заслуживающим упоминания находят повышенную активность Иоанна де Вазия в области покупки книг: “*qui pauca invenitur annotasse, nisi quod libros emisit*”¹⁹. 21 сентября 1395 г. Иоанн де Вазия неожиданно (*improvisе*) скончался в Кельне.

С большой долей вероятности можно предположить, что Амплоний, который в 1399 г. сам занимал в Кельнском университете пост ректора²⁰, после смерти Иоанна де Вазия приобрел через доверенных лиц покойного (“*ab executoribus magistri Io. de Wasia*”)²¹ книги из его библиотеки (всего более 40 кодексов)²²; значительную часть их – помимо рукописей сочинений самого Иоанна де Вазия – составляли книги, привезенные из Парижа. Сохранившиеся сочинения Иоанна де Вазия и состав его библиотеки позволяют придти к заключению, что по своей интеллектуальной ориентации в метафизике и натурфилософии он был, скорее, близок Фоме Брэдвардину и другим представителям английской схоластики, в логике – Оккаму, а в экзегетике – Николаю де Лира и Фоме Аквинскому, т. е. впитал всю ту пеструю и противоречивую интеллектуальную атмосферу, которой жил Парижский университет в первой половине XIV в.

Состав библиотеки Иоанна де Вазия можно реконструировать лишь частично на основании его автографов и собственноручных записей о покупке и (или) владении, сделанных на страницах манускриптов, позднее вошедших в состав библиотеки Амплония. Этот реконструируемый список содержит как минимум 34 рукописи, факт нахождения которых в библиотеке Иоанна де Вазия не вызывает сомнения. С содержательной точки зрения большую их часть можно разделить на четыре большие группы:

1. Стандартная базовая литература из учебного и научного обихода Парижского университета. Преимущественно это списки, выполненные в профессиональных парижских скрипториях и в большинстве своем содержавшие сочинения, включенные в перечни образцов книжной продукции (*exemplaria*), предлагавшейся скрипториями клиентам из числа студентов и преподавателей Парижского университета²³. В эту группу входят главным обра-

зом сочинения Аристотеля, его комментаторов и “мэтров” схоластики, таких как Фома Аквинский или Эгидий Римский. Для позднесредневекового университета эти книги имели фундаментальную важность, так как без них были невозможны учебный процесс и академическая карьера. Амплоний, хорошо понимавший значение книг этой группы и активно приобретавший их из коллекции Иоанна де Вазия и многих других источников (в том числе и потому, что, не будучи связанным с Парижем и, насколько известно, ни разу за всю жизнь там не побывавший, он не имел возможности заказывать их непосредственно в парижских скрипториях), смог тем самым избавить себя от необходимости довольствоваться списками вторичного качества или переписывать тексты собственноручно. О том, что последнее не редко имело место на ранних этапах собирательской деятельности Амплония, свидетельствует один манускрипт (Ms. UFB Erfurt-Gotha, SA 2° 139), содержащий сочинения Эгидия Римского (*Summa de regimine principum*), который был переписан Амплонием, вероятно, еще во время его обучения в Праге.

2. Сочинения, относившиеся в Парижском университете в середине XIV в. к числу интеллектуально модных и актуальных. В случае Иоанна де Вазия это преимущественно теологические и натурфилософские сочинения английских авторов (Фома Брэдвардин, Роберт Холкот, Роджер Розет и др.).

3. Математические и астрономическо-астрологические рукописи. Эта группа тесно связана со второй, так как математизированный аксиоматический метод научного познания отличал британскую натурфилософию, активная рецепция которой в Париже пришлась на время обучения там Иоанна де Вазия. Основанием выделения этих рукописей в отдельную группу является не только их тематическое своеобразие, но и повышенный интерес Иоанна де Вазия к математическим наукам, особенно к астрономии и применении математической аксиоматики и принципов эвклидовой геометрии в области теологии.

4. Рукописи, содержащие преимущественно или исключительно труды связанных с Парижским университетом доминиканцев и францисканцев. Возможно, Иоанн де Вазия или заказывал списки этих рукописей в скрипториях (современные ему рукопи-

си), или покупал их у студентов, уезжавших после обучения в Париже на родину и продававших книги не столько для облегчения багажа, сколько для покрытия расходов на путешествие (рукописи XIII – начала XIV в.). Насколько известно, такая практика была общепринятой; только обучавшимся в Париже молодым доминиканцам строго запрещалось продавать рукописи Библии и сочинений Фомы Аквинского.

Собственные сочинения Иоанна де Вазия, многие из которых сохранились в виде автографов, ни структурно, ни материально не образуют отдельного корпуса и, как правило, переплетены (вероятно, после смерти их автора) вместе с другими сочинениями, относящимися к четырем перечисленным группам.

По всей видимости, некоторые рукописи парижского или французского происхождения в *Bibliotheca Amploniana*, судьба которых до вхождения в состав библиотеки Амплония в силу отсутствия однозначных свидетельств не ясна, также могут происходить из коллекции Иоанна де Вазия. Не исключено, что к их числу принадлежит и манускрипт с сочинениями Майстера Экхарта (Ms. SA 2° 181), точно так же, как Иоанну де Вазия принадлежала, согласно владельческой записи²⁴, рукопись, содержащая краткую версию “*Horologium Sapientiae*” Генриха Сузо (Ms. SA 4° 144).

Общая интеллектуальная ориентация Иоанна де Вазия, впрочем, отнюдь не предполагала, что он должен был разделять философские и богословские воззрения Экхарта и Сузо и уж тем более являться поклонником немецкой мистики. Однако в ряде своих собственных сочинений он использует аргументы и фигуры мысли, встречающиеся, в частности, в рукописи UFB Erfurt-Gotha Ms. SA 2° 181. Любопытно, что происходит это отнюдь не ради учения Экхарта и без всякого упоминания имени этого мыслителя, но в контексте актуальных в то время дискуссий о правильном научном методе²⁵ вокруг опирающегося на геометрию Эвклида трактата Фомы Брэдвардина “*Tractatus de proportionibus*”²⁶, а именно в связи со спорами о том, является ли научная методология общей для всех наук (включая и теологию), и если да, то должна ли она основываться на эвклидовом аксиоматизме, или же, как считал Аристотель, каждая наука имеет не только

свой предмет, но и свой метод, не только не могущий следовать из методологий других научных дисциплин, но и в принципе не сопоставимый с остальными методологиями.

Любопытно, что и для Брэдвардина, и для Иоанна де Вазия, а в еще большей степени для Майстера Экхарта и Николая Кузанского ключевое значение в обсуждении проблемы возможности (или невозможности) универсальной научной методологии имел термин *aequalitas*, также восходящий к Эвклиду. В своем небольшом сочинении, также озаглавленном “Tractatus de proportionibus”, Иоанн де Вазия трактует *aequalitas* как один из вариантов пропорции, понимая ее как необходимо триадическую структуру с одним и только одним посредующим между двумя пропорциональными элементами третьим элементом; при этом все три образующие пропорциональную *aequalitas* элемента относятся к одному роду²⁷. Хотя в своем компендии Иоанн де Вазия и не делает из этой мыслительной конструкции методологических выводов, релевантных для тринитарной теологии, они очевидны и прослеживаются в других его сочинениях, пока еще не опубликованных и также сохранившихся в составе эрфуртской *Bibliotheca Amploniana*.

Однако подобного рода прямой переход от методологии научного познания *more geometrico* к триадическому богословию отсутствует и у Брэдвардина, текст которого в значительной степени реферирует в своем трактате Иоанн де Вазия, и у Фомы Аквинского, в сочинениях которого понятия *proportio* и *aequalitas* выполняют в том числе важные функции в рамках богословской аргументации. Прямые параллели текст Иоанна де Вазия имеет лишь с “Opus tripartitum” Майстера Экхарта, рукопись которого, по-видимому, находилась в его библиотеке и была привезена им из Парижа в Кёльн, а потом через Амплония попала в Эрфурт. Любопытно, что впоследствии ту же самую фигуру пропорциональной *aequalitas* использовал в философско-богословских построениях в своем сочинении “De aequalitate”²⁸ Николай Кузанский, скорее всего не знавший текста Иоанна де Вазия, но, очевидно, хорошо знавший “Opus tripartitum” Майстера Экхарта.

Таким образом, личные библиотеки позднесредневековых интеллектуалов демонстрируют вариативность рецепции сочине-

ний рейнских мистиков и определяемых ими моделей духовной культуры. Ясно, что не всем из этих моделей было суждено получить широкое общественное признание и стать институционально оформленными нормативными образцами. Однако если судьба предложенной интеллектуалом модели личной библиотеки была в плане социального одобрения благосклонной, то она получала развитие и принципы ее формирования тиражировались в многочисленных частных и коллегиальных библиотеках, а также связанных с ними образовательных, духовных и культурных моделях.

Работа над статьей выполнена в рамках гранта РГНФ № 08-03-00407а “Рождение классики: историческое самосознание науки в доклассическую эпоху”.

- 1 Близкий взгляд на феномен рецепции на примере сочинений Герта Гроте см.: *Dijk R.Th.M. van, Carm O.* Prolegomena ad Gerardi Magni Opera omnia // Gerardi Magni Opera omnia / Cura et studio Instituti Titus Brandsma in Universitate Catholica Noviomagensi ad fidem codicum manu scriptorum edita. Pars I (CCCM CXCI). Turnhout, 2003. S. 17.
- 2 Подробнее о понимании этого процесса см.: *Speer A.* Translatio studiorum. Die mittelalterlichen Bibliotheken und die Weitergabe des Wissens // Der Schatz des Amplonius: Begleitbuch zur gleichnamigen Ausstellung der Stadt- und Regionalbibliothek Erfurt und des Angermuseums Erfurt vom 2. September bis 4. November 2001 / Hrsg. von K. Paasch in Zusammenarbeit mit E. Döbler im Auftrag der Kulturdirektion der Landeshauptstadt Erfurt. Erfurt, 2001. S. 12–18.
- 3 С методологической точки зрения новаторской в данной области исследование является следующая работа: *Hoenen Maarten J.F.M.* Speculum philosophiae medii aevi: Die Handschriftensammlung des Dominikaners Georg Schwarz († nach 1484). Amsterdam, 1994 (Bochumer Studien zur Philosophie, 22). Впрочем, хронологически предмет, исследованию которого она посвящена, относится уже к XV в.
- 4 *Rouse R.H. & Rouse M.A.* The Book Trade at the University of Paris, ca. 1250 – ca. 1350 // La Production du livre universitaire au Moyen Âge, exemplar et pecia: actes du symposium tenu au Collegio San Bonaventura de Grottaferrata en mai 1983 / Eds. L.-J. Bataillon et al. P., 1988. P. 41–114 (список 133 известных по именам парижских *librarii* и *stationarii*, работавших в период с 1292 по 1354 г., см. в этом изд. – P. 89–103).

- 5 Destrez J. La Pecia dans les manuscrits universitaires du XIII^e et du XIV^e siècle. P., 1935; La Production du livre universitaire au Moyen Âge: exemplar et pecia. Actes du symposium tenu au Collegio San Bonaventura de Grottaferrata en mai 1983 / Textes réunis par L.-J. Bataillon, B.G. Guyot, R.H. Rouse. P., 1988; Boyle L.E. Peciae, Apoeciae, and a Toronto MS. of the *Sententia libri ethicorum* of Aquinas // The Role of the Book in Medieval Culture / Ed. P. Ganz. Turnhout, 1986. P. 71–82; Johnson M.F. A Toronto MS. of St. Thomas's *Sententia libri ethicorum*. Corrections for the Leonine Edition? // Dominican History Newsletter. 2000. N IX. P. 206–214; Murano G. Opere diffuse per *exemplar* e pecia. Turnhout, 2005 (Textes et études du Moyen Âge, 29).
- 6 Gottschall D. Basel als Umschlagplatz für geistliche Literatur: Der Fall des *Fließenden Lichts der Gottheit* von Mechthild von Magdeburg // University, Council, City: Intellectual Culture on the Rhine (1300–1550) / Ed. by L. Cesalli, N. Germann and M.J.F.M. Hoenen. Turnhout, 2007 (Rencontres de Philosophie Médiévale, 13). S. 147.
- 7 Dijk R.Th.M. van, Carm O. Op. cit. S. 26: *Ipsa tempore perrexit Parisios in habitu penitentiali sive abiecto, emens ibidem multos libros, de quibus nostra libraria est ditata, et exposuit pro eis aurum copiosum, quod poterat implere cruselinum, ex quo vinum bibitur.*
- 8 Ibid. S. 28–32.
- 9 Цит. по: Ibid. S. 28–29.
- 10 Цит. по: Ibid. S. 25.
- 11 Ibid.
- 12 Gottschall D. Basel als Umschlagplatz für geistliche Literatur. S. 143–150; Warner G. Ruusbroec: Literature and Mysticism in the Fourteenth Century / Trans. from Dutch by D. Webb. Leiden; Boston, 2007. P. 130–133, 145.
- 13 См.: Sturlese L. Homo divinus. S. 114. В третьем томе латинских сочинений Экхарта (*Meister Eckhart. Die lateinischen Werke*: In 5 Bd. Stuttgart, 1936–1988. Bd. III, IX–XI; далее – LW) описаны 11 рукописей, известных к 1936 г. Манускрипт Cod. Basel B VI 16 был найден и описан Т. Кеппели: *Kaeppli T. Eine Kölner Handschrift mit lateinischen Eckhart-Exzerpten* // Archivum Fratrum Praedicatorum. 1961. N 31. S. 204–212. В настоящее время Л. Стурлезе подготавливает его критическое издание в рамках собрания латинских сочинений Майстера Экхарта (LW). “*Sermo paschalis anno 1294 Parisius habitus*” (Kremsmünster, Stiftsbibliothek, Cod. 83, f. 35^r-36^v) издал Л. Стурлезе: LW V, 133–148. Манускрипт Cod. Oxford Bodl. Laud. misc. 222 был найден Л. Стурлезе: *Sturlese L. Un nuovo manuscritto delle opere latine di Eckhart e il suo significato per la ricostruzione del testo e della storia dell' Opus tripartitum* // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 1985. N 32. S. 145–154.
- 14 St. Nikolaus Hospital, Bernkastel-Kues, Ms. 21.
- 15 Sturlese L. Meister Eckhart in der Bibliotheca Amploniana, Neues zur Datierung des “Opus tripartitum” // Die Bibliotheca Amploniana / Hrsg. von A. Speer. B.; N.Y., 1995 (Miscellanea Mediaevalia, 23). S. 434–446.
- 16 Об Иоанне де Вазия см. подробнее: *De Cock K., Pattin A. Johannes de Wasia* († 1395), wijsgeer, theoloog en eerste deken van de theologische fakulteit van de universiteit te Keulen // Tijdschrift voor filosofie / Uitg. door het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte (Leuven). 1973. N 35. P. 344, 347.
- 17 *De Cock K., Pattin A.* Op. cit. P. 344–351.
- 18 Иоанн де Вазия был 20-м ректором Кёльнского университета; он стал им призывительно в начале 1393 г. (точная дата неизвестна; впервые он назван ректором в одной грамоте от 24.03.1393) и занимал этот пост до 24.03.1394: *Keussen H. Die alte Universität Köln: Grundzüge ihrer Verfassung und Geschichte.* Köln, 1934. S. 385.
- 19 Ms. Paris, Bibl. Nat. nouv. acq. lat. 2165, f. 13^r.
- 20 Амплоний был ректором Кёльнского университета несколько раз. Первый раз он стал 42-м (по другим сведениям 43-м) ректором в 1399 г. и занимал этот пост с 25.06.1399 по 20.12.1399: *Keussen H.* Op. cit. S. 386.
- 21 Ms. 2^o 351 der UFB Erfurt-Gotha; *Schum, 246: Iste liber est magistri Amplonii de Berka, qui emit eum ab executoribus magistri Io. de Wasia prumpto auro anno siquidem 1402 in mense Marcio.* См. также: *De Cock K., Pattin A.* Op. cit. P. 350–351.
- 22 *Meuthen E. Kölner Universitätsgeschichte.* Köln; Wien, 1988. Bd. I: Die alte Universität. S. 75: “In die Erfurter Amploniana gelangen z.B. über 40 Handschriften aus dem Nachlass der ersten Dekans der theologischen Fakultät, Johannes de Wasia”.
- 23 См., например, парижский список *exemplaria* от 1304 г.: *Murano G.* Op. cit. P. 120–126.
- 24 Ms. UFB Erfurt-Gotha, Dep. Erf. CA 4^o 144, Vorblatt IV^v: *1399 5. Augusti emi Colonia a W. librario* (собственноручный автограф Амплония).
- 25 См., например: *Blaise de Parma. Questiones circa Tractatum proportionum magistri Thome Braduardini* / Ed. par J. Biard et S. Rommevaux. P., 2005.
- 26 *Thomas of Bradwardine. His Tractatus de Proportionibus, Its Significance for the Development of Mathematical Physics* / Ed. and transl. by H. Lamar Crosby, Jr. Madison. The University of Wisconsin Press, 1961.
- 27 *Johannes de Wasia (Jean de Waes). Tractatus de proportionibus* / Ed. A. Pattin // Tradition et traduction, les textes philosophiques et scientifiques grecs au Moyen Age Latin, Hommage a Fernand Bossier / Ed. par R. Beyers et al. Leuven, 1999 (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansion Centre, Series 1, XXV). P. 309–321.
- 28 Критическое издание: *Nicolaus de Cusa. De aequalitate (Vita erat lux hominum)* / Ed. I.-G. Senger // Nicolai de Cusa Opera omnia. Hamburg, 2001. Vol. X. Opuscula II, Fasciculus 1. Ханс-Герхард Зенгер в прилагаемом к изданию индексе авторов симптоматично указывает на более чем 10 параллелей текста Николая Кузанского с сочинениями Экхарта (S. 60) и лишь на два близких места в трудах Фомы Аквинского (S. 69).

М.Ю. Реутин

**ПОЭТИКА ГИПОТЕЗЫ.
ТРАДИЦИЯ ПЛАТОНОВСКОГО “ПАРМЕНИДА”
В ТВОРЧЕСТВЕ МАЙСТЕРА ЭКХАРТА**

I

ВСЯКОГО, КТО НАЧИНАЕТ заниматься немецким доминиканцем XIV в. Иоанном Экхартом, озадачивает, шокирует, ставит в тупик чрезвычайное обилие в его творчестве противоположных друг другу высказываний. Нет, по видимому, ни одного сколько-нибудь значимого тезиса экхартовской мысли, который не был бы оспорен другим тезисом его же, Экхарта, мысли. Вот, к примеру, цитируя Ареопагита, он говорит: “Отрицания по отношению к Богу истинны, а утверждения непригодны”¹. Но он же говорит и противоположное этому: “Утверждение соответствует Богу и Божественному как таковому, отрицание же не соответствует, но посторонне Ему”². Развернув на десятках страницах своего “Толкования на Исход” доказательство теории “чистого акта”, в соответствии с которой в Боге нет ничего потенциального, что не было бы в то же время реальным и актуальным, что в Нем нет никакой возможности, которая не была бы действительностью, Экхарт указывает в одной из проповедей: “Бог действует, Божество же не действует. У Него нет необходимости действовать, в Нем нет никакого действия. У Него никогда не было склонности к действию. Бог и Божество различаются действием и бездействием”³. И такие несовпадения исчисляются десятками и сотнями.

Но странное дело, сколь бы велико ни было число подобных несовпадений, мысль Экхарта, так сказать сама его доктрина, и уже при первом знакомстве, оставляет впечатление глубоко продуманной, уверенной и волевой цельности – волевой, ибо такая цельность отстаивает себя на фоне тех взаимных противопоставлений, из которых образуется. Догадка, что мы имеем дело с некоторой особенной цельностью, цельностью, учитывающей

противоположности и складывающейся из них как своих конструктивных элементов, эта догадка косвенно подтверждается глубоко осознанным отношением немецких мистиков XIV в. к противоположению как таковому; они, эти мистики, мыслили посредством противоположных суждений, осознавали и культивировали этот способ мышления. “В свойствах Бога, – пишет Экхарт в латинской проповеди 18, – всегда совпадают обе противоположности (oppositioes)”⁴. Он это пишет, размышляя над теориями: “един без единства”, “способ без способа”, “бытие без бытия” и т. д. Майстеру Экхарту вторит его ученик, констанцский доминиканец Г. Сузо: “Если две *contraia*, то есть две противоположные вещи, человек не осознает как единое друг с другом, с ним, без сомнения, нельзя рассуждать о подобных вещах”⁵.

Надо сказать, что этот, на первый взгляд противоречивейший Экхарт, поставивший для себя правилом обо всем говорить с помощью противоположных суждений, не мог терпеть и на дух не переносил противоречивости мысли. Противоречие, согласно ему, родственно злу и небытию. Противоречие – это то, на что не способен даже Всемогущий Бог. Мистик так и скажет в п. 32 Толкования на библейскую книгу “Исход”: “Бог не может всего того, что заключает в себе противоречие (*contradictio*). Ибо когда утверждается, что противоречащие друг другу вещи (*contradictoria*) существуют одновременно, то из этого следует, что не существует ни одна из них. Если есть одна, то нет другой, и наоборот. Значит, если есть обе, то нет ни одной”⁶. Как логик и диалектик Экхарт прекрасно знал о деструктивной силе противоречия, и это его знание опиралось на блестящий анализ противоречивых высказываний, содержащийся в “Метафизике”, трактате “Об истолковании” Аристотеля⁷, а также в предисловии к “Путеводителю растерянных” Моше бен Маймона⁸.

Но чем, собственно, противоположные суждения отличаются от противоречащих друг другу суждений? Руководствуясь принципами аристотелевской логики, Экхарт никогда не приписывает одному и тому же предмету свойства, которые противоречили бы друг другу в одном и том же отношении, в одно и то же время, одним и тем же способом. Если вернуться к только что приведенному примеру, то Богу, а он есть бытие, “соответствует”

утверждение, поскольку оно явно или скрыто содержит в себе положительную форму связки “есть”. Поскольку же Богу, его бытию, ничто не подобно, то отказ от подобий при описании Бога, “отрицания” – истинны, так как единственно релевантны (*congruum*). У нас не остается иного выхода, как говорить о Боге, сочетая утверждения и отрицания и приписывая ему атрибуты возвышенным способом: “мудр без мудрости”, “благ без благодати”, “могуществен без власти”, как-то могуществен, однако не той властью, с которой мы в нашей жизни встречаемся. Противоположные суждения, в отличие от противоречивых, представляют собой тезис и антитезис диалектической триады и от них возможен переход к синтезу, чем Экхарт и занимается постоянно. Скажу кратко, не разворачивая мысли: согласно Экхарту, описать нечто запредельное нашему знанию и описать живой, спонтанный процесс можно лишь посредством диалектического сочетания противоположных суждений. Но диалектика, опять же по Экхарту, является не только элементом нашего знания о процессах, но их, этих процессов, конструктивно-логическим принципом: “Бог – во всех вещах. Чем больше Он в вещах, тем больше Он вне вещей. Чем больше внутри, тем больше вне, и чем больше вне, тем больше внутри”⁹.

Итак, применительно к творчеству Майстера Экхарта нужно жестко различать и разводить противоположные высказывания (*oppositiones, contraria*) и высказывания противоречивые (*contradictiones, contradictoria*). Первые используются осознанно, отнюдь не исключают логической стройности конфигураций, в которые встроены, и даже предполагают ее. Противоположные высказывания обладают огромным эвристическим потенциалом и претендуют на то, чтобы быть наиболее точным понятийным слепком индивидуального опыта. Далее я буду говорить только о противоположных высказываниях.

II

В немецкой и затем европейской науке об Экхарте, уже в пору становления, сложились две взаимоисключающие концепции его религиозно-философского творчества. В соответствии с пер-

вой, наиболее старой, сформулированной и развивавшейся на протяжении всего XIX в. К.-В. Шмидтом, Й. Бахом, В. Прегером и др., экхартовская мысль систематична. В соответствии со второй концепцией конца XIX – первой половине XX в., защищаемой Г. Денифлем и Г. Эбелингом и пр., экхартовская мысль компилятивна и эклектична. Набирая все новых и новых сторонников, обе концепции, как показали конференции в монастырях Энгельберг, Фишинген и в Эрфурте 2003 г., существуют в новых редакциях вплоть до настоящего времени, а их борьба, как и прежде, определяет облик современного экхартоведения.

Эти концепции исключают друг друга. В них по своему правильно, но каждый раз односторонне оценивается феномен мышления Экхарта, мышления посредством противоположных суждений. В самом деле, коль скоро такие суждения интегрируются в общую конфигурацию, ничто не мешает назвать эту конфигурацию системой. Хотя эта система какая-то странная. Имея своим предметом Бога, вернее же, отношения тварного мира и Бога, такая система не дает одного, как ей, казалось бы, и пристало, последовательного описания этих отношений, но дает их, т. е. описаний, сразу же несколько. И все они правильны, а точнее, в своем статусе незавершенных предположений о Боге, гипотетических допущений о Боге и мире, вполне допустимы и дополняют друг друга. А что, если Бог, говорится в таких допущениях, такой-то, ну тогда, стало быть, и тварь должна быть такой-то... Но если Бог не такой, а сякой, значит, и тварь должна быть не такой, а сякой. Эти допущения не противоречат друг другу. Они не представляют собой гетерогенные и сложившиеся в разных системах образования, сведенные волевым образом в пределах одной компиляции и никогда, при ближайшем рассмотрении, до конца не сочетающиеся друг с другом. Нет, пучок экхартовских допущений о Боге и мире тварных вещей органично вырастает из единого эпицентра и точки преимущественного интереса. Этот эпицентр и эта точка заданы в краткой формуле “*totus intus, totus foris*”, “[Бог] полностью внутри и полностью снаружи [тварного мира]”, – формуле, великой не только в своей изысканной лапидарности, но и по своему, без преувеличения сказать, огромному влиянию на умы средневековых людей еще задолго до Экхарта.

Существенно новую концепцию экхартовской философской доктрины предложил В.Н. Лосский в своей докторской диссертации: “Отрицательное богословие и познание Бога у Майстера Экхарта”¹⁰. Э. Жильсон писал в “Предисловии” к посмертному изданию книги: “Редчайшее достоинство этого длительного исследования заключается именно в отказе от того, чтобы свести экхартовское богословие к систематическому развитию какой-то единственной основной мысли. Но это богословие не толкуется здесь и как своего рода эклектизм, где каждая из таких основных мыслей обрела бы себе место и одна за другой нашла свой черед. Если у Экхарта имеется одна главная мысль, то это мысль о Боге или, верней, о неизреченности Божьей”¹¹. Экхартовское творчество не эклектично, но и не систематично, настаивает Лосский, а многоголосно, полифонично. Оно не является неудачной либо удачной наукой, но скорее представляет собою попытку разъяснить в чужих голосах персональный опыт “unio mystica”, опыт мистического единения с Богом. Однако Мастер и не разыгрывает “кукольной пьесы”, зная все наперед, больше и лучше, чем его “куклы”; он сам говорит этими голосами, их переживает, перетолковывает, изживает и затем отвергает, коль скоро они не соответствуют его личному опыту, как это случилось, к примеру, с древним, развитым еще в Талмуде и еврейскими мистиками Средневековья учением о тетраграмме. С этим учением Экхарт познакомился по ч. I “Путеводителя растерянных” рабби Моисея – так схоласты называли Моше бен Маймона – и перетолковал на началах эманационизма, поняв в духе русского имяславия начала XX в. “четырёхбуквенное имя” יהוה как чистейшее истечение Бога, в котором реально дано, присутствует его естество... Всего Экхарт регулярно ссылался на 30–35 авторитетных авторов. Кроме Маймонида, это по убывающей: Аристотель, Фома Аквинский, Августин, Бернард Клервоский, Дионисий Ареопагит (в переводах Скота Эриугены), Авиценна (Ибн Сина), Аверроэс (Ибн Ружд), еврейский неоплатоник Авенцеброль (Ибн Габироль), анонимные трактаты “Книга XXIV философов”, “Книга о причинах” и т. д. Будучи составлена во второй половине XII в., “Книга о причинах” представляет собой сжатый конспект “Первооснов теологии” Прокла. Таков в основных чер-

тах круг чтения Майстера Экхарта. Этот круг уже круга чтения старших доминиканцев Фомы и Альберта Великого. Не считая немецкого, Экхарт читал исключительно на латыни, многое, видимо, в пересказе глоссариев. Сочинения перечисленных авторов представлены в экхартовских трактатах и проповедях, по словам В.Н. Топорова, в качестве прерывистого “ядерного” текста-резюме. Цитируемые с различной степенью точности, эти сочинения «задают Экхарту значительную часть содержания и определенные языковые и стилистические ходы, которые, будучи осмыслены и обобщены, как бы по инерции переходят за пределы текста-резюме и начинают уже работать в оригинальном тексте Майстера Экхарта, существенно определяя его “поэтическую” структуру»¹². Это соображение Топорова, изложенное в статье «Мейстер Экхарт–художник и “ареопагитическое” наследство», дополняет теорию экхартовского многоголосья В.Н. Лосского. Мысль, развитую Лосским на сугубо содержательном уровне, Топоров разрабатывал на формальном уровне поэтики текста.

III

Но вернемся к формуле “totus intus, totus foris”, “полностью внутри, полностью снаружи”. Содержа в себе противоположные, не противоречащие друг другу, но дополняющие друг друга суждения, это высказывание как нельзя лучше подходит стилистике Майстера Экхарта. Однако же это высказывание было создано без малого за 1000 лет до него, в среде позднеантичных неоплатоников, было знакомо Плотину, Проклу, Августину, Григорию Великому, Иоанну Эриугене, Абеляру, Бернарду Клервоскому, Петру Ломбардскому, Бонавентуре, Генриху Сузо, Николаю Кузанскому, Ангелу Силезскому, младшему экхартовскому современнику, идеологу византийского исихазма Григорию Паламе. В этой формуле задана антиномия причастности/непричастности Бога тварному миру, иными словами – антиномия знака: некоторого присутствия в знаке его объекта, хотя этот объект сам по себе, как вещь, в знаке отсутствует. И дело тут не в произвольных наложениях и не в наших свободных ассоциациях, что, по-

видимому, также не было бы лишено смысла. Антиномия Божественной причастности/непричастности толкуется самим мистиком в терминах знака. Бог в мире, как “образ” (species) вещи в глазу, “изображение” (imago) вещи в картине. Оба термина покрываются немецким термином “bilde”, толкуются друг через друга и понимаются в экхартовском “Толковании на Исход” не иначе как “species intentionalis”, интенциональный знак, имеющий отношение не к бытию предметного мира, но к деятельности интеллекта, познанию¹³. Задумываясь над действиями Бога в иноприродной ему тварной среде, Экхарт и вообще рейнские мистики de facto пришли к постановке более общего вопроса о тонких и непрямолинейных влияниях, оказываемых вещью на познающего ее наблюдателя, – при том, что материал, из которого изготовлена эта самая вещь, с помощью которого она, кажется, только и способна влиять, например, посредством прямого контакта, остается не задействован ни в малейшей мере. Подобный перенос из сферы экстатической мистики в область практической гносеологии Экхарт осуществлял вполне осознанно. Тем самым доминиканский мистик ответил на давний, некогда брошенный Аристотелем в адрес Платона упрек, что у предлога “из” (“ἐξ”) нет ни единого значения, пригодного для описания связи между эйдосами и физическими предметами¹⁴.

Не до конца понятное влияние Бога на сотворенный мир – мир, которому Бог никак не причастен, но одновременно и как-то причастен, – такое влияние описывалось Дионисием в труде “О Божественных именах” (V, § 9) с помощью метафоры голоса: “Причина всему персонально причастует, подобно тому как голос, будучи одним и тем же, многими ушами воспринимается как один”¹⁵. Немецкие мистики пользовались этой метафорой и предлагали свои. Так, Мехтильдой Магдебургской был введен в обиход образ магнита. Позже он был развит у Экхарта: “Форма всякой составной сущности (вещи) возвышается над материей и как бы отстоит от нее, ибо она оказывает некое действие, простирающееся на материю, подобно тому, как магнит притягивает железо”¹⁶. Именно так, с помощью метафор голоса и магнита христианский неоплатонизм обозначал ту реальность, которую мы сегодня называем информацией. Латинская лексика схола-

стических сочинений Майстера Экхарта: forma, formaliter, uniformiter, formare, reformare, conformare, informare и пр., определенно свидетельствует о предчувствии, напряженном поиске современного термина.

Стагирит, как это ни странно, оставался глух к феномену информации. В труде “О возникновении и уничтожении” он настаивал, что влияние может осуществляться только при непосредственном соприкосновении вещей: “ни действовать, ни претерпевать в собственном смысле не способны те [вещи], которые не могут соприкасаться друг с другом”¹⁷. Несмотря на то что рейнские мистики первой половины XIV в. постоянно апеллировали к Аристотелю, они вышли далеко за пределы его мышления. Без преувеличения сказать, антиномия “totus intus, totus foris”, общая для знака и для Божественного присутствия в мире, стала главной и, как мы собираемся показать далее, структурообразующей для творчества Экхарта. Эта антиномия изучалась в экхартовских теоремах о различимости/неразличимости¹⁸, подобии/подобию Бога и тварного мира. “Нет ничего столь неподобного, как Творец и любое творение. Но с другой стороны, ничто столь не подобно, как Творец и любое творение. Наконец, ничто не является столь неподобным и вместе с тем столь подобным друг другу, как неподобны и вместе с тем подобны Бог и любое творение”¹⁹. Эта же антиномия стала предметом изучения в “Книжице Истины” Г. Сузо. В гл. 7 он ввел пару технических терминов – “различение” (underscheidenheit) и “разделение” (underscheidung) – с тем, чтобы с их помощью показать, что Бог может быть другим, инородным по отношению к тварному миру, но одновременно как-то в этом мире присутствовать. Между прочим, аналоги этих терминов: “различение” (μερισμός) и “разделение” (διαστολή), мы обнаружим в диалоге “Феофан” Гр. Паламы, написанном около 1342 г., т. е. через 12 лет после “Книжицы Истины” Г. Сузо.

IV

Надо сказать, что платоновская теория эйдосов была подвергнута критике не только в кн. I (гл. 9) и кн. XIII (гл. 4, 5) аристо-

телевской “Метафизики”. Самым последовательным, бескомпромиссным критиком учения о раздельном существовании вечных эйдосов и преходящих вещей был сам создатель этого учения Платон. Это учение было сформулировано в предельном своем заострении в платоновском “Федоне”, раскритиковано в платоновском же “Пармениде”. Замечу, кстати, что сама такая манера: выдвигать в рамках единого творческого процесса тезисы и антитезы, глубоко, методично продумывать и фундировать их, возводить в ранг учений, а затем преодолевать, разрушать, – такая манера была впоследствии свойственна и Майстеру Экхарту.

Платоновский “Парменид”, созданный, как и “Тимей”, в 370–360 гг. до н. э., подводит общий итог платоновской философии. Позже были написаны только “Законы” (350 г. до н. э.)... Если в “Тимее” предлагается систематический очерк платоновской онтологии, то в “Пармениде” разрабатывается ее конструктивно-логическая сторона. В “Тимее” изучаются “Ум” (αράδειγμα, 29 е – 47 е) и “материя, Пространство” (χώρα, 47 е – 69 с) с точки зрения их способности образовывать (γίγνομαι, γεννάω, 69 с – 92 в) одно целое. В “Пармениде” “Ум” и “Пространство” предстают в облике “Единого” (τὸ ἓν) и “многого, иного” (τὰ πολλὰ, τὰλλα). В “Пармениде” идея (“Единое”) взята не только как субстанциализированное родовое понятие, противостоящее чувственной действительности (“многому, иному”), но и как принцип вещи, метод ее конструирования и познания, как модель ее чувственных проявлений и закон для единичного... Коротко говоря, в “Пармениде” дается логический расчет и анализ процессов, изображаемых в “Тимее”.

“Парменид” состоит из двух частей: разговора Парменида с Сократом (126 а – 137 с) и беседы Аристотеля с Парменидом (137 с – 166 с). Первая из них содержит острую критику учения об изолированном существовании идей (дуализм “Федона”), развитую не только в диалогах Платона (“Филебе”, “Софисте”), но и, как сказано, в “Метафизике” Аристотеля. Критикуя платоновское учение об эйдосах, Аристотель во многом воспользовался платоновскими же аргументами. В первую очередь это касается знаменитой логической фигуры “третий человек”. Вот из

этой-то критики впоследствии вышел позднеантичный и средневековый неоплатонизм, в том числе и Майстера Экхарта. Неоплатоновский эманационизм, возникшее в его недрах неоплатоновское учение о знаке и сопровождающая их неоплатоновская диалектика – все это было создано для преодоления раздельного, сепаратного существования эйдосов и вещей.

Говорят, что прочтение “Парменида” с точки зрения семиотики недопустимо! Совершенно верно. “Парменид” занят вопросами онтологии, является оборотной стороной “Тимея”. Но что делать, если в пределах неоплатонизма сама онтология становится в высшей степени семиотичной, а возникновение мира понимается как процесс порождения знаков? Вот что пишет по этому поводу австрийский историк христианского неоплатонизма, автор знаменитой книги “Plato Christianus” Эн. фон Иванка: «Каждое существо, так можно было бы сформулировать этот основополагающий принцип неоплатоновской системы, – всякое существо в любой сфере обладает стремлением произвести из себя отражение, которое бы относилось к нему наподобие того, как световой луч относится к источнику света. “Излучая” таким образом свою собственную сущность, оно сообщает ее, но в меньшей полноте бытия в сравнении с той, в какой оно само эту сущность имеет. Итак, существо пребывает, “покоясь” в себе (как источник луча), в свойственном ему состоянии бытия, коим наделено как таковое и искони, и всё же одновременно “нисходит” (своим излучением) в бытийную область, низшую той, каковая ему в соответствии с его сущностью подобает, тем самым творя своим нисхождением ту самую бытийную область, к которую опускается, – так что та бытийная область, в совокупности при- сущих ей свойств, есть не что иное, как умаление, ограничение, “обессиливание” способа бытия, каковым является источник светолучения в его исконной полноте бытия. Но выстроенное указанным образом низшее существо в свою очередь само, из-за укорененной в нем излучающей силы, находящейся внутри всякого сущего, превращается в источник света для нового бытийного излучения, в котором его собственная сущность опять же отображается умаленным и ограниченным способом»²⁰. Итак, прочтение “Парменида” с точки зрения семиотики недопустимо,

ведь “Парменид” разрабатывает конструктивно-логическую сторону онтологии, платоновского учения о бытии. Но в контексте неоплатонизма онтология становится насквозь семиотичной, сводясь к процессу порождения знаков. Стало быть, “Парменид” в этом контексте требует именно семиотического прочтения. Преодолевая дуализм вечной идеи и временной вещи, платоновский “Парменид”, если его, разумеется, толковать с точки зрения учения об эманации, устанавливает, анализирует связь между означаемым и означающим, вещью и знаком. Средневековые концепции знака возникли в недрах неоплатоновского эманационизма.

V

Очень кратко, буквально в нескольких словах, об истории “Парменида” в эпоху Средних веков. О мере знакомства в ту эпоху с Платоном можно судить хотя бы по количеству цитат из его диалогов в обеих “Суммах” Фомы Аквинского. Число присутствующих в них ссылок на “Алкивиад Первый”, “Менон”, “Тизетт”, “Федон”, “Федр”, “Филеб”, “Парменид”, “Тимей”, “Государство”, “Законы” и более или менее явных аллюзий переваливает за 150²¹. Сохранились и имена переводчиков некоторых диалогов Платона: большей части “Тимея” – Халцидий (первая половина IV в.), “Менона”, “Федона” – Генрих Аристипп (до 1156 г.), “Парменида” до конца первой гипотезы (142 а) – Вильгельм из Мёрбеке (до 1286 г.)²². Собственно говоря, Вильгельм перевел по просьбе своего друга, Фомы Аквинского, не только большую часть платоновского “Парменида”, но и “Комментарий на Парменид”, написанный Проклом во второй половине V в. Прокловский комментарий также простирается лишь до конца первой гипотезы. Что касается прочих гипотез, то они в “Комментарии” подробно не исследовались, хотя упоминались и даже рассматривались по ходу обсуждения первой гипотезы, посвященной отрицательным обозначениям Единого. И это имело своим следствием главенство отрицательного метода, апофазы в латинском богословии Средних веков. Всего Прокл насчитывал в диалоге Платона девять гипотез (напомним, что в современной

науке их насчитывается восемь²³). Первых трех гипотез “Парменида” Прокл подробно коснулся и в кн. I “Платоновской теологии”, которая, впрочем, не переводилась на латинский язык. Зато тем же Вильгельмом на латынь было переведено позднее сочинение Прокла “Первоосновы теологии”, состоявшее из 211 параграфов, 112 из которых попарно рассматривали центральные категории неоплатоновской философии: единое/многое, целое/часть и т. д. Экхарт, вероятно, читал прокловские “Первоосновы” и, если открыто на них не указывал, то современные примечания к его схоластическим сочинениям не обходятся без ссылок на этот трактат. Во всяком случае, он прекрасно знал конспект “Первооснов”, “Книгу о причинах”, составленную во второй половине XII в.

Историк христианского неоплатонизма Р. Клибански поставил Экхарта во главу позднесредневекового и ренессансного течения мысли, имеющего своей главной целью реабилитацию платоновского “Парменида”. К этому течению принадлежали Николай Кузанский и Дж. Бруно, завещавший платоновскую диалектику философии Нового времени.

Здесь перед нами то, что М.М. Бахтин назвал “жанровой памятью”; “жанровая память” предполагает взаимодействие, по крайней мере, двух элементов. Это спонтанный, органический процесс, при котором целые структуры способны разворачиваться – подобно Лернейской гидре – из своих сколь угодно малых фрагментов. Такое разворачивание возможно лишь при “операциональной деятельности, целенаправленно осуществляемой обществом”, как пишет один современный филолог.

Нужно сказать, что платоновский “Парменид” вошел в средневековую мысль не только благодаря Проклу и Вильгельму из Мёрбеке. Некоторое количество фрагментов платоновского диалога присутствует и в сочинениях Дионисия Ареопагита. Причем попали они туда не через посредство Прокла (напомню, что связь Прокла и Дионисия была доказана в конце XIX в. немецкими филологами Кохом и Штигльмайером), а непосредственно, так что цитаты, присутствующие в “Corpus Areopagiticum”, позволяют безошибочно узнать те или иные пассажи из первой и второй гипотез “Парменида”²⁴.

Что касается Экхарта, то, изучая процесс разворачивания единого в ином и диалектику их взаимного определения, размышляя над Божественным промыслом и над благодатным присутствием Бога в созданном им мире – а такое присутствие тождественно присутствию вещи в ее знаке, – Экхарт должен был так или иначе сформулировать некоторую совокупность, систему критериев и параметров, в которых это разворачивание единого, этот промысел Божий могли быть описаны. В ходе описания произошла вторичная систематизация гипотез и мотивов “Парменида”, которые, сколь бы ни были они разрозненны, не могли не требовать общей конфигурации вполне определенного рода. В иную они попросту не могли бы быть встроены. И такая систематизация была осуществлена. Она шла рука об руку с не прекращавшимся в Средние века толкованием “Тимея” и направлялась им... Размышляя над описанными в “Тимее” процессами, можно было, по крайней мере, воссоздать логику гипотез “Парменида”.

VI

Но в чем она, эта логика, состояла? Она состояла в том, чтобы в ответ на критику дуализма развернуть девять гипотез или предположений, описывающих взаимное соотношение “Единого” и “многого, иного” или, говоря словами Майстера Экхарта, Бога и твари. Ибо, и это важно уяснить себе, кроме “Единого” и “многого, иного” нет ничего, относительно чего они могли бы определяться. Они способны определяться только друг относительно друга. Тогда, и это вполне логично вытекает из сказанного, если единое “рассмотреть” безотносительно иного (1), то оно определяется только отрицательным образом: оно не многое, не часть и не целое; без начала, середины, конца и т. п. У Экхарта – это отрицательный метод богословия: “ни Благо, ни Бытие, ни Истина, ни Единое, сплошное Ничто (nihtes niht)”, “Тебе надобно Его возлюбить, когда Он не Бог, не Дух, не Лицо и не Образ, а сплошное, чистое, ясное и чуждое всякой двойственности Единое. И в этом Едином нам надлежит вечно погружаться от нечто к Ничто”²⁵. Однако при такой постановке вопроса иное также, и это

совершенно логично, подлечит лишь отрицательному определению (5). У Экхарта: “Все твари суть чистое ничто. Я не скажу, что они малоценны или вообще являются чем-то; они – чистое ничто”²⁶. Другое дело, если единое рассмотреть относительно иного (2). Тогда оно части и целое, одно и бесконечное множество; имеет начало, середину, конец и т. д. У Экхарта – это положительный метод богословия: “Имя, высшее всякого имени, не неизреченно (innominabile), но всеизреченно (omnino-inabile)”²⁷. Старательно доказав, что Бог – это “Ничто”, рейнский мистик переходит к доказательству, что Бог – это отнюдь не “Ничто”, он – “Божество”, “Бог”, “Троица”, “Отец”, “Сын”, “Святой Дух”, “Господь”, “Учитель”, “Слово”, “Мудрость” и “Христос”; “Разум”, “Единое”, “Монада”, “Бытие”, “Истина”, “Благо” и “Есть ли”; он – “Шаддай”, “Адонай”, и ему соответствуют тетраграмма и три ее производные из 2, 12 и 42 букв... Но именно также надлежит рассуждать об ином, взятом в паре с единым (4). Кто сказал, что тварь – ничто? Оно, настаивает Экхарт, – во всяком случае, нечто: “Что не имеет бытия, то и есть ничто; творения не имеют бытия, ибо их бытие парит в присутствии Божьем”²⁸.

Конечно, единое, в соответствии с логикой “Парменида”, не должно одновременно рассматриваться относительно и безотносительно иного. Однако есть момент, некое “вдруг” (ἐξάφνης), когда единое принадлежит не только еще первому состоянию, но уже и второму; оно существует и не существует, погибает для небытия и рождается для бытия. И вот этому еще сущему и уже не сущему Единому соответствуют положительно-отрицательные, антиномические имена: едино-множественное, подобно-неподобное и т. п. (3). У Экхарта – это срединное, между положительным и отрицательным, богословие, так называемый “путь превосходства” (via eminentiae). “Бог есть Ничто, и Бог есть Нечто”²⁹. Он “становление кроме становления, обновление помимо новизны” (проп. 50); “способ без способа”, “бытие без бытия” (проп. 71); “мудр без мудрости, благ без благодати, могуществен без власти” (проп. 9); он “един без (sine) единства”, “тройствен без троичности” (лат. проп. 11/2); “велик без количества” и “благ без качества” (лат. проп. 18); “гневаются без смятения”, “страда-

ет без страдания”, “ревнует без ярости”, “сожалеет без скорби” (лат. проп. 12/2)³⁰. “В таких свойствах всегда совпадают обе противоположности” (лат. проп. 18)³¹, – подводит итог сам Майстер Экхарт.

Итак, если к проблеме подойти с одной стороны, то Бог – это “ничто”, а если с другой, то Бог – это “нечто”. Мастер так и говорит в проп. 71: “Бог есть Ничто, и Бог есть Нечто” (“Got ist ein niht, und got ist ein iht”)³². Практикуемые Экхартом отрицательный и положительный методы глубоко отличны от традиционных апофазы и катафазы восточного и западного христианства, согласно которым у Бога нет имени, когда он пребывает в себе, и у Бога много имен, когда он выступает вовне, в виде действий, как промысел, и в этом качестве принадлежит сотворенному миру. Экхарт прорвался к древней, языческой, дохристианской версии отрицательного и положительного методов. Он распространил их не только на Бога, но и на тварь. Но вернемся к платоновскому “Пармениду”...

Продолжая экспериментировать с единым и иным, Платон подвергает их в самом конце своего диалога экспериментальному отрицанию (6–9). Когда единое подвергается относительному отрицанию (оно не то и не другое последовательно перечисляемое иное: не подобное и не неподобное, не великое и не малое, не покой, не движение), то оно приравнивается в итоге ко всей совокупности иного (не малое, значит, великое; не великое, стало быть, малое; б). В поздней схоластике здесь без труда узнаются так называемые “частные отрицательные суждения”, когда при построении негативных теонимов, имен Бога, последовательно отвергаются понятия, предикаты и атрибуты, относящиеся к одному роду и виду, а не разным, последовательно восходящим родам и видам. Это, так сказать, “горизонтальная апофаза”, чреватая бесконечными и совершенно непродуктивными перечислениями: не сила, не прибежище, не свет, не искра, “ни то и ни это”, “не что-либо”³³, – как пытается охарактеризовать Майстер Экхарт Бога в самых недрах души человека... Такое-то, относительно иного отрицание единого означает для иного, что иное выступает каждый раз как иное себе, ибо не единому, которое отрицается (8). У Экхарта этот постоянно видоизменяющийся

ся хаос иного представлен в мощном и проходящем красной нитью через все творчество образе забывшего о Боге и оставленного им общества, “множества” (manicvalticheit), в которое заброшен, где должен трудиться праведник, монах в миру, “человек высокого рода”... Наконец, единое может подвергаться и полностью, абсолютно и безотносительно с иным, отрицанию (7). У Экхарта допущение, что, если Бог не тождествен бытию, то Бога попросту нет (“Общий пролог к Трехчастному труду”, п. 12)... Для иного такое абсолютное отрицание единого означает, что его, т. е. иного, просто-напросто нет, ведь оно “иное единому” (τὰ ἄλλα τοῦ ἐνός): “если нет единого, то ничего нет” (ἐν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδὲν ἐστίν), говорит Платон в гипотезе 9, “если нет Бога, то нет ничего” (Si deus non est, nihil est), вторит ему Экхарт в п. 13 “Общего пролога к Трехчастному труду”.

VII

Итак, мы видим, что, размышляя о “неведомом ему Боге” (Deus absconditus), рейнский Мастер постоянно меняет угол атаки. Он выстраивает пучок гипотез, независимых друг от друга, сепаратных логик о Боге и мире. Непротиворечивые внутри себя самих, эти логики дополняют друг друга и противоположны, хотя и не противоречат, друг другу, так как берут Бога и мир в разных отношениях. Кстати, это слово “брат” (nemen) – оно ведь типично экхартовское. Экхарт не описывает в простоте сердца те или иные реальности, но гипотетически “берет” их: “Если мы возьмем Бога... то возьмем Его...” (“als wir got nemen... sô nemen wir in...”)³⁴. Иногда он “берет” даже себя. Экхартовское “nemen”, конечно же, родственно платоновскому “а не рассмотреть ли” (ἀρα οὐ σιελπέον), которое всякий раз открывает очередную гипотезу “Парменида”... Коль скоро Майстер Экхарт “берет”, т. е. рассматривает реальности как вероятные, его знание о них до конца не установлено и всегда открыто для новых определений и переопределений. Такому знанию соответствует сослагательное наклонение, так называемый конъюнктив II. Этот самый конъюнктив идет у Экхарта рука об руку с конъюнктивом I, не имеющим аналогов в русском языке. Отчасти этот конъюнктив I

соответствует желательному наклонению, оптативу. В этом наклонении, в котором и сегодня пишутся задачки по алгебре и геометрии, формулируются и доказываются экхартовские теоремы о различимости/неразличимости, подобии/неподобии Божьих. Отчасти же конъюнктив I используется для построения косвенной речи и для передачи чужого слова – будь то слова Дионисия, Августина, Фомы, Маймонида, о чем, как мы помним, говорили Лосский и Топоров. Конъюнктив I – это грамматический субстрат косвенной речи.

Представляя собой сложное равновесие гипотез о Боге и сотворенном мире, здание экхартовского богословия напоминает соборы времен Высокой и Поздней готики. “В обоих случаях окончательные решения были достигнуты благодаря *принятию и, в конечном счете, примирению противоположных тенденций*”, как писал в работе “Готическая архитектура и схоластика” Э. Панофски³⁵. Ему вторит отечественный историк, теоретик архитектуры А.И. Некрасов: “В каркасной системе (в том числе готической архитектуре. – М. Р.) мы имеем дело со сложным образом сил, действующих по различным направлениям... Это действие сил распространяется по различным направлениям и вниз, и в стороны, и даже вверх и определяется теми стержнями, которые являются связками, распорами и затяжками”³⁶. Об этом хорошо было сказано С.С. Аверинцевым: “В готике распоясывается безумство гипотезы”³⁷, и это мы наблюдаем не только в архитектуре, но и в богословии Экхарта.

И последнее: не имеем ли мы здесь дело с тем, что М.М. Бахтин так неудачно, по акцидентальному признаку, по второстепенному автору, основываясь на исследовании Х. Райха, называл “мениппеей”? Кажется, “мениппею” поспешили похоронить, поставив на ней крест. Если под “мениппеей” понимать рецепцию платоновского диалога в эпоху позднего Средневековья и культивацию его поэтических принципов, то богословие Майстера Экхарта – это, несомненно, расцвет и буйное цветение “мениппеи”.

- ¹ *Expositio Libri Exodi*. P. 78: “...negationes de deo sunt verae, affirmationes vero incompactae” (*Meister Eckhart*. Die lateinischen Werke: In 5 Bd. Stuttgart, 1936–1988. Bd. II. S. 81, 3–4. Далее ссылка на это изд. – LW). Ср.: *Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης*. Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας. – II, § 3: “...αἱ μὲν ἀποφάσεις ἐπὶ τῶν θεῶν ἀληθεῖς, αἱ δὲ καταφάσεις ἀνάρμοστοι τῇ κυριότητι τῶν ἀποθῆτων” (PG 3, 141 A).
- ² *Expositio Libri Exodi*. P. 77: “...affirmatio... propria est deo et divinorum, in quantum divina sunt. Negatio autem non est propria, sed aliena a deo” (LW II. S. 80, 9–11).
- ³ *Predigt 56* (Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts / Hrsg. von Fr. Pfeiffer. Leipzig, 1857. Bd. 2: Meister Eckhart. Далее ссылка на это изд. – Pf.): “Got wirkt, diu gotheit wirkt niht, si enhât niht ze wirkenne, in ir ist kein werc. Si geluogete ift nie kein werc. Got unde gotheit hât underscheit an wûrken und an nihtwûrken” (S. 181, 10–13). В этой же проповеди: “Бог и Божество различаются как небо и земля” (S. 180, 15–16).
- ⁴ *Sermo 18*. P. 182: “In talibus semper utrumque oppositorum est” (LW IV. S. 171, 9).
- ⁵ *Seuse H.* Das Buch der Wahrheit / Hrsg. von L. Sturlese und R. Blumrich. Hamburg, 1993. Kap. 6. S. 32, 93–96.
- ⁶ *Expositio Libri Exodi*. P. 32, LW II. S. 38, 8–11.
- ⁷ *Аристотель*. Метафизика. V // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1. Гл. 10. С. 159–160 (1018 a`20 – 1018 b 10). *Он же*. Об истолковании // Там же. 1978. Т. 2. Гл. 7. С. 97–98 (17 a 37 – 18 a 11).
- ⁸ *Моше бен Маймон*. Путеводитель растерянных / Пер., вступит. ст. и коммент. М.А. Шнейдера. М.; Иерусалим, 2003. Кн. I. С. 40–45.
- ⁹ *Predigt 30* (*Meister Eckhart*. Die deutschen Werke: In 5 Bd. Stuttgart, 1936–1997. Bd. II. S. 94, 6–7. Далее ссылка на это изд. – DW).
- ¹⁰ *Lossky V.N.* Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. P., 1960; *Гаврюшин Н.К.* “Истинное богословие преображает метафизику” (Заметки о Владимире Лосском) // Символ. 2004. № 48. С. 164–216; *Реутин М.Ю.* Несколько замечаний по поводу книги В.Н. Лосского “Отрицательное богословие и познание Бога в учении Майстера Экхарта” // Богословские труды. М., 2007. № 41. С. 571–576.
- ¹¹ *Gilson E.* Préface // *Lossky V.N.* Op. cit. P. 10.
- ¹² *Топоров В.Н.* Майстер Экхарт–художник и “ареопагитическое” наследство // Символ. Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. Париж; М., 2007. № 51. С. 132–133. (Первое издание в сб.: Палеобалканистика и античность. М., 1989. С. 219–252.)
- ¹³ *Expositio Libri Exodi*. P. 124–125: “species intentionalis” (LW II. S. 116, 3–117, 5).
- ¹⁴ *Аристотель*. Метафизика. С. 88 (991 a`20).
- ¹⁵ *Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης*. Περὶ θεῶν ὀνομάτων (PG 3, 825 A). (*Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. О мистическом богословии / Изд. подг. Г.М. Прохоровым. СПб., 1994. С. 216–219).

- 16 *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*. P. 554: “Omnis compositi forma supergreditur et quasi elongatur a materia; habet enim aliquam operationem supergredientem materiam, ita quod magnes trahit ferrum, et sic de aliis. Et quo magis forma est altioris gradus et perfectioris, tanto plus separatur et superexcedit materiam et minus immergitur materiae” (LW III. S. 483, 4–8). Ср.: *Мехтильда Магдебургская*. Струющийся свет Божества. – V, гл. 32: «И сказала Душа:... “Страшусь я, однако, как я выйду из тела моего”. – И рек Господь наш: “Когда сие случится, я втяну тебя в дыхание Мое, дабы ты подобно магниту, следовала за мной”» (*Мехтильда Магдебургская*. Струющийся свет Божества / Изд. подг. Р.В. Гуревич, Е.В. Соколовой и В.А. Сухановой. М., 2008. С. 176, 352). Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder Das fließende Licht der Gottheit / Hrsg. von P. Gall Morel. Darmstadt, 1963. S. 164–165: “...das du mir vorgest als ein agestein”.
- 17 *Аристотель*. О возникновении и уничтожении. I // Аристотель. Соч.: В 4 т. 1981. Т. 3. Гл. 6. С. 402 (322 b 20).
- 18 *Expositio Libri Sapientiae*. P. 154: “Omne quod indistinctione distinguitur, quanto est indistinctius, tanto est distinctius; distinguitur enim ipsa indistinctione. Et e converso, quanto distinctius, tanto indistinctius, quia distinctione sua distinguitur ab indistincto” (LW II. S. 490, 4–6).
- 19 *Expositio Libri Exodi*. P. 112: “Nihil tam dissimile quam creator et quaelibet creatura. Rursus secundo nihil tam simile quam creator et creatura quaelibet. Adhuc autem tertio nihil tam dissimile partier et simile alteri cuiquam, quam deus et creatura quaelibet sunt dissimilia et similia partier” (LW II. S. 110, 3–6).
- 20 *Ivanka von E. Plato Christianus*. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln, 1964. S. 74.
- 21 *Hirschberger J. Platonismus und Mittelalter // Platonismus in der Philosophie des Mittelalters / Hrsg. von W. Beierwaltes*. Darmstadt, 1969. S. 60. См. другие статьи того же сборника: Кл. Байумкера (“Der Platonismus im Mittelalter”. S. 1–55), М.Д. Шеню (“Die Platonismen des XII. Jahrhunderts”. S. 268–316), а также Й. Коха (“Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter”. S. 317–342). См.: *Weber E.H. Eléments néoplatoniciens en théologie mystique au XIII ème siècle // Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität*. Bern; B.; Frankfurt a. M.; N. Y.; P.; Wien, 1995. S. 196–217.
- 22 *Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli commentarium, pars ultima adhuc inedita interprete Guillelmo de Moerbeka / Ed. R. Klíbanký et C. Labowsky*. Londinii, 1953.
- 23 О гипотезах платоновского “Парменида” см. в частности: *Cornford P. Plato and Parmenides*. L., 1939; *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 514–552. Гипотезу, известную нам как вторую (142 b – 157 b), Прокл разделял на две: вторую (142 b – 155 e) и третью (155 e – 157 b). Две традиции – выделять в “Пармениде” 8 и 9 гипотез – Прокл противопоставляет в кн. VI своего «Комментария на “Парменид”» (1052–1053) (*Proclus’ Com-*

- mentary on Plato’s Parmenides / Ed. by G.R. Morrow, J.M. Dillon. Princeton, 1992. P. 411–412). В кн. I, гл. 10 “Платоновской теологии” Прокл также выделяет в “Пармениде” 9 гипотез (*Proclus. Théologie Platonicienne*. L. 1. P., 1968. P. 41).
- 24 Ср.: *Πλάτων*. Παρμενίδης. 142 a: “Οὐδ’ ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδὲ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα... Οὐδ’ ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γινώσκειται, οὐδὲ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται” (*Platon. Parménide // Oeuvres complètes*. P., 1991. T. VIII, 1^{re} partie. P. 78). *Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης*. Περί μυστικῆς θεολογίας. – Cap. 5: “...οὔτε φαντασίαν, ἢ δόξαν, ἢ λόγον, ἢ νόησιν ἔχει· οὐδὲ λόγος ἐστίν, οὔτε νόησις· οὐδὲ λέγεται οὔτε νοεῖται· ...” (PG 3, 1045 D); *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. – I, § 5: “...κρείττων ἐστὶ παντὸς λόγου καὶ πάσης γνώσεως, καὶ ὑπὲρ νοῦν καθόλου... ἀληπτος, καὶ οὔτε αἴσθησις αὐτῆς ἐστίν, οὔτε φαντασία, οὔτε δόξα, οὔτε ὄνομα, οὔτε λόγος...” (PG 3, 593 A–B). *Klíbanký R. The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*. L., 1939. P. 25. Восходящие к платоновскому “Пармениду” теонимы собраны в гл. 9 трактата “О божественных именах”: “μέγας” (великий, состоящее из частей целое) и “ὀμικρός” (малый, тонкий, неделимое целое, 137 c–d); “οὔτος” (равный, тождественный себе самому) и “ἕτερος” (другой, 146 b – 147 b); “ὅμοιος” (подобный) и “ἀνόμοιος” (неподобный, 139 e–140 b), “κινητός” (движущийся) и “ἀκίνητος” (неподвижный, 145 e–146 a). *Ivanka von E. Op. cit.* S. 230–235.
- 25 *Predigt 83*: “...nit-got, nit-geist, nit-persone, nüt-bilde... ein luter pur clar ein” (DW III. S. 448, 7–9). И непосредственно перед этим пассажем: «Если ты любишь Бога, когда Он – “Бог”, когда Он – “Дух”, когда Он – “Лицо” и когда Он – “Образ”, то всё это прочь!» (S. 448, 5–7).
- 26 *Predigt 4*: “Alle crêatûren sint ein lûter niht. Ich spriche niht, daz sie kleine sîn oder iht sîn: sie sint ein lûter niht. Swaz niht wesens enhât, daz enist niht” (DW I. S. 69, 8 – 70, 1). *Майстер Эхкарт*. Об отрешенности / Пер., вступит. ст., коммент. М.Ю. Реутин, М.; СПб., 2001. С. 242, 292, 317.
- 27 *Expositio Libri Exodi*. P. 35: «“Nomen” ergo “quod est super omne nomen”, Phil. 2, non est innominabile, sed omninominabile» (т. е. изреченно разными способами, объемлет собою все имена. – *M.P.*) – LW II. S. 41, 15–42, 1. Флп. 2, 9.
- 28 *Predigt 4*: “Alle crêatûren hânt kein wesen, wan ir wesen swebet an der gegenwerticheit gotes” (DW I. S. 70, 1–70, 3). *Майстер Эхкарт*. Об отрешенности. С. 242, 292, 317.
- 29 *Predigt 71*: “Got ist ein niht, und got ist ein iht” (DW III. S. 223, 1–2).
- 30 *Sermo 12/2* (LW IV. S. 128, 4–6). Ссылка на Августина. *Augustinus*. De patientia. – Cap. 1, p. 1: “Iracitur deus sine perturbatione, patiens est sine passione, zelat sine livore, miseretur sine dolore” (PL 40, 611).
- 31 *Sermo 18*. P. 182: “In talibus semper utrumque oppositorum est” (LW IV. S. 171, 9).
- 32 *Predigt 71*: “Got ist ein niht, und got ist ein iht” (DW III. S. 223, 1–2).
- 33 *Predigt 2*: “Ich hân underwîlen gesprochen, ez sî ein kraft in dem geiste, diu sî al-eine vrî. Underwîlen hân ich gesprochen, ez sî ein huote des geistes; underwîlen

hân ich gesprochen, ez sî ein lieht des geistes; underwîlen hân ich gesprochen, ez sî ein vûnkelfîn. Ich spriche aber nû: ez enist weder diz noch daz; nochdenne ist ez ein waz, daz ist hœher boben diz und daz dan dar himel ob der erde. Dar umbe nenne ich ez nû in einer edelerr wîse dan ich ez ie genante, und ez lougent der edelkeit und der wîse und ist dar enboben. Ez ist von allen namen vrf̄ und von allen formen blôz, ledic un vrf̄ zemâle, als got ledic und vrf̄ ist in im selber. Ez ist sô gar ein und einvaltic, als got ein und einvaltic ist, daz man mit dekeiner wîse dar zuo geluongen mac” (DW I. S. 39, 1–40, 4).

³⁴ *Predigt* 9 (DW I. S. 150, 1). *Predigt* 23: “А вот разум души берет Бога (nimet got), поскольку Он – чистое бытие, возвышенное бытие... Они же <учителя> берут благость (nement sie güete) и полагают ее поверх бытия... И они берут Его (nement sie in) снова, поскольку Он – истина...” (DW I. S. 400, 1–5). *Predigt* 24: “Отрекись от себя самого и всех вещей, от всего, чем являешься сам по себе, и прими себя (nim dich) в соответствии с тем, что ты есть в Боге” (DW I. S. 419, 6–8). *Predigt* 52: «И вот умоляю я Бога, да сделает Он меня свободным от “Бога”, ибо мое сущностное бытие выше Бога, поскольку мы берем Бога (als wir got nemen) как начало творений» (DW II. S. 502, 6–7).

³⁵ Панофски Э. Готическая архитектура и схоластика // Богословие в культуре средневековья. Киев, 1992. С. 74.

³⁶ Некрасов А.И. Теория архитектуры. М., 1994. С. 196.

³⁷ Биbihин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2004. С. 319.

Н.А. Бондарко

ЯЗЫКОВЫЕ МОДЕЛИ В ДУХОВНОЙ ПРОЗЕ НЕМЕЦКИХ ФРАНЦИСКАНЦЕВ XIII–XV вв.: в поисках элементарных структур одной литературной традиции

ОПИСАНИЕ СТЕРЕОТИПНЫХ СТРУКТУР средневековой религиозной прозы требует от исследователя отказа от противопоставления столь привычных для письменной культуры Нового времени категорий, как оригинальность и подражательность, аутентичность текста и плагиат, индивидуальный стиль или идиолект. Традиция подразумевает отсутствие индивидуального авторского стиля как эстетической ценности и предполагает ориентацию создателей текстов на общие для всей традиции образцы и композиционные правила – канон – независимо от того, пишут ли они под своим именем или анонимно¹. Если традиция – как устная, так и письменная – является тем фактором, который обуславливает порождение и бытование текста, то на передний план выходят, соответственно, совершенно иные исследовательские категории: *язык традиции* и стереотипные модели, являющиеся строевыми единицами этого языка. Назовем их – с оглядкой на Ролана Барта, использовавшего слово *écriture* для обозначения некоей промежуточной ступени между общим литературным языком и индивидуальным стилем писателя, – *модели письма*. Письмо будет для нас означать творческий процесс порождения текста в неразрывной связи с традицией².

Весьма удачное, на наш взгляд, определение традиции дал известный франко-канадский медиевист Поль Зюмтор: “Традиция – это континуум памяти, хранящий отпечаток всех текстов, которые поочередно реализовывали одну и ту же базовую модель либо ограниченное число моделей, функционирующих в качестве нормы. Она сливается с самими этими моделями, образуя идеальное пространство интертекстуальных отношений – так что производство текста более или менее ясно осознается как

воспроизводство данной модели”³. Любую традицию формируют тексты, которые могут принадлежать к нескольким жанрам, но должны характеризоваться значительной степенью общности содержания и, самое главное, иметь общую среду и способы бытования (медиа́льная реализация, коммуникативная ситуация, условия репродуцирования). С другой стороны, традиция подразумевает наличие определенных правил и образцов, по которым должен строиться каждый новый текст. В такой трактовке понятие традиции применительно к мистико-аскетической литературе средневековой Европы связано с несколькими факторами.

Во-первых, для средневековых текстов принципиальное значение имеет рукописная традиция, которая объединяет в специальных сборниках (*Sammelhandschriften*) тексты, различные по времени и месту происхождения. Рукописная “жизнь” текста непосредственно связана и с его медиа́льной реализацией. В ряде традиций текст воспроизводится и распространяется его адресатами и читателями, а анализ редакционных изменений, вносимых переписчиками, может дать информацию о читательской рецепции этого текста.

Во-вторых, необходимо учитывать общность содержательной направленности традиции, объединяющей группу текстов: таким общим единством, при всех частных различиях, обладают тексты, рассматривающие пути к мистическому союзу души с Богом под каким-то одним определенным углом зрения. При этом каждый такой текст воспринимается его автором и читателем – или слушателем – как вторичный по отношению к Священному Писанию. Латинская Вульгата служит “референтом” каждого конкретного текста, будучи объектом соотнесения в процессе означивания⁴. Традиция как сумма духовного и одновременно языкового опыта, унаследованного через авторитетные свидетельства, включает в себя всю разнородную сумму накопленных представлений и поэтических средств⁵.

Что же такое язык традиции? Для адекватной трактовки этого понятия применительно к немецкой духовно-мистической литературе необходимо четко осознавать вполне очевидное различие между “языком мистики” и “мистическим языком”, на

которое в середине 1980-х годов обратил внимание Курт Ру. “Язык мистики” Ру определяет как «язык текстов, которые мы, исходя их содержания, полагаем себя в праве обозначить как “мистические”, точнее, специфические особенности этого языка, все то, что можно назвать собственностью мистики. Это касается словаря, а также словообразования со всеми его формами, стиля и синтаксиса. В историческом измерении его, например, можно отграничить от языка схоластики, в феноменологическом отношении – от языка поэзии»⁶. Это один из профессиональных языков (*Fachsprache*), подсистема естественного языка. Напротив, “мистический язык”, если следовать логике К. Ру, – это не *langue*, а *parole*, *sermo mysticus* – речь, обретающая полноценный смысл лишь в момент ее актуализации, приводящей к трансцендирующему прорыву за пределы языковой и понятийной систем; мистическая речь “сопоставима с пророческим или поэтическим языком”⁷. Если “язык мистики” является предметом лингвистического изучения – в рамках таких дисциплин, как историческая поэтика, лексическая семантика, синтаксис и – особенно в последнее время – лингвистика текста, – то “мистическая речь” едва ли доступна для методов лингвистической прагматики, поскольку собственно лингвистический анализ играет здесь лишь второстепенную роль. Поэтому рассуждения о “мистическом языке” ведутся обычно с позиций философии языка и герменевтики.

Однако нам представляется, что обращение к изучению языка традиции и его строевых единиц – моделей письма – может снять дихотомию К. Ру: с одной стороны, мы таким образом выводим “мистический язык” за пределы *parole* в сферу *langue*, поскольку понятие традиции, как уже указывалось, включает в себя не только представление о языковом и поэтическом кодах, но также и о сумме построенных по традиционным правилам речевых произведений/текстов, на которые оказывается ориентирован каждый новый текст. С другой стороны, мы должны отказаться от идеи рассматривать отдельные аспекты “языка мистики” лишь как “особенности” употребления естественного языка, поскольку в этом случае окажется недоступен весь комплекс функциональных значений того или иного описываемого явления. При

этом, однако, *sermo mysticus* ни в коем случае нельзя полностью отождествлять с языком мистической традиции: в момент актуализации, т. е. либо в момент порождения “мистической речи”, либо воспроизведения в такой коммуникативной ситуации, при которой сохраняются все изначальные функции дискурса, традиция оказывается неравной тексту, который, с одной стороны, реализует не все возможности традиции, а с другой стороны, вполне может содержать интерпретационный компонент – нечто новое, не сводимое к исходной матрице⁸.

Итак, язык традиции можно определить как *вторичную по отношению к естественному языку семиотическую систему, которая, однако, представляет собой структурное единство, обладающее признаками, свойственными естественному языку*. Это прежде всего “лексикон” – набор элементарных значимых единиц, имеющих в распоряжении традиции, и “грамматика” – регулярно воспроизводимые семантико-синтаксические схемы и образцы, которые предопределяют отбор и функционирование единиц “лексикона” в процессе создания традиционного текста⁹.

Термин “модель письма” используется нами с целью обратить внимание на склонность средневековых авторов к использованию стереотипных способов представления смысловых структур, если между ними существует определенное сходство. Порождаемый текст должен опознаваться читателями в качестве носителя определенной части уже известной информации, в которой они испытывают потребность в определенной коммуникативной ситуации.

Модели, или типы, письма, безусловно, риторически маркированы и функционируют как элементы языка традиции. Знание о некотором количестве моделей и о способах их комбинации между собой формирует код традиции. Хотя в средневековых риториках не было создано нормативного описания именно мистической речи (*sermo mysticus*), тем не менее, по-видимому, существовало четкое представление о характерных для нее “моделях речи”, *modi loquendi*. Однако *modi loquendi*, конституирующие особый язык мистики, как их понимает А.М. Хаас¹⁰ – например, парадокс, оксюморон, – представляют собой логические разно-

видности образной речи и не связаны напрямую с конкретными лексико-грамматическими структурами. Между тем воплощение моделей в тексте в виде конкретных образцов относится уже к сфере речи. Модель письма занимает срединное положение между синтаксической схемой, осложненной семантическими ограничениями (логико-грамматические типы предложения)¹¹, и топосом¹² – структурой исключительно логико-содержательного плана. Модель письма как одна из разновидностей стереотипных единиц текста и традиции представляет собой проекцию некоего стандартного элемента смысла на повторяющуюся в рамках традиции типовую структуру. Данная проекция оставляет, однако, некоторое пространство для внутреннего варьирования отдельных элементов модели, благодаря чему она и остается продуктивной функциональной единицей языка традиции, не застывая в качестве цитаты или клише.

Появление мистико-аскетической литературы для келейного чтения на народном языке было для Германии середины XIII в. явлением новым. Эпоха расцвета рыцарской поэзии, куртуазного эпоса и романа, связанная с развитием утонченных форм стихотворной речи, к тому времени уже миновала – наступила пора прозаических жанров, в особенности в религиозной сфере. Именно творчество немецких францисканцев второго поколения, к которому принадлежали Давид Аугсбургский (ок. 1205/10–1272) и Бертольд Регенсбургский (ок. 1210–1272), стало “связующим звеном” между латинским и средневерхне-немецким языковыми кодами и религиозно-понятийными системами (*Geistigkeit*). Духовная проза Давида Аугсбургского и его учеников укоренена в древней традиции латиноязычной мистагогии, обретшей второе дыхание в XII в. благодаря Бернарду Клервоскому.

То направление духовной литературы, типичным представителем которого можно считать Давида Аугсбургского, берет начало у Иоанна Кассиана Римлянина, бл. Августина и папы Григория Великого, расцветает в трудах богословов-мистиков XII в. – викторинцев Гуго и Рихарда и цистерцианцев Бернарда Клервоского и Гильома из Сен-Тьерри, а в XIII в. подхватывается францисканцами, прежде всего Бонавентурой из Баньореджо

(ок. 1221–1274) – современником Давида Аугсбургского и генералом ордена. Мистическое, а точнее, мистагогическое богословие всех этих авторов чрезвычайно многоаспектно, оно имеет множество индивидуальных особенностей, но вместе с тем и одну важную общую черту: представление о пути к Богу как о восхождении по ступеням созерцания, в котором очищение души от пороков совпадает с познанием божественной сущности в лучах интеллигибельного света.

Среди произведений вышеназванных церковных авторов особую роль в становлении литературной традиции южнонемецких францисканцев сыграли труды Бернарда Клервоского (1090–1153). Однако сфера воздействия идей Бернарда простиралась гораздо дальше – практически на всю немецкую медитативную литературу позднего Средневековья (особенно в христологическом аспекте). Адаптация осуществлялась в большей мере на уровне содержания – на уровне же композиционном, жанровом и стилистическом происходили существенные изменения. Немецкие интерпретаторы, редакторы и переводчики во многих случаях следовали иным жанрово-композиционным стратегиям, нежели сам Бернард¹³.

В контексте цистерцианской духовности рассматривает творчество Давида Аугсбургского Георг Штеер. В частности, в трактате “Зерцало добродетели” (“Der Spiegel der Tugend”) он видит прямое влияние сочинения “О благодати и свободе воли” (“De gratia et libero arbitrio”) (не позднее 1128 г.) Бернарда. В обоих сочинениях Иисус Христос предстает как прообраз (forma), с которым должен сообразоваться свободный выбор человека в пользу праведности¹⁴. Дальнейшие параллели можно найти также в трактате “О ступенях смирения и гордыни” (“De gradibus humilitatis et superbiae”, ок. 1122–1125 гг.).

Тема смирения, занимавшая, безусловно, весьма значительное место в богословском творчестве Бернарда Клервоского¹⁵, была настолько популярна в немецкой мистико-дидактической литературе, что именно на примере описания добродетели смирения удобно продемонстрировать функционирование моделей письма – основного предмета нашего исследования. Однако прежде чем перейти непосредственно к описанию ряда выявлен-

ных моделей, необходимо кратко представить тексты и рукописи, послужившие основным материалом исследования: некоторые из них мало или вообще не известны научной общественности.

1. “Зерцало добродетели” Давида Аугсбургского

Трактат “Зерцало добродетели” – наряду с “Семью начальными правилами добродетели” (“Die sieben Vorregeln der Tugend”) – признается исследователями наиболее удачным в стилистическом отношении произведением Давида Аугсбургского на немецком языке¹⁶. Если придерживаться традиционного мнения, что Давид писал не только на латинском, но и на средневерхненемецком языке, то именно два названных трактата могут претендовать на аутентичность прежде всего – насколько можно судить по текстологическим, стилистическим и содержательным критериям¹⁷. “Зерцало добродетели” сохранилось в наибольшем количестве списков и редакций по сравнению со всеми другими произведениями, приписываемыми этому автору. Результаты наших предварительных исследований позволяют выделить в общей сложности пять редакций трактата, не считая компиляции на основе обоих трактатов, сохранившейся лишь частично в одном единственном рукописном фрагменте¹⁸. Исходная, наиболее полная редакция была создана предположительно в 1260-е годы, однако самые ранние сборники произведений аугсбургских францисканцев появляются лишь около 1300 г. “Зерцало добродетели” содержится во всех списках корпуса текстов, приписываемых Давиду Аугсбургскому (всего известно восемь списков¹⁹). Анализ рукописной традиции позволяет нам реконструировать два основных варианта бытования сборников – назовем их “большой корпус” и “малый корпус”. Оба варианта представлены в двух древнейших списках давидовской традиции – соответственно Sgm 176 (A) и Sgm 183 (M). Издатель большинства сочинений аугсбургского францисканца Франц Пфайффер²⁰, считавший возможным приписать авторство Давида всем текстам “большого” корпуса, следовал в отборе текстов списку A, однако при выборе между разночтениями

придерживался его не всегда: он предпочел создать синтетический текст, в котором все отвергнутые (как правило, не без оснований) варианты А приведены в аппарате и, в соответствии с издательской практикой XIX в., не отмечены в самом тексте. Что касается списка М, то в 1845 г. Пфайффер о нем еще не знал, между тем как именно рукопись Sgm 183 содержит не только наиболее древний список “малого” корпуса, но и обнаруживает наименьшее количество ошибок по сравнению с другими списками, как показал Бруно Йеллинег в 1904 г.²¹ Именно поэтому в настоящей статье мы цитируем трактат “Зерцало добродетели” не по устаревшему изданию Пфайффера, а по пока еще не изданному тексту Sgm 183²².

Несмотря на то что “Зерцало добродетели” служило предметом текстологических исследований и лингвостилистического анализа неоднократно, к его содержанию за несколько последних десятилетий обращался лишь Георг Штеер в небольшой статье 1994 г.²³ Поэтому необходимо остановиться подробнее на содержании этого трактата. “Зерцало” начинается с рассуждения о главной причине воплощения Иисуса Христа. Бог стал человеком, чтобы спасти людей, – поэтому, пишет Давид, и мы должны заставить себя жить в соответствии с его волей. Зерцало совершенной добродетели – это и есть Христос. Человек же должен соотносить свои поступки с образцом, явленным распятым Иисусом Христом, подобно тому, как он ежедневно смотрится в зеркало, висящее на двери. Распятие Христа произошло именно для того, чтобы научить нас высшей добродетели.

Соответственно, Христос – это учитель добродетели, а люди духовной жизни – его ученики. Основные требования к ученикам – послушание общим правилам монастырской жизни, терпение и снисхождение по отношению как к ближним, так и к врагам, стойкое претерпевание нападок и несправедливых обвинений.

Центральная тема трактата – обучение добродетели смирения (*diemuot*). За краткой констатацией двух типов смирения – внешнего и внутреннего – следует восторженный панегирик внутреннему смирению; языковая структура этого пассажа будет рассмотрена ниже. Далее описывается идеал истинно смиренного

человека, который должен считать себя самым недостойным из всех божественных творений. Давид обращается к примеру великих святых, смирение которых увеличивалось пропорционально росту их добродетелей и снисканию все большей благодати от Бога. Соотношение смирения и благодати трактуется как замкнутый круг: чем сильнее самоуничтожение, тем глубже смирение, а чем больше даруемая таким образом благодать – тем сильнее презрение к себе.

Затем основное внимание автора обращается к теме благодати (*gnade*). Принятие Иисусом Христом человеческого естества может быть рассмотрено как милость по отношению к человеку. Смирение же самого Христа как человека является непосредственным следствием его милости. Ангелы и святые смиренны потому, что они помнят, кем они были по своей природе и кем стали по благодати. Смирение, таким образом, способствует познанию света истины – и в то же время еще более увеличивается по мере приобщения к истине.

Благодать, однако, таит в себе и опасность для человека, если он забывает о смирении. Гордыня в этом случае похищает плоды благодати. Поэтому для праведного человека даже лучше, если его святость подвергается осмеянию. Человеческой зависти и ненависти противостоит любовь к Богу.

Любовь к Богу (*gotes minne*) – это наивысшая добродетель, в которой заключены все прочие. Любить Бога заповедал сам Христос – поэтому человек обязан приложить к исполнению этой заповеди все душевные силы. Любовь духовная несовместима с любовью земной – этому противопоставлению уделяется значительное внимание.

Возвращаясь к теме смирения, автор говорит о необходимости самосозерцания для человека, смиренного сердцем. Процесс познания должен быть направлен вовнутрь, а не вовне, и приводит к смирению, а не к высокомерию. Давид подчеркивает, что именно смирение должно обращать наше внимание к вопиющему несоответствию между представлением человека о причастности к божественной благодати и неутожительной реальностью. Особенно тяжелым земной путь к благодати должен быть для братьев-миноритов с их служением нищете: он невоз-

можен без смирения. Так как духовная радость, получаемая по благодати, мимолетна и оставляет после себя отчаяние в душе человека, Давид противопоставляет чересчур сильному стремлению к ней в земной жизни смирение, поскольку последнее должно пребывать в душе постоянно. Затем автор посвящает своей любимой добродетели второй, еще более эмоциональный панегирик.

Со смирением непосредственно связана любовь к ближнему. Этой любви, которая тождественна милосердию (*barmherze*), посвящен весь последний раздел трактата. Не только любви к Богу, но и любви к начальству и к своим братьям, “соученикам” должен учиться человек в школе добродетели. Эта любовь находит обоснование в традиционном евангельском понимании сообщества верующих как единого мистического тела, голова которого – сам Христос. Поэтому любовь к ближнему – лишь обратная сторона любви к Богу. Единство членов мистического тела в земной жизни предопределяет их гармоническое состояние в жизни небесной.

2. Проповедь “О смирении”

Проповедь “О смирении” была, очевидно, создана в первой половине XIV в. В настоящее время она известна в четырех списках.

В бумажной рукописи Sgm 717 Баварской Национальной библиотеки – разнородном сборнике текстов преимущественно религиозного, но отчасти также и светского содержания, написанном около 1348 г. на восточношвабском диалекте²⁴, – этот текст расположен на л. 133^{rb}-134^{vb} непосредственно за несколько укороченной редакцией “Зерцала добродетели” (127^{rb}-133^{rb}). За ним следует небольшой трактат о 30 признаках смирения (“*Der demütikait zaichen*”) (fol. 134^{vb}-135^{va}). Все три текста вместе образуют единый комплекс, посвященный смирению. Тематическим изречением проповеди служат слова Христа из Евангелия от Матфея (Матф. 11, 29): *Unser Herr Jesus Cristus / der all tugent von natur an im het / wie lieb der het demütikeit vor den <...> andern tugenden lieb / da wiset er daran do er sprach / lernd von mir*

wan ich senftmütig bin vnd demütiges herzen (fol. 133^{rb}-133^{va}) (“Господь наш Иисус Христос, который имел в себе все добродетели от природы, – о том, насколько он любил смирение прежде всех других добродетелей, дает он понять, говоря: Научитесь от Меня: ибо Я кроток и смирен сердцем”). Эти же слова стоят и во вводной части “Зерцала добродетели” (Pfeiffer 1845: 326, 16–17). Однако, несмотря на многие содержательные и формальные параллели с “Зерцалом добродетели”, проповедь “О смирении” не является ни прямым продолжением давидовского трактата, ни компиляцией из этого или каких-либо других текстов аугсбургского францисканца. Речь в данном случае идет, на наш взгляд, об использовании тех же стереотипных моделей письма. Учитывая тот факт, что составитель Sgm 717 видел явные параллели между обоими произведениями и расположил их друг за другом, мы будем в дальнейшем цитировать текст “О смирении” именно по этому списку.

В редакции Sgm 717 текст содержит описание достоинств смирения и истинно смиренного человека; говорится об основной роли смирения среди прочих добродетелей со ссылками на Григория Великого и Бернарда Клервоского; устанавливается прямая зависимость между самоуничижением смиренного человека и степенью его духовного просветления, даруемого Богом по благодати. Отвлеченные рассуждения перемежаются со страстными призывами к человеку смириться до максимально возможной степени. Далее описываются три степени смирения, а также проводится различие между внешним и внутренним смирением.

Помимо названных текстов, связанных с темой смирения, в рукописи содержатся еще несколько памятников, принадлежащих к традиции аугсбургских францисканцев: переработки отдельных глав “Сада духовных сердец” (fol. 51^r-62^v; 64^{r-v}), аллегорический трактат о мессе, восходящий к Бертольду Регенсбургскому (fol. 92^r-96^r), и его же проповедь “О четырех ежедневных жертвах” (fol. 144^{va}-145^{va}).

Более пространная редакция проповеди представлена в рукописи 2739 Австрийской Национальной библиотеки (fol. 61^{ra}-67^{rb}) (вторая половина XIV в., мозельско-франкский диалект). Там

она помещена в числе анонимных текстов, следующих за собранием проповедей Иоанна Таулера²⁵.

Самая полная редакция текста содержится в рукописи Cgm 5192 – сборнике духовных текстов середины XIV в. (северобаварский диалект)²⁶ – на л. 41^v-65^v, сразу за немецким переводом трактата для новичиев Давида Аугсбургского. В этом списке за размышлениями о смирении следуют особые разделы о благодати и о любви к Богу с использованием метафоры “Песни Песней”. Состав рукописного сборника во многом перекликается с Cgm 717: тот же трактат о духовной брани, скомпилированный из нескольких глав “Сада духовных сердец” (fol. 1^v-36^v), анонимный трактат “Двенадцать вещей о совершенной жизни” (fol. 1^{r-v} = Cgm 717, fol. 50^v-51^r), а также другая редакция трактата Бертольда Регенбургского о мессе (fol. 65^v-78^v).

Наконец, эта же проповедь содержится среди текстов, посвященных смирению, в рукописи № 879 Гиссенской Университетской библиотеки (Giessen, Universitätsbibliothek, cod. 879, fol. 36^r-39^r: “Vom Nutzen der vollkommenen Demut” / “Predigt von Demut”), датируемой серединой XIV в., а также в родственной рукописи XV в. из собрания Берлинской Государственной библиотеки Mgq 1987. Гиссенский и берлинский манускрипты имеют также общий материал с рядом других сборников, содержащих, хотя бы частично, тексты францисканской традиции, – помимо указанных мюнхенских манускриптов, это еще Cgm 100 и Cod. 955 Санкт-Галленской монастырской библиотеки²⁷.

3. “Сад духовных сердец”

“Сад духовных сердец” (“Geistlicher herzen Bavngart”) – компилятивный сборник духовных текстов (в большинстве своем прозаических) южнонемецких францисканцев, состоящий из более 200 глав разного объема. Формирование компиляции должно было завершиться приблизительно к 1290 г.²⁸ Группы глав 130-134, 142, 154-156 представляют собой особую редакцию “Зеркала добродетели”, разъятую на несколько частей. Нас, однако, будет интересовать глава 141 “О том, что некоторые обладали бы превеликой благодатью, если бы молчали об этом” (“Daz etlich vil

gnade heten ob sis verswigen”), располагающаяся непосредственно перед гл. 142 “О том, как нам стать истинно смиренными” (“Wie wir rehte demvt werden”), которая содержит центральные пассажи “Зеркала”, посвященные смирению. Глава 141 занимает всего полстраницы печатного текста и состоит из двух коротких рассуждений – о гордыне, разрушающей действие благодати, и о целительной силе смирения. Оба высказывания приписываются соответственно Бернарду Клервоскому и папе Григорию Великому.

4. Трактат “О смирении”

Короткий трактат-мозаика “Von demmütikeit” начинается с похвалы смирению, представляющей собой весьма эмоциональное перечисление благотворных свойств этой добродетели. Далее следует серия кратких изречений авторитетных церковных авторов о смирении (Бернарда, Иеронима, Августина и Беды).

Текст известен в двух родственных списках, принадлежащих одной и той же редакции:

а) Библиотека Фрайбургского университета Альберта-Людвига (UB Freiburg i. Br.), Cod. 63, fol. 25^r-26^r. Рукопись создана около 1455–1458 гг. на верхнерейнском письменном диалекте²⁹. Цитаты будут приводиться по этому списку.

б) Городская библиотека Майнца (Stadtbibliothek Mainz), Cod. I 51, fol. 47^{rb}-48^{ra}. Рукопись датируется серединой XV в., написана на рейнскофранкском диалекте³⁰.

В обоих кодексах трактат о смирении находится в составе компилятивного цикла из 73 небольших духовно-назидательных текстов и отрывков (анонимные медитации о различных добродетелях, церковных таинствах, о рае и ангелах; эксцерпты из трактатов Маркварда из Линдау и Гуго Сен-Викторского в ранневерхненемецком переводе, а также из 76-й проповеди Мейстера Экхарта; несколько глав одной из немецких редакций трактата для новичиев Давида Аугсбургского и прочие анонимные аллегорико-дидактические прозаические памятники, которые отчасти известны и по другим спискам).

5. Трактакт “О смирении” в Codex Sangallensis 955

В ходе изучения рукописной традиции аугсбургских францисканцев мое внимание привлек короткий трактат-медитация “О смирении” (“Von der demoit”) в кодексе № 955 Санкт-Галленской монастырской библиотеки (St. Gallen, Stiftsbibliothek: Cod. Sang. 955). Этот текст занимает всего полторы страницы (стр. 19–20). Особенности синтаксической и композиционной структуры Санкт-Галленской медитации “О смирении” заключаются не только в ее краткости, но и в использовании анонимным автором нескольких базовых моделей при описании добродетели (в предельно конденсированном виде): все эти модели используются также в других текстах традиции. В содержательном плане этот текст интересен лишь как сколок традиции, на фоне которого более рельефно выделяется гораздо более сложное и изысканное по форме “Зерцало добродетели”. Однако для изучения поставленного нами вопроса о формирующих язык литературной традиции стереотипных элементах письма именно этот текст идеально подходит в качестве основного предмета структурного анализа. В этом смысле обнаружение этого до сих пор неизвестного сочинения можно считать большой удачей.

Cod. Sang. 955 относится к первой половине XV в. Согласно предположению Дж.М. Кларка, местом создания рукописи мог быть монастырь кларисс во Фрайбурге в Брайзгау³¹. Кодекс является сборником душеполезных прозаических текстов (трактатов и проповедей, а также отрывков из разных руководств духовной жизни) и предназначался монахиням – как явствует, в частности, из наличия в нем текстов, посвященных повседневной жизни в монастыре³².

В настоящее время существует несколько весьма неполных описаний рукописи – в старом каталоге Густава Шеррера³³, в работах Дж. Кларка, К. Ру, Д. Рихтера, Г. Корнрумпа и др.³⁴ Хотя полное описание рукописи не входит в задачи настоящей статьи, необходимо, тем не менее, привести более подробные данные, нежели те, что имеются в исследовательской литературе³⁵.

Рукопись состоит из двух частей, граница которых проходит между 9-й и 10-й тетрадами. Тетрады 1–9 и 10–15 имеют разное происхождение и, скорее всего, были сшиты вместе уже после их заполнения текстом³⁶. На это указывают различия в почерке, объеме текста на странице, а также в диалекте и самом характере отобранных текстов. Всего в рукописи 176 переплетенных бумажных листов, однако пронумерованных страниц – 354 (соответственно постраничная нумерация приводится и в исследовательской литературе, в отличие от более обычной практики нумерации по листам): основной текст рукописи заканчивается на 348 странице, лист 349/350 является пергаменной вставкой, страницы 351–354 пустые, подшиты отдельно.

Соотношение страниц и тетрадей можно представить в виде следующей формулы: $8VI^{5-196} + IV(-1)^{210} + 2V^{250} + 3VI^{322} + VI(+1)^{348}$.

Формат листов: in quarto (205/210 × 140/145), зеркало текста первой части рукописи 83/90 × 150, второй части – 95 × 145; соответственно число строк на странице – 33–36 и 18–19.

Рукопись написана двумя разными писцами, использовавшими разные типы бастарды: в первой части средняя высота букв 2 мм, во второй – 3 мм.

Диалект первой части – рейнскофранкский, вторая часть кодекса написана на алеманнском диалекте. В ней содержатся среди прочего фрагменты “Vita” Генриха Сузо и поздний список мистического трактата “Книга пяти мужей” (“Fünfmannenbuch”), созданного в кругу последователей страсбургского горожанина-мистика Рульмана Мерсвина (автор этого и ряда других произведений был мистифицирован Мерсвином, который называл его “Друг Божий из Оберланда”).

Водяные знаки: перчатка с полумесяцем (точного соответствия не найдено; близко к типу Piccard Nr. 154746³⁷ – без локализации, 1434–1436 гг.).

Поскольку среди проповедей некоторые принадлежат францисканским проповедникам (прежде всего четыре проповеди знаменитого Бертольда Регенсбургского, а также некоего брата Альхарта), можно сделать осторожное предположение о францисканском происхождении первой части рукописи. В начале

сборника находится несколько трактатов разного объема, посвященных разным добродетелям: трактат о любви к Богу (Inc.: *Wer got von hertzen mynnen wyl*) (стр. 7–14 рукописи), к которому примыкает размышление “О низшей любви” (“Von der nyedersten mynne”) (стр. 14–19); далее следуют короткие тексты “О смирении” (“Von der demoit”) (стр. 19–20) и “О праведности добродетелей” (“Von den tügenden gerehtikeit”) (стр. 20–21), “О внутренней сосредоточенности человека” (“Von der Jnnkeit des menschen”) (стр. 21–22) и т. д. – всего 51 текст в первой части рукописи (стр. 5–210). Большинство этих текстов были отобраны компилятором на основании общих содержательных и стилистических черт, традиционных для массовой медитативно-дидактической литературы. Интерес к темам любви (к Богу) и бедности, к способам нравственного очищения и к “каталогизации” пороков и добродетелей вообще характерны для францисканской душеполезной литературы³⁸.

Существование прямой зависимости от трактатов Давида Аугсбургского в короткой медитации “О смирении” доказать невозможно. В то же время вероятность знакомства составителя Санкт-Галленского кодекса с традицией Давида не исключена: все проповеди францисканца Бертольда Регенсбургского в этой рукописи принадлежат к одному и тому же исходному сборнику, который, вероятно, был составлен в конце XIII – первой половине XIV в. В него входили несколько текстов, не имеющих отношения к Бертольду, среди которых было и “Зерцало добродетели” Давида Аугсбургского³⁹.

Приведем текст полностью. При этом целесообразно сразу же выделить текстовые блоки, в рамках которых либо полностью, либо частично реализуются структурно-семантические модели, являющиеся предметом нашего рассмотрения. В крайней колонке справа приводится формульная запись, демонстрирующая стереотипные семантико-синтаксические образцы, представляющие в самом тексте в виде сверхфразовых единств (СФЕ)⁴⁰. На базе этих образцов и будут выявлены более общие структурные единицы языкового кода изучаемой литературной традиции – модели письма.

СФЕ	Von der demoit	О смирении	Структура СФЕ
1	(P. 19) Alle tugende sint eine verloren arbeit ob man der demoit nit enhat /	Все добродетели – это потерянные усилия, если не иметь смирения.	Сентенциальный модуль [T_{neg}]: [I_{neg} : [S (ALLE TUGENDE) + P (Vcop (SINT) + P _{nom})] + OB [G_{2neg} : [S (MAN) + S (MAN) + VGrfin _{neg}]]].
2	Want der alle togende sament / vnd die demoit verwirffet / Das ist glich ob man stoip gegen den wint / in vffner hant drüge	Ибо если кто все добродетели собирает, а о кротости ⁴¹ не радеет, то это то же самое, как если бы он сжимал в ладони пепел на ветру.	[R_{neg}]: [[G₁ : [S (PRONOM _{rel} DER) + O + Vfin] VND _{advers} + G_{1neg} : [PRO (S) + Vfin]] + DAS IST GLICH OB [S (MAN) + O + [...] + Vfin]].
3	die demoit ist hübsch sy settzet alle lute über sich / das der hoffartige nit entüt want er ist ein gebür / vnd wil zo allen zyten vor geen / vnd wil die über Jn sint zo zucke werfen /	Кротость учтива. Она ставит всех людей выше себя, чего спесивец не делает, ибо он невежа и хочет всегда пройти вперед и хочет отшвырнуть тех, кто выше него.	A₁ : [S (DEMOIT) + P (Vcop (IST) + PRAED _{Attr})]. B₁ : [S (DEMOIT _{pron}) + P (VGrfin) + O]. F₁ WANT E₁ E₂ (= F₂)
4	Die demoit ist ouch vyl getruwe / si en röubt noch enstielet irme herren nit / want si enbeget des lobes nit /	Кротость также весьма преданна. Она не грабит и не обворовывает своего господина, ибо она не жаждет прославления.	A₁ B₂ : [S (DEMOIT _{pron}) + Vfin _{neg} + [...] + O]. WANT B₂
5	der gewerlich demütig ist / der engert des lobis nit / vnd das man sine gute bredige vnd offenbare	Кто поистине кроток, тот не жаждет похвалы и [того], чтобы расхваливали и открывали [всему миру] его благость.	[R₁]: [G₁ : [S (PRONOM _{rel} (DER)) + PRAED _{Attr} + Vfin (IST)] + B₃ : [S (PRON _{correl} (DER)) + P (Vfin _{neg}) + O]]. [...]

СФЕ	Von der demoit	О смирении	Структура СФЕ
5	im is lieber vnd vröuwet sich me dar zo wan er versmehet vnd verworfen ist /	Ему любезнее – и радуется тому он больше, – когда он презираем и гоним.	
6	Die demoit ist sere getruwe gote / sy engeret nictes / vnd geret doch großis dinges / Sy is vyl neder vnd vil hoge / Sy ist arm vnd vyl rich / si ist ouch vyl gewerlich / sy kann mit snoden dingen tivre golt gewinnen / si ist ein gruntfeste allis vnser herren gotis lobis an vns /	Кротость хранит превеликую верность Богу. Она не жаждет ничего – и все же жаждет великой вещи. Она весьма низка и весьма высока. Она бедна и премного богата. Она и весьма надежна. Она может за бесценно приобрести драгоценное золото. Она есть основа всяческого прославления Господа Бога нашего в нас.	A₁ [C]: [B ₂ + VND DOCH B ₁]. [D]: [A ⁺ VND A ⁻]. [D] A B A ₂
7	ie der mensche sich meer demutiget vnd niedert in yme selber / ie got (p. 20) meer an Jm gelobit wirt /	Чем больше смиряет и умаляет себя человек в себе самом, тем больше прославляется в нем Господь.	[M _{1a}]: [P: [IE + S (DER MENSCH) + Circ _{Mod} Adv _{comp} + P (Vfin)] + Q: [IE + S _{pat} (GOT) + Circ _{Mod} Adv _{Comp} + Circ _{Loc} + P (Vfin _{pass})]].
8	Das mirke alsus	Это понимай так:	Метатекстовый оператор

СФЕ	Von der demoit	О смирении	Структура СФЕ
9	Wer recht demütig ist / den mynet got / vnd gibbet jm groß güede /	Кто поистине смирен, того любит Господь и дает ему великую благодать.	[R ₂]: [[G ₁ : [S (PRONOM _{rel} (WER)) + PRAED _{Attr} + Vfin _{cop} (IST)]] + K: [O (PRONOM _{correlat} (DEN) + P (Vfin) + S (GOT)]].
10	ye das die demüt groißer ist / ye der monsch meer erluchtet wirt / in der bekentniß der gnaden /	Чем больше кротость, тем человек более озаряется в познании милости,	[M _{1b}]: [P ₁ : [YE DAS + S (DEMUOT) + P (PRAED _{AttrComp} + Vfin _{cop} (IST))] + X: [YE + S (DER MENSCH) + CircAdv _{comp} + P (Vfin _{pass}) + Circ _{Mod} PraepGr]] →
11	das dy guode die eme gegeben ist / Jme sere groß dunkheit / vnd nach dem dunken / der großer guoden / ist die gnade der selen zo dankene / vnd dar nach das die gnade zo dancke ist / so geret die sele gotis lobis /	так что благодать, дарованная ему, кажется ему весьма великой. А после помышления о великой благодати следует возблагодарить [Бога] за милость, [оказанную] душе. А после того, как благодарность за милость воздана, жаждет душа славить Господа.	→ DAS _{cons} N ₁ → → VND N ₂ → VND N ₃
12	alsus syst du /	Итак, ты видишь,	L (функционально- прагматическая формула) →
13	das die demüt ein grüntfestene ist alles gvotis -/	что кротость есть основание всякого блага.	→A ₂

Используемые символы имеют следующие значения:

[**T_{neg}**], [**R_{neg}**], [**R₁**], [**R₂**], [**M_{1a}**], [**M_{1b}**], [**C**], [**D**] – сентенциальные модули, которые можно определить как полипредикативные синтаксические структуры (сложные или стяженные предложения), не разложимые на элементарные предложения (например, при редактировании текста или в процессе компилирования нового текста) без ущерба для смысла.

A, B, E, F, G, I, K, L, N, P, Q, X – модели элементарных предложений (Satzmodelle) с разной семантико-синтаксической структурой. Номера в нижнем регистре (например, **A₁**, **A₂**) указывают на варианты различия в рамках единого инварианта.

Помета **neg** означает наличие негативной семантики, противопоставляющее данное выражение симметричному ему по пропозиционально-синтаксической структуре выражению с позитивной семантикой. Отрицательный компонент значения может быть выражен как синтаксически (при помощи отрицательных частиц), так и чисто лексическим способом. Пометы + и – при **A** (**A⁺** и **A⁻**) указывают на то, что данные предложения (вернее предикативы в рамках сентенциального модуля **D**) полностью симметричны друг другу по своей синтаксической и смысловой структуре, однако лексические значения предикатов находятся между собой в отношении контрастности, образуя антитезу.

Прочие буквенные символы относятся к синтаксической структуре предложения: **S** – подлежащее, **P** – сказуемое, **O** – дополнение (прямое или косвенное), **Circ** – обстоятельство. Эллипсис подлежащего в предложении с “однородными сказуемыми” обозначается как **PRO (S)**.

В скобках – там, где это необходимо – указывается часть речи, при помощи которой выражен тот или иной член предложения. В частности:

S_{pat} – подлежащее, являющееся логическим объектом действия (пациентом);

V_{fin} – финитный глагол (изменяемая часть сказуемого);

V_{fin_{pass}} – финитный глагол в пассивном залоге;

VGr_{fin} – финитный глагол как часть глагольной группы;

V_{cop} – копулативный (связочный) глагол;

PRAED – предикатив (именная часть сказуемого);

PRAED_{Attr} – предикатив, выраженный кратким прилагательным;
PRAED_{AttrComp} – краткое прилагательное в сравнительной степени;

PRONOM – местоимение: пометы в нижнем регистре указывают на тип местоимения: **rel** – относительное, **correlat** – коррелятивное (указательное местоимение главного предложения в роли подлежащего или дополнения, соотносящее его с субъектным или объектным придаточным).

При обстоятельствах указывается часть речи, к которой относятся их репрезентанты, а в нижнем регистре – дополнительная информация:

CircAdv_{comp} – обстоятельство, выраженное наречием в сравнительной степени;

CircPraepGr_{Loc} – обстоятельство места, выраженное предложным словосочетанием;

Circ_{Mod}PraepGr – обстоятельство образа действия, выраженное предложным словосочетанием;

Circ_{Mod}Adv_{comp} – обстоятельство образа действия, выраженное наречием в сравнительной степени.

Союзы, союзные слова приводятся полностью прописными буквами курсивом, в нижнем регистре может указываться тип подчинительного союза: **DAS_{cons}** – союз *das (daz)*, вводящий придаточное следствия. Там, где семантика подлежащего релевантна, таким же образом указывается соответствующая лексема в круглых скобках. Это же касается связочного глагола.

Квадратные скобки могут, во-первых, означать то, что некий семантико-грамматический тип предложения является сентенциальным модулем. Во-вторых, квадратные скобки маркируют границы элементарных предложений в составе главного. Двоеточие после символа сентенциального модуля или простой модели предложения указывает на то, что содержание квадратных скобок раскрывает синтаксическую структуру данной единицы. Символ стрелки (→) означает наличие логико-синтаксической связи между предложениями и сверхфразовыми единствами (в том числе репрезентирующими разные модели письма).

Содержание семантико-синтаксических моделей раскрывается лишь по мере необходимости и лишь с той подробностью, ко-

торая необходима для их отличительной характеристики (например, не раскрывается структура предложных или атрибутивных словосочетаний).

На основе абстрагирования инвариантных свойств стереотипных семантико-синтаксических моделей и сентенциальных модулей можно выделить ограниченное количество моделей письма, используемых в анализируемом Санкт-Галленском тексте (далее – СГ). Модель № 1 представлена в текстовых блоках 1–2; модель № 2 – в блоках 3–4, 6, 13; № 3 – 5; № 4 – 9; № 5 – 7, 10; № 6 – 11 (комплексная модель, включающая элементы моделей 4 и 5).

Модель 1

Смысловая основа данной модели заключается в противопоставлении смирения всем остальным добродетелям как самой важной, без которой духовное делание лишено смысла. В Санкт-Галленском тексте первое предложение – это тезис, по отношению к которому остальные играют роль разъяснения и подтверждения. Различия в синтаксических схемах предложений, составляющих модель, не выходят за рамки общего логического знаменателя, к которому можно свести первое и последующее предложения: субъект со значением “неполный набор добродетелей, в котором отсутствует смирение”, и предикат – “бесполезный труд”, “неверный путь”. Эта структура остается базовой, а различия в синтаксической организации обоих предложений (1: Alle tugende... nit enhat; 2: Want der... drüge) следует воспринимать как ее трансформации. Все параллельные места, встретившиеся в других анализируемых текстах, подтверждающие это наблюдение. Однако столь полные содержательные совпадения не случайны: для данного случая нам удалось установить общий источник, благодаря яркой образности сравнения бесплодной добродетели с попыткой удержать пыль на ветру: им оказалась проповедь “О семи дарах Святого Духа” (“De septem donis spiritus sancti sermo”), приписываемая Бернарду Клервоскому средневековой традицией. Псевдо-Бернард говорит об ущербности добродетелей без смирения и цитирует в качестве подтверждения слова Григория Великого из 7-й гомилии на Евангелия⁴²:

...Item ipse dicit: *Discite a me quia mitis sum et humilis corde* (Matth. XI, 29). **Sine hac humilitatis virtute reliquae virtutes nequeunt prodesse. Unde beatus Gregorius ait (Homil. 7 in Evang.): “Qui virtutes sine humilitate congregat, est quasi qui in ventum pulverem portat.”** Sicut enim pulvis venti validi flatu dispergitur, sic omne bonum sine humilitate inanis vento gloriae rapitur. (Migne, PL, 184: 1115C-D)

(..Далее, он сам [Христос] говорит: “Научитесь от Меня: ибо Я кроток и смирен сердцем” (Matth. XI, 29). **Без этой добродетели смирения остальные добродетели не могут принести пользу. Поэтому блаженный Григорий говорит (гомилия 7 на Еванг.): “Кто собирает добродетели без смирения – все равно что несет пыль на ветру”.** Ибо как пыль рассеивается порывом сильного ветра, так и все благо без смирения уносится ветром суетной славы.)

Сложносочиненное предложение с субъектным придаточным, которым оформлено цитируемое высказывание папы Григория, оказывается наиболее сильной синтаксической структурой, остающейся в любом из параллельных мест в немецких текстах, хотя и со значительными вариациями.

СГ:

Alle tugende sint eine verloren arbeit ob man der demoit nit enhat / Want der alle togende sament / vnd die demoit verwirffet / Das ist glich ob man stoüp gegen den wint / in vffner hant drüge

“О смирении” (Cgm 717):

demv̄t ist gar ain gv̄tiv grvntvest aller tvgend / **añ div all dehain tugend bestan mag wan sant Bernhart spriche[t] div seismal vil tugend añ demv̄t ist nit anders den ain gewiser val.** Si ist auch ain hv̄terin aller tugend als sant Gregorius sprach **der all tugent sament añ demv̄t der tve als der sin hant offen treit gen dem wind.** (fol. 133^{rb}-134^{ra})

(Кротость есть благая основа всякой добродетели, без которой ни одна добродетель не может устоять. Ибо святой Бернард говорит: шестикратная добродетель без смирения – не что иное, как верное падение. Она же есть и охранительница всякой добродетели – как говорил святой Григорий: тот, кто собирает все добродетели без смирения, делает то же, что и тот, кто подставляет открытую ладонь ветру.)

“Сад духовных сердец”, гл. 141:

Swer anders get, der stiget niht vf, svnder er vallet. Swer tugent gewinnen wil an demût, der arbeitet sich an frum.
(Unger 350, 16–17)

(Тот, кто идет иным путем, тот не взбирается, а падает. Тот, кто хочет стяжать добродетель без смирения, тот работает без пользы для себя.)

“О смирении” (UB Freiburg i. Br., cod. 63):

а)
/Derselb /Durch die demûtikeit get vff zû hoheit /wann daz ist der weg vnd nit anders /wer anders gen wil der versnicket ee denn er vf gat. (fol. 25^r)

(Он же [Бернард]: Через смирение [человек] приходит к блаженству, ибо это есть путь – и не иначе. Тот, кто хочет идти иным путем, того заметет снегом раньше, чем он взберется на вершину.)

б)
/Dem wer one demût de tugent samnet der tût also der gestûpre an den wind treit | (fol. 25^v).

(Он же [Григорий]: Кто собирает добродетели без смирения, тот поступает как человек, несущий пыль против ветра.)

Модель 2

Модель письма, следующая в Санкт-Галленской медитации за первой, является, с одной стороны, доминирующей моделью в этом тексте, а с другой стороны, – одним из наиболее продуктивных способов порождения эмоционально окрашенных ненарративных текстов, посвященных описанию праведности и праведников вообще. Данная модель допускает множество вариаций, однако доминантными признаками лежащей в ее основе семантико-синтаксической структуры остаются следующие: 1) базовая синтаксическая схема S + P, где подлежащее стоит в именительном падеже; 2) референт синтаксического и логического субъекта – “смирение”⁴³; 3) соответственно, финитный глагол должен стоять в 3-м лице ед. ч. настоящего времени – как будет показано ниже, перевод речи во 2-е лицо с заменой референтного значения субъекта влечет за собой смену модели письма. Для реализации модели недостаточно и одного предложения с описанной структурой. Чтобы говорить о механизме текстообразования в действии, необходимо многократное повторение подобных предложений. Риторической фигурой, сопровождающей повторы, следующие друг за другом, является анафора.

В соответствии с характером предиката, можно выделить три основных варианта рассматриваемой модели письма:

1) предикат выражен глаголом связкой, а предикатив (предикатное имя) – кратким прилагательным, например: die demoit ist hübisç. При помощи этой структуры называется то или иное свойство смирения. Возможно и комбинирование двух предикативных прилагательных в сентенциальных модулях – в данном случае речь идет о стяженных предложениях. Усложнение предикатной структуры может быть связано с дополнительным риторическим эффектом, достигаемым, например, при помощи парадокса, основанного на антитезе: sy ist arm vnd vyl rich.

2) Предикат выражен полноценным в смысловом отношении финитным глаголом, например: sy settzet alle lute über sich.

Данный вариант в сочетании с первым связан, как правило, с более специализированным типом описания проявлений смирения, раскрывающим более общее свойство этой добродетели, на-

зываемое при помощи краткого прилагательного (вариант 1) – например: die demoit ist hübisich⁴⁴ sy settzet alle lute über sich...; Die demoit ist ouch vyl getruwe/ si en röubt noch enstielet irme herren nit...

3) Предикат выражен глаголом-связкой, а предикатив – именем существительным в именительном падеже (так называемое номинативное предложение), например: Si ist der tvgent behaltærinne. der gnaden erwærværinne [...] der hōhen eren in dem himel verdienærinne... Риторический эффект подобного нанизывания контекстуально синонимичных имен и именных групп очевиден: в этом варианте рассматриваемой модели усиливается эмоциональное напряжение эпидейктической речи, приобретающей гимнический характер. Важный дополнительный стилистический прием, невозможный в предыдущих вариантах, состоит в семантической актуализации женского рода добродетели смирения, неизбежно ведущей к персонификации, одушевлению этого абстрактного понятия. В результате возникает целое ассоциативное поле, позволяющее соотнести смирение с рядом персонажей или персонифицированных понятий женского рода – Девой Марией, разумными девами – или же Божественной Премудростью. Эти отсылки не эксплицируются и не получают дальнейшего развития в текстах, однако, без сомнения, все потенциальные смыслы здесь присутствуют и обогащают текст.

СГ:

- а)
die demoit ist hübisich⁴⁵
sy settzet alle lute über sich /
das der hoffartige nit entüt want er ist ein gebür /
vnd wil zo allen zÿten vor geen /
vnd wil die über Jn sint zo zucke werfen /
Die demoit ist ouch vyl getruwe/
si en röubt noch enstielet irme herren nit /
want si enbegeret des lobes nit /
- б)
Die demoit ist sere getruwe gote /
sy engeret nictes / vnd geret doch großis dinges /
sy is vyl neder vnd vil hoge /

- sy ist arm vnd vyl rich /
si ist ouch vyl gewerlich /
sy kann mit snoden dingen tûre golt gewinnen /
si ist ein gruntfeste allis vnßs herren gotis lobis an vns / (P. 19)
- в) alsus sÿst du / das die demüt ein grüntfestene ist alles gÿtis -/

“Зерцало добродетели” (Сgm 183):

- а)
Lern von im öch diemÿtiges herzen sin. |
vzzer diemÿt an gwande. an gwonheit an gebærdien. an worten.
die mach etwenne sin an des herzen diemÿt. als ein glihsenær |
aber inner diemÿt des herzen. chan sich niht verbergen.
si zeige sich vzzen an allen dingen. wan si mach.
sich niht anders gezeigen denne si ist. |
Swa si sich niht ögent. da ist si niht chreftich. |
iriv zeichen sint schinbar an allen dingen. |
si ist senft an den siten. stille an den worten. dvmæht an den worten.
vnd an den werchen. Stæte an der warheit. |
Si ist danchnæm aller gÿtæt. swi chlein si wær.
wan si dvnchet sich chöm chleinez gÿtes wert. |
Si ist gedvltich in vngemache. wan si hat sich da fvr.
daz si ez billichen svl liden. |
Si leinet sich gein nieman vf. mit cheiner eben hvzze.
wan si getar. sich gein nieman gelichen. |
si engan nieman cheines gÿtes. noch gan nieman. cheines vbels.
Wan si hat di andern werder. alles gÿtes denne sich. |
si gert weder eren. noch vil gÿtes. wan si niht.
vor den andern hie schinen wil. an cheinem gvalt. | (fol. 13^v–14^v).

*(Учись у Него также быть смиренным сердцем.
Внешняя кротость – в одежде, в обычном поведении,
в жестах, в словах – она может быть порой
без внутреннего смирения сердца, как и лицемер;
но внутренняя кротость сердца скрыть себя не может.
Она выказывает себя снаружи во всех вещах,
ибо она не может явить себя иначе, чем она есть.
Если где-то она себя не выказывает,
то там она не сильна.*

Приметы ее видны во всем.
 Она мягка в обиходе, тиха в словах,
 безупречна в словах и делах, крепка в правде.
 Она благодарна всякому благодеению,
 каким бы малым оно ни было,
 ибо она кажется себе самой едва ли
 достойной даже малейшего добра.
 Она терпелива в невзгодах, ибо она для того и есть,
 чтобы переносить их как должно.
 Она не восстает против кого-либо с ревностью,
 ибо она не смеет равнять себя ни с кем.
 Она не жаждет ничего добра, да и зла никому
 не желает, ибо других она ставит выше себя.
 Она не жаждет ни почестей, ни великого богатства,
 ибо не хочет красоваться перед другими
 своим могуществом.)

б)
 diemv̇t ṙmet sich nihtes. |
 ze cheinem dinge. sprichet si daz vngelimplich l̇v̇te. |
 si verchert nieman sin dinch. |
 si spottet niemens. |
 ir lop ist ir ein pin. |
 scheltens wirt si niht ervaret. |
 Si ist der tvgent behaltærinne.
 der gnaden erwærværinne
 der hōhen eren in dem himel verdienærinne.
 Der engel gesellinne.
 gotes nachv̇lgærinne.
 der warheit ivngærinne.
 der minne einzv̇ndærinne. |
 Daz chan chōm immer vervælen. ez getrost nach diemv̇t.
 div da ist ein eigeniv dienærinne. oder ein armiv diem.
 (fol. 29^r-29^v)

(Кротость ничем не хвалится.
 Ни о какой вещи она не говорит того,

что звучало бы несправедливо.
 Она не вредит никому в его делах.
 Она не насмехается ни над кем.
 Похвала для нее – мучение.
 Порицания она не боится.
 Она – добродетели хранительница,
 благодати стяжательница,
 великой славы на небесах снискательница,
 ангелов подруга,
 Господа последовательница,
 истины ученица,
 любви воспламенительница.
 Едва ли когда-либо может что-то не удалиться,
 если положиться на кротость – собственную прислужницу
 и бедную служанку.)

“О смирении” (Cgm 717):

а)
 div diemv̇t erloset von allen vinden als herr dau[id] spricht /
 div demv̇t enpfhlivhet auch altersei[ne] allen striken / des vindes /
 wan laget all zit dem menschen wie er in gevech |
 (fol. 133^{ra})

(Кротость освобождает от всех врагов, как говорит
 господин Давид: кротость одна единственная всегда
 бежит из оков врага, ибо следует всегда за человеком,
 когда враг на него нападает.)

б)
demv̇t ist gar ain gv̇tiv grvntvest aller tvgend /
 ȧn div all dehain tugend bestan mag [...] **Si ist auch ain hv̇terin aller tugend**
 (fol. 133^{vb})

(Кротость есть благая основа всякой добродетели,
 без которой ни одна добродетель не может устоять <...>
 Она же есть и охранительница всякой добродетели.)

“О смирении” (UB Freiburg i. Br., cod. 63):

Die tugent der demütikeit neiget den gewalt der gotheit
 /vnd vertribet die werke des bosheit |
 /sy erwirket den schatz des geistlichen armütes |
 /Sÿ behaltet die zierde der kúschheit
 vnd verdienet die krone der minne
 /Sy zemet dz fleisch vnd sterket den geist |
 Sy uberwindet die welt vnd gebüttet den winden |
 /Sy durchdringet den hÿmel vnd machet got der selen riche |
 (fol. 25^r)

*(Добродетель смирения притягивает силу божественности
 и гонит прочь плоды злобы.*

Она стяжает сокровище духовной нищеты.

*Она сохраняет украшение целомудрия
 и добивается короны любви.*

Она смиряет плоть и укрепляет дух.

*Она преодолевает мир и повелевает ветрам,
 Она пронизывает небеса и доставляет Господу
 [людские] души в изобилии.)*

“Сад духовных сердец”, гл. 112:

Aber div reht demüt div chrenchet alle svnd an dem menschen
 vnd alle vntugende,
 wan si ist der reht wech vnd chein ander ie an si.
 (Unger 1969: 350, 14-16)

*(Но истинная кротость ослабляет все грехи в человеке
 и все пороки, ибо она есть верный путь,
 и не бывало никогда никакого иного без нее.)*

Модель 3

3-я модель письма является всего лишь развитием предыдущей, точнее – ее 2-го варианта (с семантически самостоятельным финитным глаголом). Основное различие между ними за-

ключается в референции подлежащего в базовой синтаксической схеме. Здесь это не само смирение, а носитель этой добродетели – смиренный человек. Подлежащее может быть выражено либо определительным словосочетанием (der rehte diemvotige mensch), либо субъектным придаточным предложением (der gewerlich demütig ist).

СГ:

...der gewerlich demütig ist / der engert des lobis nit /
 vnd das man sine gute bredige vnd offenbare |
 im is lieber vnd vröuwet sich me dar zo wan er versmehet
 vnd verworfen ist /

“Зерцало добродетели”:

Der rehte diemv̄tige mensch. ahtet sich selben swacher vor allen
 dingen. vor allen menschen. vnd ioch vor aller creature.
 (fol. 14^v)

*(Истинно смиренный человек почитает себя ничтожным перед
 всеми вещами, перед всеми людьми и перед всякою тварью.)*

Модель 4

Данную модель можно, в свою очередь, считать модификацией предыдущей. Существенная особенность, не позволяющая отнести ее к вариантам 3-й модели, состоит в иной семантической роли придаточного предложения в составе целого – роли пассивной (т. е. объекта, а не субъекта действия). В единственном обнаруженном нами примере из Санкт-Галленского текста придаточное предложение “кто поистине смирен” (wer recht demütig ist), в рамках целого предложения играет роль объекта (прямого дополнения). Носитель добродетели смирения является объектом, претерпевающим воздействие божественной любви и благодати: Wer recht demütig ist / den mynet got / vnd gibbet jm groß güode / (СГ). Такая семантическая структура позволяет этой простой модели в комбинации с другими входить состав моделей более сложных.

Модель 5

В основе этой модели лежат слова из Евангелия от Матфея (23: 11-12): qui maior est vestrum erit minister vester qui autem se exaltaverit humiliabitur et qui se humiliaverit exaltabitur (*Больший из вас да будет вам слуга: ибо, кто возвышает себя, тот унижен будет, а кто унижает себя, тот возвысится*).

Базовой логической структурой можно считать пару пропозиций, связанных между отношением прямой пропорциональности. На синтаксическом уровне эта структура представлена двумя вариантами:

1) сложноподчиненное предложение, в котором главное и придаточное субъектное предложения связаны между собой относительным местоимением (лат. qui; срвн. swer / рнвн. wer): последнее может иногда выступать в паре с коррелятивным указательным местоимением der в главном предложении;

2) сложноподчиненное предложение, в котором главное и сравнительное придаточное связаны между собой парными союзами ie ... ie ... (ye ... ye ...) или so ... so ... в сочетании с соотносимыми в семантическом плане обстоятельствами образа действия, выраженными наречиями в сравнительной степени.

СГ:

- а)
ie der mensche sich meer demutiget vnd niedert in yme selber /
ie got meer an Jm gelobit wirt / [...]
- б)
ye das die demüt großer ist / ye der monsch meer erluchtet wirt /
in der bekentniß der gnaden

“Зерцало добродетели”:

von wiv der heiligen dimvt whs mit den tvgenden

Da von wuhs och an den hōhen heiligen. div diemvt. mit den tvgenden. vnd mit den gnaden. Wan so in got ie baz tet. mit sinen genaden. vnd mit sinen trīwen.
so si ir selber vndanchnæm. ie mer erchanden vnd svmecheit

mer chlageten. Vnd da von ir vnwirdicheit bærllicher erfunden. |
Vnd also si ie hoher stigen an den eren
so si sich ie tiefer neigten. mit der diemût | [...]
Si sahen einhalben an di grozzen. liebe vnd die gnad.
di in got erzeiget het vergeben. anderhalb. ir selber vnwerdicheit.
vnd ir vndanchnæm. vnd ir vnslvne. vf zvōnemens. |
Vnd da von so si di gnade ie grozzer erchanten.
so si ir vnwirdicheit ie schinbærllicher verstvnden. |
vnd da wider so si ir vnwirdicheit ie öffentlicher verfvnden.
so si di gnade ie Ivterlicher erchanten.
div so ir grozzen vnwirdicheit niht liez engelten.
si entæt mit in. oder an in gnadensite.
Das ist wol tvn den vnwirdigen.
(fol. 16^v-17^r)

(Почему смирение святых росло вместе с добродетелями

Потому росло и у великих святых смирение вместе с добродетелями и милостями [от Бога]. Ибо чем больше благодетельствовал им Господь своими милостями и своей верностью, тем больше прозревали они собственную неблагодарность и сокрушались о [своем] несовершенстве и потому тем явственнее узнавали свое ничтожество. И чем выше они поднимались в своей славе, тем ниже они склонялись в смирении. Они, с одной стороны, взирали на эту великую любовь и на милость, которую оказал им Господь безвозмездно, а с другой стороны, – на свое собственное ничтожество, неблагодарность и медлительность в исправлении. И потому чем больше они познавали благодать, тем яснее осознавали свое ничтожество. И напротив, чем явственнее они осознавали свое ничтожество, тем яснее познавали они благодать, которая не давала исправить их великое ничтожество без того, чтобы не исполнить вместе с ними или по отношению к ним обычай милости – делать добро недостойным.)

“О смирении” (Cgm 717):

vnsere herre spricht selb . swer sich diemv̄tiget der wirt gehōhet /
div klainen voglin so div ie hōher vliegen / so si sich ie niderer
drvkkent czv̄ der erde / aber die gigren vnd die andern grozen
vogel / die sich nit vast genaigen mv̄gent zv̄ der erd die mv̄gent
auch nit hoh gevliegen | (fol. 133^{va})

(Наш Господь говорит сам: кто унижает себя, тот возвысится⁴⁶. Маленькие птички, чем выше они взлетают, тем ниже они прижимаются к земле. Однако гуси и другие птицы, которые не могут склониться вплотную к земле, не могут и взлететь высоко.)

“О смирении” (UB Freiburg i. Br., cod. 63):

/Bernhardus Wanne der mōnsche kranckheit neher an sicht so er
in sinen ougen mynder ist so er ime misseuelliger ist / vnd sin
minne / vnd versmechter sich haltet vnd nūt achtet so er ye me geu-
ellet got vnd ist grösser vor den ougen gottes | (fol. 25^r)

(Бернард: Когда человек рассматривает [свою] слабость поближе, то чем больше он противен самому себе и чем ниже и ничтожнее он себя считает и меньше ценит, тем сильнее он угоден Господу и тем более велик пред очами Божьими.)

Модель 6

Модель 6 является примером составных моделей письма, вмещающих в себе семантико-синтаксические схемы, характерные для моделей простых. В Санкт-Галленской медитации 6-ю модель, с одной стороны, можно считать развитием модели 4 (обобщающее суждение о том, что истинно смиренный человек вознаграждается блаженством за свое за смирение; стереотипная синтаксическая конструкция – сложноподчиненное предложение с относительным придаточным); с другой же стороны, она развивается и модель 5, представляющую собой установление прямо

пропорционального отношения между степенью смирения и степенью вознаграждения (прославление перед Богом или же познание света истины) при помощи парного сравнительного союза *ie ... ie*. В результате развития этой комбинации возникает мистически окрашенная идея иерархически организованных уровней смирения и – соответственно – восхождения к наивысшей славе или блаженству. Языковое представление этой иерархии строится с использованием хорошо известного типа линейной тематической прогрессии (рема, т. е. информационное ядро исходного предложения, становится темой следующего предложения и так далее⁴⁷). Формальным скрепляющим элементом становится анафорический повтор *vnd nach... – vnd dar nach*. Поскольку подобная структура, во-первых, вполне может быть повторена в других текстах, а во-вторых, соответствует определенной – градуалистической – идее (преодоление ряда ментальных состояний как восхождение к благодати по ступеням созерцания), можно говорить не о простой комбинации моделей, а о самостоятельной модели письма, хотя и составной.

СГ:

ye das die demüt größer ist /
ye der monsch meer erluchtet wirt / in der bekentniß der gnaden /
das dy guode die eme gegeben ist /
Jme sere groß dunkheit /
vnd nach dem dunken/ der großer guoden /
ist die gnade der selen zo dankene /
vnd dar nach das die gnade zo dancke ist /
so geret die sele gotis lobis /

Та же в основе своей модель представлена в проповеди “О смирении” в Cgm 717 – в составе ее наблюдается модель 4, модель же 5 как таковая отсутствует – впрочем, прослеживается ее существенный элемент, а именно использование степеней сравнения при сопоставлении трех степеней смирения при риторико-логической операции “разделения” (*divisio*) смирения как тематического понятия. Базовой же структурой также оказывается градуалистическое представление уровней благодати, ис-

толковываемых как три степени смирения. Внешнее средство скрепления этой структуры – анафорическая нумерация уровней при помощи порядковых числительных при разъяснении элементов “разделения” (dilatatio).

Dri gred sint in rehter demv̄t /
 vm den ainen git got groz gnad / vm den andern noch grösem /
 vm den dritten also grozen das man si k m getragen mag vf der erd /
 der erst ist / so man den menschen stravfet vm den gebresten /
 der an im ist / an leb / oder an der sel dz er denn
 diemv̄ticlich der warhait veriehe / vnd das kompt von minnen /
 der ander das er von grozem leit das er von sinen gebresten hat /
 wv̄lt das in all lût verschmahten / als uil es an sund mv̄g gesin vff
 das das er da mit gnad von Got fünde vnd das kompt von Gotes
 gnäden vnd von grozer begervng nach got /
 der dritt ist das sich der mensch nit höher ahte / ze liden allir ding
 denn daz minst w^{ve}rmlin daz Got ie geschaffet hât / vnd noch
 vnwirdiger aller Gotes gabe als vil es an im ist / wan daz er hat
 gesvndet / so getet daz w[ue]rmlin svnd nie / (fol. 134^{va})

(Три степени суть в истинном смирении:

за одну дарует Господь великую милость, за вторую – еще большую, за третью – столь великую, что человек едва может вынести ее в земном мире.

Первая – это когда человека наказывают за порок, который есть в нем, в теле или в душе, чтобы он после этого смиренно поведал правду, а это приходит от любви.

Вторая – в том, что от великого страдания, которое причинили ему его пороки, хотел бы он, чтобы все люди презирали его, покуда не будет в том греха, – затем, чтобы снискать этим милость от Бога, – и это приходит по милости Божьей и от великого алкания Господа.

Третья – в том, чтобы человек почитал себя не выше среди всех вещей, чем малейший червячок, какого Господь когда-либо создал, и еще менее достойным и того Божеского дара, какой только в нем есть, ибо такого греха, каким он нагрешил, червячок не соделал бы никогда.)

При сопоставлении примеров из разных текстов, отнесенных к одной и той же модели, может создаться впечатление, что некоторые из приводимых мест слишком различаются по своей синтаксической структуре и, следовательно, что соответствующие модели (как, например, модель б) излишне разнородны. Вопрос о допустимых синтаксических различиях в рамках единой модели, безусловно, стоит остро. Однако характерным для модели письма инвариантным признаком далеко не во всех случаях должна быть одна и та же синтаксическая конструкция – достаточно, чтобы во всех вариантах был представлен какой-то один ее элемент, при условии, что варианты объединены общей синтаксической структурой. Вместе с тем синтаксическая однотипность предложений не обеспечивает их вхождения в общую модель письма, если присутствуют существенные семантические различия.

Приведем в качестве иллюстрации модель письма, которая внешне сильно напоминает уже описанную модель 2 (3-й вариант), – обозначим ее условно как 2а. Ее структурную основу также составляет схема S + P, где P является составным именным сказуемым, выраженным связочным глаголом и существительным в роли предикатива. Референтом подлежащего является Бог, к которому речь обращена во 2-м лице ед. ч. Различия в референции субъекта и в реализации грамматической категории персональности не затрагивают собственно синтаксической структуры предложений, однако являются достаточным основанием для постулирования отдельной модели письма при многократном повторении данной базовой конструкции. Дело в том, что именно такая модель является языковым механизмом, конституирующим жанр славословия (доксологической молитвы, гимна), обращенного к Богу. Перевод хвалебной речи в 3-е лицо при сохранении референции означает смену жанра, а смена референта влечет за собой и стилистические различия.

Рассмотрим в качестве примера три средневековых текста доксологического характера, построенные по этой модели, – “Хвалы Богу Всевышнему” (“Laudes Dei altissimi”) Франциска Ассизского и два отрывка из немецкой мистической литературы – трактата Давида Аугсбургского “Жизнь Христова – наш обра-

зец” (“Kristi Leben unser Vorbild”) и знаменитой книги Мехтильды Магдебургской “Струющийся свет Божества” (“Das fließende Licht der Gottheit”).

Франциск Ассизский, “Хвалы Богу Всевышнему” (“Laudes Dei altissimi”):

Tu es sanctus Dominus Deus solus, qui facis mirabilia (Ps 76, 15).

[...]

Tu es amor, caritas; tu es sapientia, tu es humilitas,

tu es patientia (Ps 70, 5), *tu es pulchritudo, tu es mansuetudo;*

tu es securitas, tu es quietas, tu es gaudium,

tu es spes nostra et laetitia, tu es iustitia,

tu es temperantia, tu es omnia divitia nostra ad sufficientiam.

Tu es pulchritudo, tu es mansuetudo, tu es protector (Ps 30, 5),

tu es custos et defensor noster; tu es fortitudo, tu es refrigerium.

Tu es spes nostra, tu es fides nostra, tu es caritas nostra,

tu es tota dulcedo nostra, tu es vita aeterna nostra:

Magnus et admirabilis Dominus,

Deus omnipotens, misericors Salvator.

(Esser 1989, S.142, 1; 4-6)⁴⁸

(Свят еси, Господь, единый Бог, творящий чудеса.

[...]

Ты еси любовь и милость, Ты еси премудрость,

Ты еси смирение, Ты еси терпение, Ты еси красота,

Ты еси кротость, Ты еси утверждение, Ты еси покой.

Ты еси радость, Ты еси наша надежда и веселие,

Ты еси правда, Ты еси воздержание,

Ты еси всего богатства нашего исполнение.

Ты еси красота, Ты еси кротость.

Ты еси покровитель, Ты еси страж и защитник наш,

Ты еси крепость. Ты еси прибежище.

Ты еси надежда наша, Ты еси вера наша,

Ты еси наша любовь, Ты еси вся наша сладость,

Ты еси жизнь наша вечная, славный и чудный Господь,

*Бог всемогущий, милосердный Спаситель*⁴⁹.)

Давид Аугсбургский, “Жизнь Христова – наш образец” (“Kristi Leben unser Vorbild”):

Dû bist daz lieht,

dû bist der wec,

dû bist der wîsær,

dû bist diu êwige spîse,

dû bist der scherm,

dû bist der helfær,

dû bist der lôn und der lônær,

dû bist der vroelîche wecgeselle, der uns die wîle kürzet unde

die arbeit senftet unde die herberge bereitet. (Pfeiffer 1845: 342-343)

(Ты еси свет,

Ты еси путь,

Ты еси провожатый,

Ты еси пища вечная,

Ты еси защита,

Ты еси помощник,

Ты еси воздаяние и податель,

Ты еси радостный спутник, который нам время коротает,

и тягость облегчает, и кров приготавливает.)

Мехтильда Магдебургская, “Струющийся свет Божества” (“Das fließende Licht der Gottheit”):

Dú sele widerlobet got an sehs dingen

Du bist min spiegelberg,

ein ougenweide,

ein verlust min selbes,

ein sturm mines hertzen,

ein val und ein verzihunge miner gewalt,

min hõhste sicherheit. (I, 20)⁵⁰

(Душа возносит ответную хвалу Господу в шести вещах

Ты – гора моя зеркальная,

отрада очей моих,

утрата меня самой,

буря сердца моего,

падение и крушение силы моей,

высочайшая надежность моя.)

Основной принцип поэтической организации всех приведенных отрывков – варьирование предикативного имени при анафорическом повторе подлежащего. Однако за этой формальной стороной кроется нечто большее, нежели риторический прием, – речь идет о богословии, неотделимом от поэтической речи.

В левой части семантико-синтаксической модели каждого предложения – грамматический и логический субъект, представляющий собой тему (с точки зрения коммуникативной перспективы текста, т. е. известное, данное), константу, подлежащую варьированию. В правой части – предикатное имя, рема (новое), каждый раз переопределяющее предмет предикации. Зададимся вопросом: чем обуславливается выбор предикатных имен, варьирующих тему, какова цель и каков эффект этого нагромождения определений, поставленных в отношении взаимной эквивалентности?

В хвалебном гимне Франциска Ассизского и в типологически зависимом от него отрывке из трактата Давида Аугсбургского в выборе предикатных имен прослеживается определенная логика. В обоих случаях Богу даются имена, присваивающие ему качества, которыми не исчерпывается (и не может быть исчерпана по определению!) его сущность. При этом все предикативные существительные явным образом распадаются на две группы – имена абстрактные и *nomina auctoris*, имена действителя. Бог – это и защитник, и крепость (Франциск); и путь, и спутник; и воздаяние, и податель (Давид). Подобное соположение абстрактного, безличного и конкретного, одушевленного, призвано отразить двойственную природу Богочеловека, который, с одной стороны, явлен миру в человеческом образе, а с другой стороны, остается непостижим. Таков основополагающий принцип катафатического (утвердительного богословия), образец которого для всей христианской духовной традиции был дан в трактате Псевдо-Дионисия Ареопагита “О божественных именах”⁵¹. Однако в синтагматическую последовательность укладываются только те элементы парадигматического ряда, которые, в принципе, совместимы друг с другом: либо они имеют общие семы, либо их можно непротиворечивым образом подвести под общее понятие. В выборе предикатных имен, приложимых к Богу, и Франциск, и

Давид ничего не придумывают от себя – все эти определения можно найти в библейском тексте⁵². В этом смысле сам Франциск и его последователи остаются целиком в рамках традиционного на католическом западе катафатического богословия, их поэтический язык совершенно традиционен.

Напротив, Мехтильда Магдебургская стремится перейти от катафазы к апофазе, отрицательному типу богословия, которое призвано лишь подчеркнуть неизреченность и непознаваемость Бога. Поэтому Мехтильда сопоставляет предикаты, решительно не совместимые друг с другом в одном синтагматическом ряду. Такие определения Бога лишь остраниают его, вызывают недоумение читателя – и порождают тем самым новые смыслы⁵³. А.М. Хаас комментирует это место следующим образом: “Нет никакой надобности видеть в метафоре *spiegelberg* (“зеркальная гора”) традиционно употребительную метафору неба (подразумевающую то место на небесах, где, согласно Бертольду Регенбургскому, стоят девственницы) или метафору Бога (понимая Бога, вслед за Фомой Аквинским, как *sresulum aeternum*) – она “говорит” сама за себя. Говорящее “я” растворяется в этом процессе, поскольку оно лишается само себя, переходя в “ты”. Однако этот процесс в своей реализации есть язык, и отказ от себя, происходящий в нем, осуществляется не в направлении “Бога” как некоего авторитета, стоящего вне текста, само оно присутствует лишь в форме воззвания”⁵⁴.

Приводимый отрывок из “Струящегося света Божества” – лишь один из множества примеров подобного рода. Такое использование модели письма если и не разрушает ее, то существенно трансформирует. Если рассматривать немецкоязычную мистическую литературу XIII–XIV вв. в единой перспективе, то апофатическую стратегию Мехтильды Магдебургской следует трактовать как развитие старой и привычной модели письма, используемой Давидом Аугсбургским.

Возвращаясь к сопоставлению родственных моделей, обозначаемых нами как № 2 и 2а, сформулируем их основное различие. Если описание добродетели смирения посредством предикативного варьирования тематического понятия является прежде всего риторическим средством, моделирующим построение текста и

нацеленным на определенный эстетический эффект, то доксологически ориентированное описание Бога получает дополнительное измерение: оно становится богословским актом – выражением собственного мистического опыта через поиск божественных имен.

Подводя итоги, уточним характеристику введенного нами термина “модель письма”. Ее отличительная особенность как единицы вторичного языкового кода традиции заключается в том, что она может, но вовсе не должна совпадать ни с синтаксической моделью предложения, ни со сверхфразовым единством как строевой единицей текста. С одной стороны, целый текст может строиться на базе одной единственной модели (такие примеры часто встречаются в изучаемой нами традиции). С другой стороны, в одном сверхфразовом единстве могут сочетаться несколько моделей.

Модель письма – это результат абстрагирования инвариантной семантической и синтаксической структуры фразы одновременно. Конечное число синтаксических вариантов сложно учесть, хотя можно выделить прототипические случаи. Эти варианты, в свою очередь, могут реализовываться в виде нескольких вариантов на уровне текста. Наличие многоуровневой системы вариантов не противоречит, таким образом, базовому единству модели. С другой стороны, фактором множественности моделей письма является возможность сочетания одной и той же синтаксической схемы одного из элементарных предложений, входящих в состав сентенциального модуля, с разными по семантической (прежде всего!) и синтаксической структуре конструкциями: этого различия оказывается достаточно для образования отчасти схожих, но, тем не менее, разных моделей. Примером такой близкой пары являются описанные нами модели 3 и 4, а также 2 и 2а. Наконец, еще одно важное свойство простых моделей заключается в возможности формирования моделей сложных – на основе сочетания двух или даже более первичных стереотипных семантико-синтаксических схем.

Не следует думать, что всякий традиционный текст раскладывается без остатка на простые модели письма. Модели же производные приближаются к пограничной области между собственно

вторичным языковым кодом и его функционированием. Проанализированный нами Санкт-Галленский медитативный трактат, целиком состоящий из продуктивных структурных моделей и мета-текстовых формул, представляет собой пример, характерный прежде всего для медитативных текстов малого объема. Более пространственные тексты, особенно схоластического характера, как правило, сложнее по своей структуре. Однако опыт сопоставления трактата “Зерцало добродетели” Давида Аугсбургского с прочими текстами, посвященными добродетели смирения, позволяет заключить, что мастерство немецкоязычного церковного писателя, ориентирующегося на традиционалистский латинский канон, должно проявляться в богатстве комбинирования усвоенных им моделей письма, а также в интенсивности варьирования конституирующих эти модели структур естественного (народного) языка, а не в отказе от старых моделей и изобретении новых. Можно надеяться, что дальнейшее выявление моделей письма приблизит нас к системному описанию языка немецкой духовной прозы позднего Средневековья как языка традиции.

Работа выполнена при финансовой поддержке научного фонда Александра фон Гумбольдта (Германия), Российского Гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект № 09-04-00419а, и гранта Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских ученых – кандидатов наук № МК-907.2009.6.

- 1 Ср.: Аверинцев С.С., Андреев М.Л., Гаспаров М.Л., Гринцер П.А., Михайлов А.В. Категории поэтики в смене литературных эпох // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания / Отв. ред. П.А. Гринцер. М., 1994. С. 13 и сл.
- 2 См.: Барт Р. Нулевая степень письма // Семиотика. М., 1983. С. 306–349. Попытки очертить понятийные горизонты термина “письмо” Барт предпринимает на с. 55–56 и далее – их серьезное обсуждение увело бы нас далеко в сторону. Поскольку феномен “письма” автор увязывает с формированием литературы Нового времени, мы не можем безоговорочно отождествить это понятие с языком традиции. Тем не менее оно представляется весьма удобным и емким средством именованья продуктивного процесса, в ходе которого используются стереотипные образования, объединяющие в себе смысловые

- комплексы и специфические языковые конструкты, сформированные традицией.
- 3 *Зюмтор П.* Опыт построения средневековой поэтики. СПб., 2003. С. 75. Ср. также развитие этого базового определения традиции: “виртуальный связный текст, на фоне которого выделяются конкретные тексты и который прочитывается во всех них вместе взятых” (Там же. С. 147).
 - 4 Ср.: Там же. С. 118.
 - 5 См. *Haas A.M.* Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik. Freiburg/Schweiz, 1979. S. 26 f. Как замечает Хаас, мистическое наследие в целом представляет собой пестрое переплетение, с одной стороны, разного рода советов и указаний по достижению духовного опыта, а с другой стороны, интерпретаций этого опыта (Ibid. S. 27).
 - 6 *Ruh K.* Überlegungen und Beobachtungen zur Sprache der Mystik // Brüder-Grimm-Symposium zur Historischen Wortforschung. Beiträge zu der Marburger Tagung vom Juni 1985. Historische Wortforschung. Untersuchungen zur Sprach- und Kulturgeschichte des Deutschen in seinen europäischen Bezügen / Hrsg. R. Hildebrandt, K. Grubmüller, U. Knoор. В.; N.Y., 1986. S. 24–39. Здесь: S. 28.
 - 7 Ibid. S. 28.
 - 8 Проблема взаимодействия механизмов смыслопорождения в тексте, исполнении (performance) и традиции разработана в монографии: *Foley J.M.* Immanent Art: From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic. Bloomington; Indianapolis, 1991.
 - 9 Ср.: *Клейнер Ю.А.* Поэтический язык как язык // Материалы XXVIII межвузовской научно-методической конференции преподавателей и аспирантов. Серия общего языкознания. СПб., 1999. С. 22–25. Т. 14. Ч. 1.
 - 10 Термин *modi loquendi* заимствован Хаасом из наиболее раннего описания мистического стиля в книге иезуита Максимилиана Сандэуса “Pro Theologia Mystica Clavis”, вышедшей в 1640 г. в Кёльне, – см.: *Haas A.M.* Op. cit. S. 27 ff., 79–81.
 - 11 Термин В.Г. Адмони – см., например: *Адмони В.Г.* Строй современного немецкого языка. Л., 1972. Изд. 3-е, испр. и доп. С. 231–244.
 - 12 Термин “топос” был заимствован Э.Р. Курциусом из античной риторики, где он означал аргумент, готовый для использования в любых ситуациях, и переосмыслен как клише, которое можно употребить в любом литературном произведении, – см.: *Curtius E.R.* Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. 11. Aufl. Tübingen; Basel, 1993 (1-е изд.: Bern, 1948). S. 79 f., 89–115. В современной исследовательской литературе прослеживается тенденция к расширительной трактовке термина “топос” – см., например: *Руди Т.Р.* Топика русских житий (вопросы типологии) // Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика / Под ред. С.А. Семячко и Т.Р. Руди. СПб., 2005. С. 59–101. Здесь: С. 61–62.
 - 13 Проблема стилистической адаптации латинской прозы Бернарда Клервоского в немецкой проповеднической литературе XIII в. рассмотрена нами более подробно в работе: *Бондарко Н.А.* Sant Bernhart spricht. О стилистической адаптации латинских источников в средневерхнемецкой традиции // Acta linguistica Petropolitana. Труды института лингвистических исследований РАН. СПб., 2006. Вып. 2. С. 197–228.
 - 14 *Liber de gratia et libero arbitrio* // *Бернард Клервоский.* О любви к Богу. О благодати и свободном выборе / Под ред. Ю.А. Ромашева. СПб., 2009. Гл. 33. С. 190. См.: *Steer G.* Virtus und Sapientia. Der Einfluß Bernhards von Clairvaux auf Davids von Augsburg deutsche Traktate “Die sieben Vorregeln der Tugend” und “Der Spiegel der Tugend” // Zisterziensische Spiritualität. Theologische Grundlagen, funktionale Voraussetzungen und bildhafte Ausprägungen im Mittelalter / Bearb. von Cl. Casper und K. Schreiner. St. Ottilien, 1994. S. 171–188. О рецепции трудов Бернарда Клервоского в немецкоязычной богословской литературе см. также: *Höver W.* Bernhard von Clairvaux // Deutsches Verfasserlexikon des Mittelalters. 2., völlig neu bearbeitete Auflage. В.; N.Y., 1978. Bd. 1. Sp. 754–762; *Heinzle J.* Wandlungen und Neuansätze im 13. Jahrhundert // Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit / Hrsg. von J. Heinzle. Tübingen, 1994. Bd. II: Vom hohen zum späten Mittelalter. Teil. 2. S. 176–179.
 - 15 Помимо вышеназванного трактата “О ступенях смирения и гордыни” следует указать также на проповедь 25 из цикла “Sermones de diversis” [«De verbis Apostoli, “Volo primum fieri obsecrationes, orationes,” etc. (I Tim. II, 1)»] и проповедь 34 из цикла “Sermones in Cantica Canticoorum” (“In quo tractatur de humilitate et patientia”). См. также одну из последних работ на эту тему: *Dreyer M.* Demut aus Selbsterkenntnis. Lehren und Leiten als Dienst an der Kirche nach Bernhard von Clairvaux // *Rogge J.* (Hg.). Religiöse Ordnungsvorstellungen und Frömmigkeitspraxis im Hoch- und Spätmittelalter. (Studien und Texte zur Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters / Hrsg. von M. Dreyer u.a.). Korb, 2008. S. 63–76; ср.: *zur Mühlen K.-H.* Demut V. Mittelalter // Theologische Realenzyklopädie. 1981. Bd. 9. S. 468–473.
 - 16 См., например: *Lehmann H.* Stilistische Untersuchungen zu David von Augsburg // Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. 1927. N 51, Heft 1. S. 383–462. Здесь: S. 385–392; *Ruh K.* David von Augsburg und die Entstehung eines franziskanischen Schrifttums in deutscher Sprache // Augusta 955–1955. Forschungen und Studien zur Kultur- und Wirtschaftsgeschichte Augsburgs / Hrsg. von H. Rinn. München, 1955. S. 71–82. Здесь: S. 77–78.
 - 17 См. специальное исследование: *Schwab Fr.M.* David of Augsburg’s “Pater noster” and the Authenticity of his German Works. (Münchener Texte und Untersuchungen 32). München, 1971 (особенно с. 156–158); см. также общий обзор проблемы и библиографические ссылки в: *Ruh K.* David von Augsburg // Deutsches Verfasserlexikon des Mittelalters. 2., völlig neu bearbeitete Auflage. В.; N.Y., 1981. Bd. 2. Sp. 54–55. Ср. недавно опубликованную на русском языке статью Е.В. Казбековой о Давиде Аугсбургском в XIII томе Православной энциклопедии (М., 2006. С. 578–580). Пользуюсь случаем, не отрицая достоинств этой

- статьи, выразить удивление по поводу заимствования ее автором без каких-либо пояснений целого ряда пассажей из чернового варианта моей статьи, предоставленного мною в распоряжение Е.В. Казбековой в порядке коллегиального сотрудничества. Эта статья была опубликована в следующем году: *Бондарко Н.А.* Давид Аугсбургский как мастер традиционной словесности // Символ. Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. 2007. № 51. С. 331–356.
- 18 Библиотека Базельского университета, *Fragm. N I 3 95c* (пергамен, первая половина XIV в.) – см. неизданное описание Густава Бинца 1936 г.: *Universitätsbibliothek Basel, Handschriftenabteilung, Fragg. N I 3 95c Beschreibung*.
- 19 См.: *Ruh K.* David von Augsburg. S. 53–54. Курт Ру не упоминает о рукописи Mgq 191 из Прусской Государственной библиотеки в Берлине. Впрочем, этот список, датируемый Хансом Хорнунгом второй четвертью XV в., является непосредственной копией с рукописи Mgq 125 конца XIV в.: обе они, по всей вероятности, были созданы в монастыре св. Николая (St. Nikolaus in undis) в Страсбурге – см.: *Hornung H.* Daniel Sudermann als Handschriftensammler. Ein Beitrag zur Straßburger Bibliotheksgeschichte. Diss. Tübingen, 1957 (машинопись). S. 93–102; *Repertorium der ungedruckten deutschsprachigen Predigten des Mittelalters. Der Berliner Bestand / Hrsg. von H.-J. Schiewer u. V. Mertens.* Tübingen, [в печати]. Bd. 1. T. 1: Die Handschriften aus dem Straßburger Dominikanerinnenkloster St. Nikolaus in undis und benachbarte Provenienzen. S. 142–148.
- 20 *Pfeiffer F.* Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts. Leipzig, 1845. Bd. I. S. 309–397.
- 21 *Jellinegg B.* David von Augsburg. Dessen deutsche Schriften, auf ihre Echtheit untersucht und auf Grund der Handschriften verbessert. XIX. und XX. Sitzungsberichte des k. k. Stifftsgymnasiums der Benediktiner in St. Paul für das Schuljahr 1903/4 und 04/5. St. Paul, 1904/1905.
- 22 Завершение работы над изданием обоих трактатов Давида Аугсбургского по списку Cgm 183 в сопоставлении с Cgm 176 планируется мною в конце 2010 г.
- 23 *Steer G.* Op. cit. S. 184–188.
- 24 См. описание рукописи: *Schneider K.* Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München: Cgm 691-867. (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis; T. 5, Ps. 5). Wiesbaden, 1984. S. 100–113; подробное обсуждение кодикологических, палеографических особенностей рукописи, ее содержания и историко-культурного контекста см. в специальном исследовании: *Gerhardt Chr., Palmer N.F.* Das Münchner Gedicht von den fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht. Nach der Handschrift der Bayerischen Staatsbibliothek Cgm 717. Edition und Kommentar. B., 2002 (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 41), особенно с. 27–32. Исходя из языковых и палеографических критериев, а также особенностей ряда текстов, авторы склоняются в пользу Аугсбурга как места происхождения рукописи.
- 25 Тексты, содержащиеся в этой рукописи, изданы полностью: *Corin A. L.* Sermons de J. Tauler et autres écrits mystiques. II. Le Codex Vindobonensis 2739. Liège; P., 1929. Текст № 57, см. издание на с. 439–446; описание рукописи: с. I–XXIII; см. также: *Menhardt H.* Verzeichnis der altdeutschen literarischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin – Veröffentlichungen des Instituts für deutsche Sprache und Literatur; 13). B., 1960. Bd. 1. S. 232–247.
- 26 Рукопись является важным источником для изучения южнонемецкой духовной прозы XIII – начала XIV в. – и не в последнюю очередь традиции Давида Аугсбургского. См. описание рукописи: *Schneider K.* Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München: Die mittelalterlichen Handschriften aus Cgm 4001-5247. (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis; T. 5. Ps.). Wiesbaden, 1996. S. 525–530; см. также специальное текстологическое исследование рукописи: *Miesbeck P.* Eine bisher unbeachtete deutsche Mystikerhandschrift (München, cgm 5192). Augsburg, 1987 (неопубликованная магистерская работа, машинопись). Мисбек обозначает интересующий нас текст как “Traktat über Demut, Gnade und Gottesminne” – см. краткое описание на с. 50–52.
- 27 См. описания рукописей: *Seelbach U.* Katalog der deutschsprachigen mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Gießen. Stand: 30. August 2007. Preprint. Hs. 879: <http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2007/4951/pdf/879.pdf>; *Becker P.-J.* Verzeichnis der an Degering anschließenden Ms. germ. quart. // Handschriften in der damaligen SBPK. B., 1986–1989. S. 59–65: <http://www.manuscripta-mediaevalia.de/ns/kataloge/HSK0539.htm>.
- 28 Критическое издание и текстологическое исследование памятника: *Unger H.* Geistlicher Herzen Bavngart. Ein mittelhochdeutsches Buch religiöser Unterweisung aus dem Augsburger Franziskanerkreis des 13. Jahrhunderts. Untersuchungen und Text. München, 1969 (Münchener Texte und Untersuchungen 24). В качестве основного списка выбрана старейшая из четырех наиболее полных рукописей “Сада” – Cgm 6247, датируемая первыми годами XIV в. и написанная на восточношвабском диалекте; наиболее вероятная локализация – Аугсбург (см.: *Ibid.* S. 73–78).
- 29 См. описания: *Naser Ch.* “Der geistliche Streit”. Synoptischer Abdruck der Fassungen A, C, B und D. Kommentar und Motivgeschichte. Würzburg, 1995 (Texte und Wissen; 2). S. 228–229; *Hagenmaier W.* Die deutschen mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek und die mittelalterlichen Handschriften anderer öffentlicher Sammlungen (= Kataloge der Universitätsbibliothek Freiburg i. Br. Bd. 1, 4). Wiesbaden, 1988. S. 27–30.
- 30 См.: *List G.* Die Handschriften der Stadtbibliothek Mainz. Wiesbaden, 1998. Bd. 2. Hs I 151 – Hs I 250. S. 261–271; *Naser Ch.* Op. cit. S. 16–19.
- 31 Кларк исходит из поздней пометы библиотекаря на стр. 7 о поступлении рукописи в 1699 г. (“S. Galli 1699”). Та же самая дата обнаруживается еще в одном кодексе – 944, где указывается еще и место – Фрайбург: “Liber S. Galli Emptus 1699 Friburgi” – *Clark J.M.* Alhart and Alphart // *The Modern Language Review.* 1934. Vol. 29. S. 441 ff.; см. также: *Richter D.* Die deutsche Überlieferung

- nung der Predigten Bertholds von Regensburg. Untersuchungen zur geistlichen Literatur des Spätmittelalters. München, 1969 (Münchener Texte und Untersuchungen; 21). S. 67 f.; *Ruh K.* 'Von der Minne' I // Deutsches Verfasserlexikon des Mittelalters. 2., völlig neu bearbeitete Auflage. B., 1987. Bd. 6. Sp. 543.
- 32 Ср.: *Clark J.M.* A Sermon by a Franciscan Mystic // *The Modern Language Review*. 1936. Vol. 31. P. 69.
- 33 *Scherrer G.* Verzeichniss der Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen. Halle, 1875 (N.Y., 1975). S. 358.
- 34 См. полный список исследовательской литературы, составленный Г. Корнрумф в марте 2009 г., на интернет-сайте "Handschriftencensus. Eine Bestandsaufnahme der handschriftlichen Überlieferung deutschsprachiger Texte des Mittelalters": <http://www.handschriftencensus.de/16358>.
- 35 За предоставленную возможность исследовать рукопись и создание идеальных условий для работы выражаю глубокую благодарность сотрудникам Монастырской библиотеки Санкт-Галлена.
- 36 Ср. также: *Richter D.* Op. cit. S. 67.
- 37 Landesarchiv Baden-Württemberg, Hauptstaatsarchiv Stuttgart, J 340 (<http://www.piccard-online.de>).
- 38 Ср.: *Ruh K.* 'Von der Minne' I. S. 543.
- 39 В системе Дитера Рихтера этот сборник обозначается как X^{II} – см.: *Richter D.* Op. cit. S. 29–35, 70–72, 78.
- 40 Об истории возникновения и особенностях использования данного термина в лингвистической литературе см.: *Дымарский М.Я.* Проблемы текстообразования и художественный текст. СПб., 1999. С. 93–105.
- 41 Здесь и далее средневерхнемецкое *diemuot/demoit/diemuetikeit* переводится не только как "смирение", но и как "кротость". Отдавая себе отчет в существовании тонкого семантического различия между этими понятиями ("кротость" в большей степени соответствует немецкому *sanftmuot*), мы прибегаем к варьированию ради сохранения женского рода существительного в тех случаях, когда это необходимо для передачи поэтико-смысловой структуры исходного текста.
- 42 *Nomiliae in Evangelia*, 1.7.4 (Migne, PL 76: 1103 A).
- 43 Вопрос о том, сохранится ли специфика данной модели при подстановке на место субъекта других референтов – в частности, других добродетелей, – рассматриваться здесь не будет.
- 44 Здесь и далее вертикальная черта используется в качестве издательского знака для разграничения целых предложений. Остальные знаки отражают оригинальную пунктуацию рукописей (точка в среднем и нижнем регистре строки передается как "." ввиду отсутствия функциональных различий между выбором регистра переписчиками).
- 45 Здесь и далее разбивка на строки не соответствует рукописному виду, а отражает архитектуру текста.
- 46 См.: Матф. 23:12; Лк. 14, 11; Лук. 18:14.
- 47 См.: *Daneš F.* Functional Sentence Perspective and the Organization of the Text // *Papers on Functional Sentence Perspective* / Ed. F. Daneš. Prague, 1974. P. 106–128.
- 48 *Esser K.* OFM. Die opuscula des Hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition. 2., erw. und verb. Aufl. Besorgt von E. Grau OFM. Grottaferrata (Romae), 1989 (Spicilegium Bonaventurianum cura PP. Collegii S. Bonaventurae XIII).
- 49 Перевод приводится по изд.: Истоки францисканства. Святой Франциск Ассизский: писания и биографии. Святая Клара Ассизская: писания и биография / Под ред. А. Вичини и Я. Ан. Assisi, 1996. С. 137–138.
- 50 *Mechthild von Magdeburg.* Das fließende Licht der Gottheit / Hrsg. von H. Neumann. Bd. I: Text. Besorgt von G. Vollmann-Profe. München, 1990. S. 18, 2–7. Вопросы поэтики в книге Мехтильды рассмотрены, в частности, в монографии Р.В. Гуревич: "Струющийся свет Божества" Мехтильды Магдебургской. Проблемы жанра в средневековой мистической литературе. Смоленск, 2000. Пер. цитируемого текста приводится по изд.: *Мехтильда Магдебургская.* Струющийся свет Божества / Сост. Р.В. Гуревич; пер. Р.В. Гуревич, Е.В. Соколовой, В.А. Сухановой. М., 2008. С. 16–17.
- 51 О катафатическом богословии Псевдо-Дионисия Ареопагита см., например: *Флоровский Г.В.* Восточные отцы V–VIII вв. М., 1992. 2-е изд. С. 104–110. О причинах многоименности Бога о. Г.В. Флоровский, в частности, пишет: "Множественность Божественных даров и действий не нарушает единства и тождества Божественного бытия. По действиям своим Бог многоименит, но в непреложной и неизменяемой простоте собственного бытия он выше всякого слова и имени. И по мере приближения к самому Богу язык бледнеет и оскудевает в словах" (с. 105).
- 52 Выбор каждого такого определения должен быть исследован специально. Подобный анализ, однако, выходит за рамки настоящей работы.
- 53 Общую идею и смысл названия книги Мехтильды – *lieht der gottheit* – М. Эгердинг истолковывает в том же ключе критического отношения к привычным стереотипам. Книга не передает религиозный опыт автора непосредственно, а, скорее, указывает на него; познает его читатель тогда, когда сам воспримет его в "свете Божества", "а это значит: когда путь, лежащий через язык, приведет к разрыву со всеми конвенциональными образчиками тварного опыта" (*Egerding M.* Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik. Paderborn; München; Wien; Zürich, 1997. Bd. 1: Systematische Untersuchung. S. 175).
- 54 *Haas A.M.* Op. cit. S. 262–263. Ср. анализ этого же места с точки зрения реализации идеи бесконечности: *Previsic B.* Der Raum der mystischen Sprache // *Perspicuitas. Internet-Zs. des Funktionsbereichs VII. Germanistik-Mediävistik im Fachbereich 3 der Universität GH Essen.* Online im Internet: <http://www.perspicuitas.uni-essen.de>. 2004. S. 4–5.

М.Г. Логотова

**РУКОПИСНЫЕ МОЛИТВЕННИКИ
ИЗ МОНАСТЫРЕЙ “НОВОГО БЛАГОЧЕСТИЯ”
В БИБЛИОТЕКЕ ГЕРЦОГА АВГУСТА
(Вольфенбюттель, Германия)**

МОЛИТВА ЕСТЬ АКТ ОБРАЩЕНИЯ верующих к Богу. В средневековой Европе молитва была самым доступным, вне зависимости от социального положения и уровня образованности, способом общения людей с Богом. Наряду с этим существовало представление о молитве как об одном из самых рафинированных путей к Богу. В монашеской среде, где моление было главной обязанностью иноков, с XII в. распространилось учение о *scala claustralium*, поступенчатом восхождении духа к Богу: *lectio – meditatio – oratio – contemplatio*¹. Первые три ступени этой духовной лестницы человек мог преодолеть самостоятельно, а последняя, непосредственное созерцание Бога, достигалась только с помощью божественной благодати. В такой системе ценностей молитва представлялась высшим достижением, какого человек добивался ценой собственных усилий. Подготовительными ступенями служили чтение Св. Писания (*lectio sacra*) и глубокое проникновение в смысл прочитанного (*meditatio*).

Литургическая молитва произносилась христианским сообществом в церкви (*oratio liturgica, oratio communis*) и имела вербальное выражение. Индивидуальная молитва (*oratio privata*) по большей части также выражалась в словах, но связь между молящимся субъектом и объектом индивидуальной молитвы была душевнее, чем во время чисто литургической молитвы, верующий глубже проникал в объект своего устремления и вступал с ним в более тесный контакт².

Существовало также представление о молитве без слов (умная молитва)³ как о невыразимой словами мистической связи верующего с Богом: “Если же, напротив, молящийся чувствует, что его ум отвлекается множеством слов, следует освободиться

от слов и молиться Богу устремлениями ума”⁴. Однако основная масса населения средневековой Европы знала только вербально оформленную молитву и проговаривала ее слова, вслух или про себя (“*in animo dicere*”)⁵. Поскольку в молитве человек выражал свое отношение к личному Богу спасения⁶, ее текст, с определенными оговорками, можно рассматривать как ключевое звено в общении верующих с Богом⁷.

Вероятно, Средневековье знало молитвы, которые передавались из поколения в поколение в устной форме, однако до нас дошли лишь те, что были зафиксированы в письменном виде на материальных носителях – в пергаменных или бумажных рукописных молитвенниках. Молитвенники создавались для внецерковной индивидуальной молитвы, во время которой человек предстоял один на один (*facie ad faciem*)⁸ с Богом, для лиц духовного звания равно как и для мирян. Это был самый распространенный вид книг позднего Средневековья, при этом нет двух кодексов с идентичным составом молитв. При общих религиозных тенденциях, даже созданные в одном монастыре и посвященные одной теме, молитвенники различаются составом, количеством и композицией молитв⁹. В рукописных молитвенниках текстам молитв обычно предшествовали рубрики – выписанные красными чернилами пояснения, – которые сообщали, как следует читать ту или иную молитву. Рубрики варьировались от молитвенника к молитвеннику. Полюбившиеся новые молитвы записывались на пустых листах и на полях книг. Молитвенники передавались по наследству, дарились. Новые владельцы приплетали к первоначальным блокам рукописей новые тетради, поскольку с течением времени менялось отношение к молитве и появлялись новые молитвы. В некоторых немецких молитвенниках насчитывается до десятка вновь подшитых тетрадей, исписанных двадцатью и более почерками¹⁰, – религиозная жизнь находила в молитве адекватное выражение. Духовный мир своего времени раскрывается в рукописных молитвенниках в наибольшем приближении к реальности, а сами молитвенники несут гораздо более выраженный личностный отпечаток, чем любой другой вид книги¹¹.

Библиотека Герцога Августа в Вольфенбюттеле (Германия) в числе прочих рукописных богатств обладает великолепным со-

бранием средневековых кодексов, так называемым Хельмштедским собранием, которое в значительной части составилось из библиотек секуляризованных нижнесаксонских монастырей¹². Относительно одних книг можно предположить, что они были написаны в том или ином монастыре, другие имеют владельческие записи монастырей. На многих кодексах есть пометы с указанием названий монастырей, из которых они были вывезены в 1572 г. в библиотеку Герцога Августа. Таким образом, насчитывающее полторы тысячи рукописей¹³ Хельмштедское собрание обладает определенной гомогенностью. Это обстоятельство позволяет исследовать как характерные особенности, так и общие черты молитвенников, созданных в одном регионе.

Религиозная жизнь позднего Средневековья носила отчетливо выраженный личностный отпечаток, что отразилось и в молитве, которая тяготела к субъективности¹⁴. Около сотни рукописей Хельмштедского собрания – молитвенники, и более половины из них были созданы в XV в. Эти кодексы дают возможность проследить протекавшие в Нижней Саксонии религиозные процессы на материале самой личной книги этого времени – молитвенника.

В XV столетии во всех слоях общества наблюдалось стремление к обновлению религиозной жизни. Одной из форм его проявления в Германии стали реформы монастырей. Начало положили в 1430-е годы два самых известных нижнесаксонских бенедиктинских аббатства Бурсфельде (Bursfelde) и Клуза (Clus). Аббат Иоганн Дедерот (Johann Dederoth) реформировал в 1430 г. Клуз и затем по просьбе герцога Брауншвейгского Отто фон Брунсвика (Otto von Brunswick) в 1433 г. провел реформы в старинном аббатстве Бурсфельде, а также в соседнем монастыре Райнхаузен (Reinhausen) близ Геттингена. После его смерти в 1439 г. новый аббат Бурсфельде Иоганн фон Гаген (Johannes von Hagen) получил разрешение Базельского собора на службы в церкви по старобенедиктинскому образцу и ввел литургическое и дисциплинарное единообразие в реформированных им северонемецких монастырях. В 1436 г. Бурсфельдская конгрегация насчитывала 6 монастырей и была признана Базельским собором; накануне Реформации в нее входили 136 аббатств¹⁵.

Наряду с обновлением бенедиктинских в Саксонии проводились реформы августинских и цистерцианских монастырей. Из северонидерландского монастыря августинских уставных каноников Виндесгейм был приглашен священник Иоганн Бусх. Виндесгейм, головной монастырь одноименного капитула, был центром движения “Нового благочестия” (Devotio moderna). Движение ставило целью восстановление норм жизни раннехристианской общины путем воспитания сознательного, глубоко личного отношения к христианской вере. Духовное совершенствование (renovatio) индивидуума достигалось на путях следования земной жизни Христа.

В 1439 г. Бусх был назначен священником монастыря Сульта (Sulta) в Гильдесгейме. При поддержке светских и церковных властей им было обновлено большое число монастырей, преимущественно женских. В августинских монастырях вводилась литургия по виндесгеймскому образцу и неукоснительное соблюдение устава: клаузура, упразднение частной собственности монахинь, vita communis посредством общих трапез и совместных работ, единообразие одежды и обязательное пение в хоре по каноническим часам (Chorgesungen).

Некоторые из реформированных Бусхом конвентов не были монастырями в строгом смысле слова. Kanonissenstifte или, иначе, Weltstifte представляли особую форму религиозной жизни, введенную Карлом Благочестивым в пограничных с язычниками землях. Weltstifte основывались знатными рыцарскими фамилиями для своих родственниц, а также для дочерей и вдов окрестных дворян с тем, чтобы те могли вести достойную их звания жизнь. Stiftsdamen произносили только один обет – послушания аббатисе или приориссе своего монастыря, но не приносили обетов бедности и целомудрия. Относительно последнего предполагалось воздержание на время пребывания в конvente. Дамы обладали имуществом, имели свое жилье, слуг и собственный стол, носили светское платье (монашеское надевали только на время литургии), им предоставлялись отпуска из монастыря¹⁶. В воспитание дворянок входило изучение латыни в объеме, достаточном для понимания псалтири и литургии, а также обучение рукоделиям, соответствующим благородному статусу дам – ковротка-

честву и вышиванию христианских сюжетов и символов¹⁷. По получении образования они могли вернуться в мир, в свою семью, что было очень важно в период внутренней христианизации недавно обращенных в христианство земель. В VIII–XI вв. в пограничной с язычниками Саксонии было основано 55 Kanonissenstifte – больше, чем во всем государстве¹⁸. В XIII в., когда политическая и религиозная ситуация изменилась, делались попытки ввести религиозные учреждения этого рода в общие рамки орденских правил, однако к началу XV в. благородные Stiftsdamen практически упразднили клаузуру, владели имуществом, имели слуг и собственный стол, отпуска.

Реформы монастырей проводились совместно церковными и светскими властями. Светские князья, помимо чисто религиозных целей, использовали обновление конвентов для укрепления своей власти. Многие сестры в Weltstifte принадлежали к могущественным дворянским семьям. Иницируемые саксонскими герцогами реформы монастырей были направлены также и против их вассалов¹⁹. В некоторых Kanonissenstifte реформаторы встречали активное сопротивление монахинь, о чем красочно повествует Бусх в своей книге “О реформировании монастырей”. В 1455 г. герцог Брауншвейгский Вильгельм призвал Бусха провести реформы в расположенных в его владениях женских монастырях. Канониссы конвента Венингсен (Wenningesen) закрыли перед герцогом ворота и призвали на помощь своих родственников²⁰. Когда ворота открыли, Бусх обратился к одной из монахинь: “Сестра, делайте так, как желает ваш герцог”, на что получил ответ: “Вы мне не брат, почему же зовете меня сестрой? Мой брат одет в железо, а Вы – в льняную одежду”²¹. В августинском монастыре Дернебург (Derneburg) Бусха заперли в погребе. Бусх сделал соответствующие выводы и с тех пор обходил визируемые монастыри в сопровождении одной из сестер²². Более существенным следствием инцидента стало решение епископа Гильдесгейма о распределении канонисс по другим конвентам и изменении устава Дернебурга с августинского на цистерцианский.

Обязательным требованием реформы было строгое соблюдение клаузуры, вплоть до архитектурных перестроек. Клаузура,

однако, не означала только негативно-дисциплинарную по отношению к монахиням меру. Она подчеркивала уникальную сакральную природу монастыря и акцентировала внутреннее пространство конвента как граничную, пороговую область, где сосуществовали одновременно земное и небесное²³.

В Хельмштедском собрании хранятся молитвенники из четырех нижнесаксонских женских монастырей. Все они основывались как Weltstifte. Два были августинскими Kanonissenstifte (Heiningen, Steterburg), два – цистерцианскими аббатствами (Wienhausen, Wöltingerode). Расположенные на территории гильдесгеймского диоцеза цистерцианские монастыри имели весьма слабые связи со своим орденом. Реформы XV в. проводились в них по указаниям епископов, а не орденского начальства. Епископы Гильдесгейма старались сохранить цистерцианские конвенты под своей юрисдикцией и противились вмешательству ордена во внутренние дела монастырей.

Вольтингероде (Wöltingerode)

Монастырь Вольтингероде был основан в 1174 г. как бенедиктинский Weltstift. Монахини жили по цистерцианскому уставу, хотя официально конвент никогда не входил в состав цистерцианского ордена и находился в непосредственном ведении епископов Гильдесгейма²⁴. С конца 1430-х годов аббатисы Мехтильда (Mechtild von Schwicheldt) и Елизавета (Elisabeth von Burgdorf) по собственной инициативе провели обновление (renovatio) монастыря. В документах и записях в книгах аббатисы Мехтильда называется reformatrix²⁵. При ней все достояние монахинь стало общим, тогда как до введения обязательной общности имущества некоторые бедные монахини по три дня не ели хлеба, питаясь, как животные, капустой и водой²⁶. Реформа конвента была столь успешной, что епископ Гильдесгейма приводил Вольтингероде как образец для подражания другим женским монастырям²⁷. Аббатисы обращались к нему с просьбой разрешить их обители вступить в цистерцианский орден, но их прошения отклонялись²⁸.

В библиотеке Герцога Августа хранятся около 100 рукописных книг из Вольтингероде²⁹. Некоторые кодексы имеют вла-

дельческие записи монастыря³⁰, у других на оборотах верхних крышек переплетов есть пометы о поступлении их в 1572 г. из Вольтингероде в Вольфенбюттель³¹. Признаком принадлежности многих сборников библиотеке этого конвента служат также сделанные одним почерком во второй половине XV в. регистры с росписью содержания³² и изготовленные в Вольтингероде переплеты. Анализ содержания сохранившихся книг позволил Г. Рютингу сделать вывод, что в истории книжного собрания монастыря реформы XV в. явились важным моментом. Если от XIII – начала XV в. сохранились преимущественно разного рода богослужебные книги и молитвенники, то пореформенные приобретения соответствовали новым духовным потребностям и расширили круг чтения монахинь разнообразными по темам и литературным жанрам сочинениями³³.

Хельмштедское собрание библиотеки герцога Августа насчитывает около трех десятков молитвенников из Вольтингероде. Половина из них, небольшие по размеру пергаменные бревиарии и псалтири с молитвами, были созданы в XIII–XIV вв., остальные написаны в XV столетии. Только относительно одного молитвенника XIV в. можно предположить, что он был написан в этом монастыре, поскольку писцовая запись сделана от лица женского рода³⁴. Существуют свидетельства того, что аббатисы Мехтильда и Елизавета покупали книги³⁵, в том числе молитвенники. На одном из листов созданного в XIV в. молитвенника есть запись, что книга была приобретена для монастыря “благочестивой матерью нашей аббатисой Мехтильдой”³⁶. Можно полагать, что некоторые молитвенники поступили в монастырь вместе с монахинями как их личные книги.

В нескольких молитвенниках XV в. есть писцовые записи. Переписчик одной рукописи назвал свое имя и исполняемую им должность в Брунsvике³⁷. В трех кодексах указаны даты переписки и имена писцов (один из них – клирик при Домском соборе в Гильдесгейме)³⁸, в двух содержатся только даты и просьбы молиться за писца³⁹. В четырех из этих переписанных мужчинами кодексах молитвы записаны от женского лица, в одном – от мужского и женского, и в одном – только от мужского⁴⁰. Книжки с записанными от лица женского рода молитвами делались на за-

каз или в подарок. Одна из таких рукописей была изготовлена в Брунsvике, одна в 1406 г. в Гильдесгейме и относительно еще одной можно с большой долей вероятности предположить, что ее также переписали в Гильдесгейме⁴¹.

На двух исполненных на пергамене молитвенниках есть монограммы аббатисы Мехтильды – красиво выписанные на верхнем поле и разделенные розеткой большие буквы “M” и “SWJ” (Mechtild von Schwicheldt)⁴². Такого же рода монограммы есть в молитвенниках, принадлежавших аббатиссе Елизавете (“E”-розетка–“BOR”: Elisabeth von Burgdorf)⁴³. Один из этих кодексов сначала был собственностью аббатисы Мехтильды, затем перешел к ее преемнице⁴⁴. Еще несколько молитвенников имеют на верхних и нижних полях начальных листов крупные прописные буквы: “A+M”; “B”; “+A”. Вероятно, это начальные буквы имен владелиц. Выписаны эти буквы, однако, не так красиво, как монограммы аббатис⁴⁵. Владельческими монограммами отмечены только красивые пергаменные рукописи, на коряво написанных бумажных книжках их нет.

О том, что молитвенники передавались в монастырях “по наследству”⁴⁶, можно судить еще по двум рукописям из Вольтингероде. На пустом листе одной из них не профессиональным почерком записана молитва, в которой к богу обращается “indigna famula tua Margarita”. Под именем “Margarita” другой рукой выведено: “Isebe Schellerten”⁴⁷. Очевидно, после смерти инокини Маргариты молитвенник перешел к сестре Илзебе Шеллerten. Сходную картину можно наблюдать в еще одном молитвеннике, который был скомпонован в XV в., скорее всего, в самом монастыре из нескольких написанных разными почерками блоков. Одна из переписчиц записала от своего имени вероисповедную молитву. Ее имя прочитать невозможно, поскольку поверх него другой рукой жирными черными чернилами выведено: “Barbara”⁴⁸. В этой же книжке первая владелица записала на верхнем поле над текстом поминальной молитвы имя своей матери. Под ним очень мелко и неразборчиво приписано другое женское имя – вероятно, имя матери монахини, унаследовавшей молитвенник⁴⁹.

При проведении реформ монахини лишались всех личных вещей, как это было в случае с монастырем Heiningen – все мона-

стырское имущество должно быть общим⁵⁰. Книги также рассматривались как общая собственность, и, как пишет Бухс, канониссы Дернебурга выслались в Вольтингероде и другие монастыри без книг и прочих личных вещей⁵¹. Владельческие записи, которые мы находим в кодексах Хельмштедского собрания, показывают, что все было не так просто. Представляется вероятным, что в некоторых случаях монахини пренебрегали запретом. Молитвенники, быть может, были единственным видом собственности, с которым они отказывались расставаться, а визитировавшие монастыри священники смотрели на это не слишком строго. Heinrich Rüthing пришел к такому же заключению на основании владельческих записей на рукописях из Вольтингероде⁵². После смерти владелиц молитвенники переходили к другим монахиням и становились их личными книгами. Молитвенники предназначались для приватной внецерковной молитвы (в Вольтингероде использование их во время литургии было запрещено после визитации 1483 г.⁵³).

Главным вопросом для средневекового человека была смерть и тесно связанное с ней дело спасения души. Один из молитвенников Вольтингероде посвящен исключительно смерти⁵⁴: молитва, приписанная св. Августину, молитвы к частям тела распятого Христа, прославление пяти его ран⁵⁵, молитвы о благочестивом погребении⁵⁶ и т. д. О смерти напоминают и записанные в молитвеннике врачебные предписания против чумы⁵⁷. Упоминания о чуме, периодически опустошавшей Западную Европу на протяжении XIV и XV столетий, не редкость в немецких книгах этого времени. Лечебные рекомендации с правилами гигиены и диеты во время эпидемий чумы и холеры имеются еще в трех молитвенниках Хельмштедского собрания⁵⁸. Мольба о поддержке свыше в избавления от чумы содержится в двух других рукописях: в литаниях к святым против этой болезни⁵⁹ и в защитных молитвах к Богу и к св. Себастиану⁶⁰. В еще одном молитвеннике из Вольтингероде записан трактат “Об искусстве хорошо умирать” на немецком языке⁶¹. В ином аспекте трактуется тема смерти в короткой молитве, имеющейся в двух рукописях из Вольтингероде. В ней верующий просит Христа дать ему еще некоторое время пожить на земле, чтобы успеть совершить акт покаяния и

должным образом подготовиться к смерти⁶². Смерть предстает здесь как феномен, неразрывно связанный с жизнью, и связующим звеном между ними служит время.

С XIII в. в монастырях велись некрологи, в которых записывали обитателей своих и так называемых братских монастырей, по которым молились в церкви о душах усопших братьев и сестер. В молитвенниках XV в. появляются также молитвы и циклы молитв (*commendatio animarum, de defunctis*), где наряду с поминанием душ всех умерших слуг Божиих содержатся просьбы о спасении душ своих родных: “...я веряю твоему невыразимо сладостному милосердию душу [мою] слуги твоего N и души всех твоих слуг, и души моих родителей и всех мною любимых...”⁶³ Некоторые монахини после безличного упоминания умерших вписывали в молитвенники имена своих родных, как переписчица, о которой уже шла речь выше, приписавшая имя своей матери над поминальной молитвой. Она же вставила ее имя в текст молитвы *Pro animabus ante sanctam communionem* и на нижнем поле записала имя своего отца⁶⁴. Еще раз она приписала имена своих родителей рядом со словами молитвы о спасении своей собственной души⁶⁵.

Содержание еще одного кодекса также связано со смертью. Рукопись поступила в библиотеку герцога Августа в 1572 г. из монастыря августинских уставных канонисс Штеттербург, однако его первой владелицей была монахиня из Вольтингероде Дорте фон Россинг (*Dorthe von Rossing, Rotsing*)⁶⁶. Запись на первом листе сообщает, что эту принадлежавшую Вольтингероде книгу одолжила Магдалена фон Замплеве и, как добавляет в своем каталоге Отто фон Хайнеманн, не вернула⁶⁷. Молитвенник на 359 листах написан двумя почерками в XV или в начале XVI в., и создается впечатление, что его сделали для того, чтобы Дорте фон Россинг могла молиться по нему за своих родных – Россингов, Швихельдов (*Schwicheldt*), Ронгельде (*Rongelde*) и Замплеве (*Sampleve*). Имена не приписаны рядом с молитвами на полях, но полностью или в виде инициалов записаны (более 40 раз!) в текстах самих молитв. В первой части молитвенника (f. 1-260) они выделены красной чертой, во второй части написаны красными чернилами (f. 261-359). Дорте фон Россинг молит Христа,

свв. Фому и Иоанна Евангелиста о спасении душ своей матери Мехтильды фон Россинг (ее имя упомянуто 27 раз), отца Иоганна фон Россинга, родственников Конрада и Зальме фон Швихельд, Адельхайд фон Ронгельде и Лепольда фон Замплеве (вспомним, что книга была одолжена ее родственнице Магдалене фон Замплеве)⁶⁸. Зальме фон Швихельд упоминается также как “дорогая учительница”⁶⁹. Во второй части записана молитва, составленная Иоганном Сертором⁷⁰.

Смерть – конец земного пути. Начало же истинной жизни монахинь начиналось с *desponsatio*, обручения их с Христом. Этому знаменательному событию посвящены два из шести блоков одного из молитвенников Вольтингероде⁷¹. Молитвы во второй и четвертой частях рукописи⁷² посвящены обручению невесты Христовой с небесным женихом: “Услышь меня, Господи Иисусе Христе <...> я невеста твоя законная, укрась меня короной вечной славы”; “Радуйся, невеста высшего царя...”⁷³. На одном из последних листов блока записана эпиталама⁷⁴. Во время церемонии послушница (*novitia*), как это было в обычае в саксонских монастырях⁷⁵, получала вместе с поясом и кольцом монахини символ ее вечной славы – корону⁷⁶.

Принятие в монастырь новой сестры – тема еще одного молитвенника. Кодекс переписан одной рукой и содержит, как указано на первом листе, “молитвы, которые следует читать в канун и в день обручения, и молитвы, посвященные этому празднику”⁷⁷. В начале книги идут молитвы, подготавливавшие сердце послушницы к мистическому браку с Христом⁷⁸. Затем следуют *Miserere*, молитвы о трех поцелуях и трех объятиях⁷⁹. Зримое выражение тема божественного объятия нашла в самом начале книги: в историзованном инициале “O” изображена монахиня в объятиях Христа⁸⁰. Г. Рютинг полагает, что это аббатиса Елизабет фон Бургдорф, поскольку на нижнем поле есть розетка с ее инициалами⁸¹. Учитывая, однако, что все тексты в этом молитвеннике связаны с посвящением в монахини, в изображении скорее следует видеть собирательный образ новой невесты Христовой. После молитв о трех объятиях записаны молитвы об одежде и атрибутах *desponsatio*, в том числе о короне⁸². Молитвы отражают глубину и интенсивность религиозного чувства монахинь.

Представляется естественным, что помимо мистической стороны брака с небесным женихом монахини интересовались тем, как выглядел Христос во время своей земной жизни. Один из молитвенников Вольтингероде, со ссылкой на римские анналы, содержит описание внешности Христа (так называемая *Epistula Lentuli*, XIV – начало XV вв.). В этом описании нет превосходных степеней. Христос предстает человеком с приятным лицом и соразмерными частями тела. Его божественная природа проявляется только во взгляде, ужасном, когда он гневается⁸³.

После проведения реформ XV в. произведения медоточивого доктора Бернарда Клервоского встречаются в книгах Вольтингероде чаще, чем сочинения других авторов⁸⁴. Как пример почитания св. Бернарда Г. Рютинг приводит один из молитвенников, в котором более ста раз встречаются прилагательные “*mellifluus*” и “*honnich-vletend*”⁸⁵. На первом листе книги имеется запись о принадлежности ее Вольтингероде⁸⁶, на обороте первого листа – регистр с росписью содержания сборника⁸⁷.

Обычно регистры делались в Вольтингероде в начале книг. Только в одном молитвеннике на первом листе есть указание о том, что оглавление записано в середине книги перед молитвой о св. Бернарде, аббате и медоточивом докторе⁸⁸. Этот пергаменный кодекс составлен из двух блоков. В первом, переписанном в 1473 г. писцом-мужчиной⁸⁹, идут молитвы на латыни от лица женского рода⁹⁰. Много молитв к святым, в частности к апостолам Павлу⁹¹ и Петру⁹². Во втором блоке рукописи обращения сделаны от мужского лица⁹³, латинский и немецкий языки чередуются, часто в пределах одной молитвы⁹⁴. По обилию молитв к святым эта рукопись стоит особняком среди молитвенников Вольтингероде, для которых характерно сравнительно небольшое число таких молитв. Это обстоятельство позволяет предположить, что книга была изготовлена для мирян: первый блок – для женщины, второй – для мужчины. В монастырь могла попасть вместе с новой монахиней или же была принесена в дар.

В созданных в XV в. молитвенниках из Вольтингероде большинство молитв обращены к Богу и к Марии. Под Богом (*Deus, Gott*) и Господом (обращения *Domine, Here*) в позднесредневековых молитвах по большей части подразумевался Христос⁹⁵.

Различение лиц Троицы можно заметить лишь в немногочисленных молитвах, имеющих прямые обращения к Богу-отцу, к Богу-Св. Духу или к Св. Троице⁹⁶. Однако часто содержанием этих молитв опять-таки становилась благодарность Христу за его крестную жертву, в отдельных молитвах⁹⁷ и в циклах (как их называют рубрики, “*cursi*”⁹⁸) молитв. Так, в датированной 1406 г.⁹⁹ рукописи из Вольтингероде цикл молитв начинается с благодарности Богу – творцу всего сущего¹⁰⁰, но далее следуют молитвы, тема которых – благодарность Христу за его вочеловечивание и муки¹⁰¹. Циклы молитв – характерная особенность немецких молитвенников XV в. Молитвенные циклы часто выстраивали по каноническим часам, примером чего могут служить расписанные по часам *Страсти*¹⁰². За ними могли следовать “*cursi*” благодарственных молитв к Христу¹⁰³.

В почитании Девы Марии монахини Вольтингероде следовали как общей позднесредневековой тенденции искать у Богоматери утешения и прибегать к ее заступничеству¹⁰⁴, так и бернардинской традиции, особенно усилившейся в Вольтингероде после виндесгеймских реформ. Следует также помнить, что Дева Мария была небесной покровительницей монастыря. Несмотря на это, молитвы к Христу в молитвенниках из Вольтингероде во второй половине XV в. превалируют над числом молитв, обращенных к его матери. Объяснение этому факту можно найти в пергаменном кодексе XV в., в котором, в отличие от большинства других молитвенников из этого монастыря, высок удельный вес молитв к Марии. Рубрика к одной из молитв в конце книги поясняет, когда следует прибегать к этой молитве: “Когда ты опечалена и удручена, тогда ищи убежища перед образом блаженной Девы Матери, читая три *Ave Maria*.” Начальные строки записанной после трех *Ave* молитвы точно определяют место Богоматери в сердцах монахинь: “Мария, после Христа единственная надежда моя, мое безопасное убежище и все мое упование...”¹⁰⁵ Вероятно, в христоцентричности, которой отмечены молитвенники Вольтингероде во второй половине XV в., следует видеть влияние как бернардинской мистики, так и духовности “Нового благочестия”. Из произведений авторов “Нового благочестия” в библиотеке Вольтингероде имелись письма основате-

ля движения Герта Гроте¹⁰⁶, *Soliloquium animae* Герлаха Петерса¹⁰⁷, *Speculum conscientiae* Арнольда Гейлховена и три списка *De imitatione Christi* Фомы Кемпийского¹⁰⁸.

В 1483 г. Вольтингероде визитировали два священника из самых почитаемых в Гильдесгейме бенедиктинских монастырей, св. Михаила и св. Годехарда, и священник из августинского монастыря Сульга. По результатам проверки монахиням было запрещено читать молитвы во время литургии по личным молитвенникам¹⁰⁹. Кроме того, они могли пользоваться своими молитвенниками только после просмотра текстов компетентными лицами¹¹⁰.

Винхаузен (Wienhausen)

Монастырь Винхаузен близ Целле был основан в 1221 г. как цистерцианский. Первые 12 монахинь во главе с аббатисой Эвезой пришли из Вольтингероде¹¹¹. Обитательницами Винхаузена были представительницы высшей нижнесаксонской знати – три аббатисы происходили из Брауншвейг-Люнебургского дома. В 1244 г. конвент формально был принят в состав цистерцианского ордена (несмотря на запрет 1228 г. на прием новых женских монастырей), но фактически оставался в ведении епископов Гильдесгейма¹¹². Наивысший расцвет монастыря приходится на годы правления аббатисы Катарины фон Гойя (Katharina von Noya), которая была настоятельницей в 1422–1437 и в 1440–1469 гг. При ней была составлена¹¹³ книга песен (Wienhäuser Liederbuch)¹¹⁴, включавшая, помимо нескольких светских напевов, рифмованные молитвы на нижненемецком языке и латыни. Эти молитвы монахини пели во время работы над знаменитыми винхаузенскими вышивками¹¹⁵. В 1469 г. по указанию герцога Отто Брауншвейг-Люнебургского (Otto II von Braunschweig und Lüneburg) Иоганн Бусх вместе с аббатами расположенных в Гильдесгейме бенедиктинских монастырей св. Михаила и св. Годехарда прибыл в Винхаузен. Реформы проводились представителями августинского и бенедиктинского орденов и светских властей региона без какой-либо санкции цистерцианского ордена¹¹⁶. Бусх сетовал, что монахини пользовались благамми личной собственности, не соблюдали правила общинной

жизни и пели светские песни¹¹⁷. Обитательницы монастыря во главе с 70-летней Катариной фон Гойя согласились соблюдать только один из трех монашеских обетов – целомудрия, но не обет бедности, и отказались жить в соответствии с требованиями *vita communis*. Катарина фон Гойя также категорически отказалась менять богослужение¹¹⁸. Аббатису усадили в карету и отправили в Дернебург¹¹⁹, но через год она вернулась в Винхаузен и окончила свои дни в 1474 г. как простая монахиня¹²⁰. Некоторых монахинь также выслали в Дернебург и в другие монастыри¹²¹.

О том, как оставшиеся в Винхаузене обитательницы монастыря восприняли идеи “Нового благочестия”, позволяют судить 30 бревиариев и молитвенников второй половины XV в., найденных в 1953 г. в ходе реставрационных работ под досками хора монастырской церкви. В трех из этих книжек имеется медитативный молитвенный цикл *Dornenkronen*¹²², на нижненемецком языке в двух рукописях и на латыни – в одной. Дж. Мечем полагает, что молитвенники были переписаны монахинями. Изменения, которые они вносили в текст рубрик, и выбор вступительных молитв соответствовали их личным духовным склонностям, что позволяет исследовать религиозность среднестатистической монахини позднего Средневековья – как пишет Дж. Мечем, услышать голос женской веры без какого-либо мужского посредничества – без влияния переписчика, переводчика или духовника¹²³.

В Библиотеке герцога Августа имеются две рукописи, происходящие из этого монастыря. Одна содержит традиционные молитвы пасхального цикла и украшена красочными с золотом инициалами¹²⁴. Другая, часовник, была переписана в 1456 г. на пергаменных листах, взятых по крайней мере из двух рукописей со стертым текстом, причем одна из них была нотирована. На обороте верхней крышки переплета есть писцовая запись. В ней сестра Алхейд Калвес (Alheyd Kalves) рассказывает, что была пострижена в монастыре августинских уставных канонисс Штербург. Эту книгу она, в возрасте 73 лет, с большим тщанием переписала в 1456 г. в монастыре Винхаузен, который рассматривает как место изгнания из своего родного монастыря¹²⁵.

Хейнинген (Heiningen)

Монастырь августинских канонисс Хейнинген был основан около 1000 г. как *Kanonissenstift* св. епископом Гильдесгейма Бернвардом, учителем императора Оттона III. В Хейнингене, как и во многих нижнесаксонских монастырях, в первой половине XV в. отмечался упадок нравов. После приориссы Софии из могущественного дворянского рода Швихельд, большую часть времени проводившей в путешествиях¹²⁶, конвент возглавила в 1450 г. Адельхейд фон Бортвелд (Adelheid von Bortweld, ум. 1477). При поддержке двух священников из виндесгеймского монастыря Сульта, Бартольда Зигенмейера и Иоганна Бусха, она провела реформы. Для ускорения процесса обновления после 1452 г. из монастыря Франкенберг близ Гослара были присланы монахиня Алейд Ферден (Aleid Verden) с еще одной сестрой¹²⁷. Бусх писал, что Хейнинген стал первым женским саксонским монастырем, реформированным в духе “Нового благочестия”¹²⁸. Около 1500 г. конвент вошел в состав Виндесгеймского капитула¹²⁹.

Экономическое положение монастыря к началу реформ было катастрофическим, иногда не хватало даже хлеба, что было отчасти следствием падения дисциплины – отсутствовала общность имущества. Первым шагом стало введение *vita communis* и отказ от личной собственности монахинь. Далее последовало требование неукоснительного соблюдения орденских правил: ношение канониссами монашеского платья, соблюдение орденских правил, пение в хоре в канонические часы¹³⁰. Дисциплина способствовала налаживанию совместного труда – ковроткачества и вышивок. К концу XV в. монастырь процветал и насчитывал около 100 обитательниц.

Пять молитвенников Хельмштедского собрания имеют владельческие записи Хейнингена. Переписанный 11 почерками молитвенник¹³¹, помимо владельческой записи в одном блоке¹³², даты изготовления – в другом¹³³, в еще одном блоке имеет писцовую запись, которая сообщает, что эта часть книги была переписана женщиной¹³⁴. Другая рукопись, бумажная тетрадка в 45 листов на нижненемецком языке, переписана тремя почерками в пореформенное время, о чем позволяет судить обложка из

грамоты, выданной приориссой Альхейд¹³⁵. На последнем листе второго блока есть также владельческая запись¹³⁶.

Первая часть (f. 1-13) содержит цикл из 35 молитв о Страстях Христовых, начиная с горы Олив и заканчивая сошествием в ад. Молитвы начинаются словами: “Here ihesu criste ek danke dek” или “Here ek mane dy” и включают все юридические процедуры осуждения Христа. В отличие от многих созданных во второй половине XV в. циклов страстных молитв, например цикла “Doppenkronen”¹³⁷, в этих молитвах нет вживания в муки Спасителя и отождествления себя со страдающим Христом. Акцент сделан на спокойствии Христа и его выдержке в страшных и бесчеловечных условиях, которые он сам избрал для себя ради спасения человечества. Молящийся благодарит Христа за радость, которую тот даровал мужчинам и женщинам как Спаситель рода человеческого. Он благодарит Господа за его последние слова на кресте, в которых тот передает свой дух в руки Отца Небесного, и просит Христа помочь ему жить и умереть, как он. Из крестных мук Христа молящийся извлекает для себя духовные уроки и учится формировать модели собственного поведения, подражая последним земным действиям Христа¹³⁸.

Штетербург (Steterburg)

Семь молитвенников происходят из монастыря августинских канонисс Штетербург. Монастырь был основан около 1022 г. по указанию епископа Гильдесгейма Бернварда как Kanonissenstift. Был реформирован в начале 1450-х годов Иоганном Бусхом. Для унификации богослужения одна из сестер переписала миссал из виндесгеймского монастыря Сульта¹³⁹. Реформы прошли без осложнений. Для обычной исповеди в Штетербург приходил светский священник. Бусх, однако, три или четыре раза в год посещал монастырь, чтобы исповедовать отдельных сестер, знать их состояние и наставлять в исполнении дисциплины¹⁴⁰.

В Штетербурге существовала школа для молодых монахинь, в которой новиции учились писать на вощечках¹⁴¹. Сохранился трогательный памятник: шесть учениц (в рукописи шесть почерков) переписали для своей учительницы молитвенник, на нижне-немецком языке и на латыни¹⁴²: “Karissima mater et magistra M de

sal ego soror Ani scripsi vobis hec ex magn(!) karitate...”¹⁴³; “Carissima mater M sal ego soror K moringhes scripsi vobis hec ex magna caritate vt oratis dum deum pro me”¹⁴⁴.

Помимо обычных для молитвенников XV в. молитв в четырех кодексах Хельмштедского собрания (один из Штетербурга) имеется молитва, явно навеянная духовностью “Нового благочестия”. Эта молитва читалась перед причастием. В ней верующий представал пред очами Христа как бедняк перед богатым, моля о толике богатства; как ответчик перед грозным судьей, моля о милосердии; как друг перед другом; как сын перед отцом; как слуга перед господином¹⁴⁵. Рукопись была переписана в Штетербурге монахиней-учительницей М. де Заль. В другой молитве этого сборника верующая исповедуется перед мессой и обещает Христу ежедневно упражняться, возрастая во всех добродетелях¹⁴⁶.

* * *

В Средние века дистанция между Богом и человеком, особенно в молитве, была меньше, чем мы себе это обычно представляем¹⁴⁷. В XV в. к Богу обращались на ты, как к другу (amicus, freunt), брату (frater, broder), как к отцу (pater, vater). Жан Жерсон писал: “Что иное есть молитва, как не восхождение и подъем ума к Богу посредством смиренного и благочестивого чувства; по этой причине случается, что в то время как мы молимся, мы как с другом и близким беседуем с Богом”¹⁴⁸.

В молитвенниках из женских нижнесаксонских монастырей преобладают молитвы к Христу, на втором месте стоят молитвы к Марии. Удельный вес молитв к святым относительно невелик, чаще всего встречаются молитвы и циклы молитв к Иоанну Евангелисту, к св. Анне и к Марии-Магдалине, т. е. к самым близким Христу во время его земной жизни людям.

Молитва – это всегда просьба, обращенная к Богу. Еще одна характерная особенность молитвенников Хельмштедского собрания – малое число конкретных прошений об исцелении от болезни и т. д. Лейтмотив просьб к Богу – спасение души и дарование духовных радостей. “При прочих равных, действеннее та

молитва, которая духовнее и более удалена от желаний плоти”¹⁴⁹.

Практика индивидуальной молитвы строилась на размышлении, вдумывании монахинь в историю земной жизни Христа и окружавших его людей, вживания в них и прочувствования их всей душой, всем сердцем. Рубрики к молитвам постоянно рекомендуют читать их сердцем и устами, голосом и сердцем¹⁵⁰.

После реформ женских нижнесаксонских монастырей во второй половине XV в. в молитвенной практике монахинь прослеживаются две тенденции. В цистерцианских монастырях традиционное, навеянное мистикой Бернарда Клервоского сопереживание радостям и страданиям девы Марии и Христа сочеталось с воспринятым от немецкой мистики, прежде всего Сузо, вживанием в крестные муки Христа, преодолевая пространство, время и даже пол в отождествлении себя, через богоматерь, с Христом.

Вторая тенденция: в молитвенниках из августинских монастырей “Нового благочестия” появляются отдельные молитвы и молитвенные циклы, в которых монахини следуют Христу как эталону духовного совершенства, делая акцент на этическом аспекте его земной жизни. Это и был тот “практический мистицизм” следования Христу, который был выработан в среде “Нового благочестия”.

В одном из молитвенников Вольтингероде мы можем слышать голос женской веры без какого-либо мужского посредничества – без влияния переписчика, переводчика или духовника¹⁵¹. На свободном пространстве бумажного листа непрофессиональной рукой записана короткая, исполненная веры молитва о том, что одно слово Христа избавит монахиню от всех грехов¹⁵².

Рубрики к некоторым молитвам рекомендуют читать их перед изображениями Христа или девы Марии. Большинство молитвенников писались в монастырях, а не в городских скрипториях, где иллюстрации делались профессиональными художниками. В созданных в монастырях простых бумажных кодексах встречаются благочестивые изображения, Andachtsbilder, наивные и трогательные. В развороте одной из рукописей на левой стороне изображен несущий крест Христос, на правой стороне – девуш-

ка в белой одежде, которая, поспешая за ним, несет на плече свой собственный крест¹⁵³. Это, быть может, лучшая иллюстрация подражания Христу в том значении этого слова, какое оно имело в среде “Нового благочестия”.

- 1 *Guigo II. Scala claustralium sive tractatus de modo orandi* // PL, 184, 475–476: “...quatuor spirituales gradus animo cogitanti se subito obtulerunt: scilicet, lectio, meditatio, oratio et contemplatio. Hae est Scala Claustralium, qua de terra in coelum sublevantur <...> Est autem lectio, sedula Scripturarum cum animi intentione inspectio. Meditatio, est studiosa mentis actio, occultae veritatis notitiam ductu propriae rationis investigans. Oratio, est devota cordis intentio in Deum pro malis amovendis, et bonis adipiscendis. Contemplatio, est mentis in Deum suspensae elevatio, aeternae dulcedinis gaudia degustans”. *Hugo de S. Victore. De meditando seu meditando artificium* // PL, 176, 993: “Primo lectio ad cognoscendam veritatem materiam ministrat, meditatio coaptat, oratio sublevat, operatio componit, contemplatio in ipsa exultat”.
- 2 *Heimerl Fr.X. Mittelalterliche Frömmigkeit im Spiegel der Gebetsliteratur Süddeutschlands. München, 1952. S. 22, Anm. 18.*
- 3 *Ioannis Gersonii Opera omnia. Sermo de oratione. T. 3, pars I. Antwerpiae, 1706. Col. 265: “Oratio est petitio decentium a Deo. Conpendiosissime quidem ita descripsit Damascenus Orationem. Petitionum vero alia sit solum mentaliter, alia vocaliter, alia signis aliis ostenditur. Mentalis petitio, quandoque versatur in sola portione superiori hominis quae legibus ejus innititur in phantasmate et in lumine puro intelligentiae: aut est in inferiori portione, quando defluit usque ad imaginationem. Vocalis petitio exercetur aliquando per voces significatione nunc complexas, nunc incomplexas. <...> Denique praeter mentales et vocales petitiones, possunt omnia signa extrinseca, constituta ad significandum mentis affectum, vel conceptum, dici quaedam petitiones, quamvis improprie, ut est sonus, vel motus aëris, factus per campanulas, aut asserum collisiones ad invicem; ut sunt praeterea gestus hominum varii, per nutus oculorum, aut aliis signis humanis, ita ut sonus organorum, immo et oblatio quaelibet in Ecclesia...”*
- 4 *Nicolaus de Lira. Postilla literalis et moralis super totam Bibliam* // Biblia. T. V. Basel, Iohannes Froben et Iohannes Petri, 1498 (GW 4284), f. 23v (sign. D2). “Si autem e contrario percipiat quod multipliciter verborum distrahat mentem eius, debet cessare ab verbis et orare Deum affectibus mentis”.
- 5 *Ioannis Gersonii Opera omnia. Col. 257.*
- 6 *Rahner K. “[Gebet] IV. Dogmatisch”* // *Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg im Bressgau, 1960. D. 4. Col. 543.*
- 7 *Oosterman J.B. De gratie van het gebed. Overlevering en functie van Middelneerlandse berijmde gebeden. Amsterdam, 1995. Vol. 1. Blz. 19.*

- ⁸ Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург, ms. Lat.O.v.I.206, f. 179v, 266.
- ⁹ *Mecham J.* Reading between the lines: compilation, variation, and the recovery of an authentic female voice in the *Dornenkron* prayer books from Wienhausen // *Journal of Medieval History*. 2003. N 29. P. 113–128.
- ¹⁰ В рукописи Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, HAB ms. 1202 Helmst., молитвы записаны более чем 30 почерками.
- ¹¹ *Heimerl Fr.X.* Op. cit. S. 1.
- ¹² *Milde W.* Mittelalterliche Handschriften der Herzog August Bibliothek. Frankfurt a/M., 1972. S. XV–XX.
- ¹³ *Heinemann O. von.* Die Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel. Erste Abteilung. Die Helmstedter Handschriften. I–III. Wolfenbüttel, 1884–1888.
- ¹⁴ *Heimerl Fr.X.* Op. cit. S. 24.
- ¹⁵ *Heutger N.* Bursfelde und seine Reformklöster in Niedersachsen. Hildesheim, 1975.
- ¹⁶ *Crusius I.* Sanctimonialia quae se canonicas vocant. Das Kanonissenstift als Forschungsproblem // *Studien zum Kanonissenstift* / Hrsg. I. Crusius. Göttingen, 2008. S. 16–20.
- ¹⁷ *Ibid.* S. 31.
- ¹⁸ *Ibid.* S. 23–24.
- ¹⁹ *Schmidt H.-J.* Widerstand von Frauen gegen Reformen // *Weibliches Religiosentum im Mittelalter* / Hrsg. E. Klüeting. Hildesheim; Zürich; N. Y., 2006. S. 158.
- ²⁰ *Busch I.* Chronicon windeshemense / Ed. K. Grube. Halle, 1885. S. 557.
- ²¹ *Ibid.* P. 558: “Soror! Faciatis, sicut dominus dux desiderat. Nos pie et clementer volumus vobiscum tenere”. Que cum indignatione respondit: “Vos non estis frater meus, quare me sororem vocatis? Frater meus ferro est vestitus et vos linea veste”.
- ²² *Ibid.* P. 592–593.
- ²³ *Mecham J.* A Northern Jerusalem. Transforming the Spatial Geography of the Convent of Wienhausen // *Defining the Holy. Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe* / Ed. S. Hamilton, A. Spicer. Aldershot, 2005. P. 139–160.
- ²⁴ *Rüthing H.* Die mittelalterliche Bibliothek des Zisterziensensisterinnenklosters Wöltingerode // *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige*. St. Ottilien, 1994. S. 192.
- ²⁵ *Ibid.* S. 194, 197, примеч. 49.
- ²⁶ *Ibid.* S. 193–194.
- ²⁷ *Ibid.* S. 194.
- ²⁸ *Faust U.* Wöltingerode // *Die Manner- und Frauenklöster der zisterzienser in Niedersachsen, Schleswig-Holstein und Hamburg*. St. Ottilien, 1994. S. 806.
- ²⁹ *Rüthing H.* Op. cit. S. 196.
- ³⁰ HAB ms. 1290 Helmst., f. 1: “liber sancte marie virginis in Waltingerode”.
- ³¹ HAB ms. 1235 Helmst.: “Aus Wöltingerode 14 Martij 1572”.
- ³² *Rüthing H.* Op. cit. S. 195.
- ³³ *Ibid.* S. 196–197.
- ³⁴ HAB ms. 1265 Helmst., f. 180–181: “Finito libro sit laus et honor xpisto ihesu scripripix donetur in celis merces scribentis sicut pura oracio legentis precorde pro amore dei quicumque legis hunc librum ut sis memor mei scripripix huius delicatissimi libri et lectores inveniantur in libro vivencium et cum ivstis scribantur Amen dicant omnia” (*Rüthing H.* Op. cit. S. 215, примеч. 178).
- ³⁵ *Ibid.* S. 197–198.
- ³⁶ HAB ms. 1170 Helmst., f. 1: “liber beatae virginis marie in woltingerode quem comparuit nobis domina Mechildis abbatisa pia mater nostra”.
- ³⁷ HAB ms. 1289 Helmst., f. 72: “Johannes aluelde lector in summo in brunswyk”.
- ³⁸ HAB ms. 1402 Helmst., f. 229–230: “Completus est iste libellus per manus Johannis Rodestor sub anno domini m cccc 6 (1406)”. Г. Рютинг считает, что рукопись происходит из библиотеки Вольтингероде (*Rüthing H.* Op. cit. S. 196, примеч. 44). HAB ms. 1288 Helmst., f. 123: “Desset bok hefft ghescreuen Iohannes Bledinghusen der heren kemerere to den dome to 1 hildensem. Na godes bord verteynhundert iar dar na in dem twintigesten iare (1420) des anderen sondages in der uasten”; HAB ms. 1299.2 Helmst., f. 5: “Hennigus Wolpeken scripsit hunc librum Anno domini Milesimo cccc liij (1452)”.
- ³⁹ HAB ms. 1316 Helmst., f. 76v: “Desidero orare pro scriptore qui multum <...> deprecacio iussi assidua (1473)”; HAB ms. 1396 Helmst., f. 175v: “Anno domini Millesimo quadringentesimo quinquagesimo tercio (1453) In octava assumptionis Oretis pro scriptore ut deus pro labore ipsum ii collocet vbi in euum regent”.
- ⁴⁰ HAB ms. 1288 Helmst., f. 66: “Ek arme sunderinne”; HAB ms. 1299.2, f. 12v: “Ek arme sunderinne”; HAB ms. 1402, f. 129: “indigna peccatrix”; HAB ms. 1396 Helmst., f. 17: “ad sponsam cristi”; HAB ms. 1289, f. 56v: “my armen sunderynne”; f. 70: “sunder”; HAB ms. 1316 Helmst., f. 77: “Ek arme sunder ek snode mynsche”.
- ⁴¹ HAB ms. 1299.2 Helmst. О том, что эта рукопись также была написана в Гильдесгейме, позволяет говорить молитва к св. епископу Гильдесгейма Бернварду: “O sancte Berwert van gode vterkoren” (f. 72–73v), а также молитва к епископам Гильдесгейма св. Бернварду и св. Годехарду (имеется также в рукописи HAB ms. 1288 Helmst., f. 91v–93): “Erbaren heren van prester vnde biscope sancte goddehard vnde sancte berward vor stedes van gode ghe sat des stichtes to hildensem” (ms. 1299.2, f. 80v–81).
В этих двух кодексах имеются еще две одинаковые молитвы. Одна обращена к Христу: “O leue here ihu xpe Ek be uele dek al myn leuent vnde mines leuendes ende Mine sele vnde myn lif myn herte vnde alle myne sinne Giff mek leue here ihesu xpiste tid to leuende dat ek mit lutter bicht mit warer ruwe mit wullen komen er bote myn leuent enden mote so dat dyn ware hilghe licham myn leste spise mote sin Amen (ms. 1299.2, f. 14v; ms. 1288 Helmst., f. 127v–128), другая – к “своему ангелу”: “O du aller leueste engele goddes Min egene engel...” (ms. 1299.2, f. 21v; ms. 1288 Helmst., f. 65v–68).

- 42 HAB ms. 1299 Helmst., f. 1v; ms. 1299.1 Helmst., f. 1v (*Heinemann O. von*. Op. cit. Bd. III. S. 150).
- 43 HAB ms. 1299.1, f. 2; HAB ms. 1399.1, f. 2.
- 44 HAB ms. 1299.1 Helmst., f. 1v; f. 2.
- 45 HAB ms. 1396, f. 2; HAB ms. 1405 Helmst, f. I: “А+М” на верхних полях красными чернилами; HAB ms. 1321, f. 2: “В” черными чернилами на верхнем поле; HAB ms. 1417 Helmst., f. 1: “+А” красными чернилами на верхнем и нижнем полях.
- 46 *Rüthing H.* Op.cit., f. 195.
- 47 Ms. 1299.2 Helmst., f. 100: “Omnipotens et misericors deus ego indigna famula tua margarita...”
- 48 HAB ms. 1235 Helmst., f. 38: “Also soror Barbara indigna nomine <...> confiteor tibi clementissime deus pater”.
- 49 *Ibid.*, f. 9: “Adelheidis karissime matris mee”.
- 50 *Busch I.* Op. cit. S. 601: “Omni igitur proprietate ab eis suscepta disposuit, ut virent in communi et omnia haberent de cetera communia”.
- 51 *Ibid.* S. 594: “...sine libris et rebus suis”.
- 52 *Rüthing H.* Op. cit. S. 195.
- 53 *Ibid.* S. 205, примеч. 113.
- 54 *Ibid.* S. 208.
- 55 HAB ms. 1235 Helmst., f. 71: “*Oracio beati Augustini in agonie*”; f. 29v-31: “*ad membra corporis Christi*”; f. 99v: Ad salutandi v vulne[r]a / dilectissimi sponsi tui p[ro] re/medio a[n]i[m]e k[arissimi]me m[at]ris / nostre”.
- 56 *Ibid.*, f. 137v: *pius sepultura et vii psalmi pater noster*; f. 155v: *ante sepulturam*.
- 57 *Ibid.*, f. 23v: *Remedium contra pestilenciam*.
- 58 HAB ms. 567 Helmst., f. 215v-217: “*Regimen pestilenciale <...> ex dictis medicorum*”; HAB ms. 1138 Helmst., f. 26: “*De pestilencie*”, f. 34-34v: “*De cholericis*”; HAB ms. 1229 Helmst., f. 165v-169: “De pestilencie is entfengelik So dat ene mensche van deme anderen entfenghet Dar vmme is id best in der pestelencie dat me myde de jennen de entfenghet sin De om nicht wol kan de selschop myden de ware sik vor ghemene badent vnde ander stede dar men nygeseye volk is vnde to samende kumpt Des morgens ete he witten dikdam edder tormetillen edder serpentinen Item nym pulueres pestilenciales de schuddem en osel wyns So vele pulueres dat de win dar win dar van ges wert So dar to rosen water so vele dat id dar mede sinecke. Kanstu dat nicht hebben So nym reine vletende water Dessen dranch nym auent vnde morgen to dy dat is dy nutte edder nym de pulueres mit schapiosen water edder mit guden etike geswermet Item Eyn ander dranch nym saluien bleder vleder bleder vnde bramble deren allike vese Desse sede mit clareme wyne do dar to guden stotten engeuer drinck des alle dage er du vtgeyst Item Baldrian vppe der nakeden borst ghedragen vnder wilan dar an geroken vordrynck vele boses stanckes Item hoed dy vor allerleye bomes vrucht vnde vor ouerulodich etend vnde drinckent Wente desse maken den mynschen slapende dar id ersten affher kumpt Item etik is gud henuttich in aller spyse Item wat eer

- ghehulpen hefft Also knefleck cipellen walsche note wormote dat schadet nu dar vmme hud dy dar vor Item des ghebruken de doctos vnde meysters in dat erste nym tebedel etkes .j. del vletendes waters Menge to hope strick des morgens vmme de nese vnde mund
- Nette dar Imme ein swanp(?) den dreth in der hand hold de hende dar mede vucht Wente in xiiii iaren vnde hundred is nicht weset des pestilencien gesik Unde des machsik eyn mynsche mit godes hulpe wol weren Item wes stedes vrolik vnde hebbe enen guden med. warp van dy des dodes vruchten dat is halff arstedie Wente van swaten dancken komet vaken desse suke. Des nachtes hold de slapkamern vaste to wente denne is de boloste lucht. Dyt is ghescreuen vmme bewaringhe vor den doed des lyuens god beware yns vor den dod der sele Amen Item eyn ander unde de beste arstedie Bichte vaken holt de bode godes Ga vaken to deme Sacramente du en steruest nicht to ewigen tyden Item bade kinde poppelen wormete reynen bynod wegebrede medesote vnvoreden sprokwyden Desse krude sede alle to samende in eneme ketele vnde ghet in en kuuen vnde wnff din liff dar mede Item nym bramer vnde myten vnde sede de besun dergen in enem ketele vnde sette de vote dar in wente to deme kne In deme suluen bade off ok dar butenne Dat doghet tegen vele kranckheyth”.
- 59 HAB ms. 1268 Helmst., f. 47v: “*litaniën vor de pestilencien*”. Среди 17 имен святых упомянут епископ Гильдесгейма св. Годехард.
- 60 HAB ms. 1246 Helmst., f. 49: “*Contra pestilencia <...> media vita in morte sumus quem quesumus adiutorium nisi te domino...*”, f. 50v: “*Oratio de sancto Sebastiano contra pestilenciam*”.
- 61 HAB ms. 1289 Helmst., f. 15v-55v: “*Van der kunst wol to steruende*”.
- 62 HAB ms. 1288 Helmst. f. 128: “Giff my leue here ihesu xpiste tyt to leuende vnde myne sunde to botende dat ek myt lutterer bicht mit warer ruwe mit vullenkomener leue myn leuent enden mote. so dat din ware hilge lichame myn leste spise mote syn. Amen” (см. также ms. 1299.2 Helmst., f. 14v).
- 63 HAB ms. 1299.2, f. 97: “...beuele ek <...> vnsprekelken milden barmheerticheit de sele N dines knechtes alle N vnde de sele al miner elderen vnde lefhoueden...”
- 64 HAB ms. 1235 Helmst., f. 8: “...queso offeras deo patri pro anima falere tue matris mee Adelheyd...”; “et faleri tui Geuehardi”.
- 65 *Ibid.*, f. 9: “Adelheidis karissime matris mee et Gheuehardi carissimi patris mei”.
- 66 HAB ms. 1353 Helmst., f. 78: “ego misera peccatrix”; об. нижней крышки переплета: “*dud bock hort dorten <...> van rossing*”.
- 67 HAB ms. 1353 Helmst., об. верхней крышки переплета: “Auss Steterbrg 18 martij 1572”; f. 1: “Duth boeck horth tho woltingerode, dat iss magdalenen van sampleue ghelenth” (*Heinemann O. von*. Op. cit. Bd. III. S. 168; *Rüthing H.* Op. cit. S. 198, примеч. 55).
- 68 HAB ms. 1353 Helmst., f. 95-97, f. 73v, 165, 172v, 182v-189v, 192, 212v, 245, 250v, 252-254, 260, 262-264, 267-269, 293v, 300, 306v, 309v, 320.
- 69 HAB ms. 1353 Helmst., f. 262v: “animam <...> filie tue Salme de swicheld dilecte magistre mee”.

- 70 HAB ms. 1353 Helmst., f. 260: “Ego indigna peccatrix offero te deo patri filium tuum ihesum xpistum <...> animam fili tue johannis sertoris qui istas oraciones conposuit (Rüthing H. Op. cit. S. 198, примеч. 55).
- 71 HAB ms. 1402 Helmst. Первая часть содержит благодарственные молитвы к Христу, Вечной мудрости Божией. F. 1: “Respice amantissime pater de regno glorie tue...”; f. 7: “Gracias tibi ago pater eterne quod in eterne tue sapientia celum et terram et omnes creaturas creasti ex nihilo...”; f. 7v: “Gracias tibi ago creator nobilissime quod me et omne generis humanum ad ymaginem tuam creasti dignatus...”; f. 8: “Gracias tibi ago quod non fecisti me vernem vel bestiam sed hominem...”; f. 15: “De baptismo xpisti Gracias tibi ago o agne immaculate...”; f. 27: “Gracias tibi ago O salus ihesu redemptio nostra quod de iudice ad iudicem contumeliosissime es tractus...” Молитвы третьей части написаны от лица мужского рода (f. 112: “Ik arme sundighe mynsche...”). В пятом блоке записана *Psalterium pro anima amici sui* (f. 171-195). Последний блок со *Страстями* по Матфею, Луке и Марку был создан в 1406 г. (f. 195-230): “Completus ist iste libellus per manus Johannis Rodestor sub anno domini mcccc 6”.
- 72 HAB ms. 1402 Helmst., f. 49-100, 115-170.
- 73 Ibid., f. 144v: “Audisti me domine ihesu xpiste <...> sponsa tibi legitima decora me coronam perpetue glorie”; f. 166v: “Gaude sponsa summi regis iam templum illius ingressa ad regale communium ducta...”
- 74 Ibid., f. 167.
- 75 Busch I. Op. cit. S. 604; Rüthing H. Op. cit. S. 206.
- 76 HAB ms. 1402 Helmst., f. 115: “Hec est corona cum qua quaelibet claustralis virgo sponsum suum dum ihesu debet coronare in die desponsacionis sue”.
- 77 HAB ms.1399.1 Helmst., f. 1: “Oraciones de uigilia et die desponsacionis et cursus de eodem festa continentur in isto libro”.
- 78 HAB ms.1399.1 Helmst., f. 10v: “Post cordis preparacionis domum dilecto tuo preparare studeas et hec legas septem laudate cum versibus”.
- 79 HAB ms. 1399.1 Helmst., f. 16: “Post hec exhibeas dilecto tuo tria oscula in hoc ordine In vnione ineffabilis dignacionis quo deus sanctus formam assumpsisti humanam <...> tibi hoc osculum amoris ex intimo cordis et anime <...> gracias agens totis medullis et experte vniuersitatis prodignantissimo opere tue melliflue in carnacionis hoc optinere desiderans a tua liberalitate ut omnem fructum <...> acquisisti tua beatissima humanitas in mortis hora feliciter merear experriri et plena remissione omnium peccatorum veraciter certificari vt anima mea exigens a corpore absque omni impedimento perveniat ad te iesum amantissimum...”; f. 20v: “Item ad exhibendum dilecto tuo tres amplexus Tibi ihesu meo amantissimo creatori redemptori gubernatori ac domino hunc amplexum amoris offero tibi in eadem caritatis efficacia qua Maria mater tua virginea tociens in terries dulciter te est amplexata in tua beata infancia orans ut exhibeas deo patri pro me lacrimas et vagitus tue innocencie et sit cor meum expurgatum ab omni crimine et ad inhabitandum in eo...”;

- f. 75: “In die desponsacionis <...> Ihesu sponse amantissime gracias tibi ago quod de mundo elegisti me Eya ab omnibus peccatis emunda me *Pro desponsacione* Ihesu sponse desiderantissime laudo te quod in sponsam tibi elegisti me Eya amore inseparabili conglutina me”;
- f. 153v-185v: “Hore de mellifluo festo desponsacionis tue”.
- 80 HAB ms.1399.1 Helmst., f. 2.
- 81 Rüthing H. Op. cit. S. 198.
- 82 HAB ms.1399.1 Helmst., f. 70.
- 83 HAB ms. 1426 Helmst., f. 42: “Oculis glancis variis et claris existentibus in increpatione terribilis in commoracione blandas et amabilis”. Опубликовано: *Dobschütz E., Christusbilder S. Untersuchungen zur christlichen Legende. Leipzig, 1899. Bd. 2. S. 119.*
- 84 Rüthing H. Op. cit. S. 203-204.
- 85 Rüthing H. Op. cit. S. 204.
- 86 HAB ms. 1290 Helmst., f. 1: “liber sancte marie virginis in Waltingerode” (*Heinemann O. von. Op. cit. Bd. III. S. 147.*)
- 87 Ibid., f. 1v: “Registrum De vigilia pasche De melliflua nocte De gaudiosa die resurrectionis precipue missa Resurrexi et ad horas diei Jn festo Ascensionis De festo pentecostis deuote oraciones Ad missas et ad horas canonicas ac multi alie deuote oraciones in eodem festo”.
- 88 HAB ms. 1316 Helmst., f. 1: “Registrum super presens liber invenitur in medio huius libri cum oracione de sancto Bernardo abbate et melliflue doctore”; f. 79: “Registrum super presens librum” (*Heinemann O. von. Op. cit. Bd. III. S. 157.*)
- 89 Ibid., f. 76v: “Desidero orare pro scriptore qui <...> deprecacio iussi assidue. 1473” (*Heinemann O. von. Op. cit. Bd. III. S. 157.*)
- 90 Ibid., f. 57v: “ego indigna famula tua”.
- 91 Ibid., f. 1: “Egregius cursus de sancto paulo apostolo ac eximio doctore”.
- 92 Ibid., f. 31v: “Cursus de sancto petro apostolo”.
- 93 Ibid., f. 77: “De sancto ieronimo O gloriosum lumen ecclesiarum sole splendidus o blenkende scone sterne alle der cristenlicis <...> edele margarieta vnde costenlike steyne <...> hilghe prester iheronime. Ek arme sunder...”
- 94 Ibid., f. 79: “O celestis pater qui in <...> curie estis collocatus ek mane dik des soten sanghes den gisindet in excelsis ob gloria adorande...”
- 95 Oosterman J.B. Op. cit. Blz. 20.
- 96 HAB ms. 1288 Helmst. f. 123v: “van der hilgen dreualdicheit”.
- 97 HAB ms. 1299.2 Helmst., f. 12v: “Ek arme sunderinne bidde dek vader aller barmherticheyt vor middelst dinen eyn borne sonen ihesum xpistum de dorch mik armen sunderynnen is mynsche worden. Vnde ghestoruen an deme cruce dat du vtthe deme schatte dyner gruntlosen myldicheyt myk sendest an myn sundige herte Dynen hillighen geyst myt alle synen gauen...” Эта молитва имеется также в ms. 1132 Helmst., f. 14.
- 98 HAB ms. 1363 Helmst., f. 104: “Amabilis cursus De corpore Xpisti”; ms. 1371 Helmst., f. 128: “Cursus eterne sapientie”.

- ⁹⁹ HAB ms. 1402 Helmst., f. 229-230: “Completus est iste libellus per manus Johannis Rodestor sub anno domini m cccc 6” (*Heinemann O. von*. Op. cit. Bd. III. S. 194).
- ¹⁰⁰ Ibid., f. 7-8: “Gracias tibi ago pater eterne qui in eterne tue sapientia celum et terram et omnes creaturas creasti ex nihilo <...> qui me et omne generis humanum ad ymaginem tuam creasti dignatus <...> qui non fecisti me vernem vel bestiam ...”
- ¹⁰¹ Ibid., f. 15-27: “Gracias tibi ago o agne immaculate <...> Gracias tibi ago O salus ihesu redemptio nostra qui de iudice ad iudicem contumeliosissime es tractus...”
- ¹⁰² HAB ms. 1288 Helmst. f. 14-42: “*De seuen tide van der martere vnse heren ihesu cristi. To der vespere*. Ik danke di leue here ihesu crist Wente du myn got vnde myn heyland bist <...> *To der terciem* Ik danke di here ihesu crist. Wente du myn got vnde myn heyland bist <...> *To de sexten tyd* Ik danke di here ihesu crist. Wente du myn got vnde myn heyland bist...”
- ¹⁰³ HAB ms. 1288 Helmst., f. 43-52: “*des is vnse heren godes lidinge* Ek mane vnde danke di leue here ihesu crist myt alle mynem herte vmme alle dine pine de du ledest an dem cruce Do di alle dine lede to denet worden. Ek bidde di dor der pyne willen. Dat du my vor gheuest alle de sunde de ek myt wallust mynes liues weder di ghe dan hebbe. Entffa my dor diner groten myldicheit willen. Pater noster. Ek mane vnde danke di leue here...”
- ¹⁰⁴ *Oosterman J.B.* Op. cit. Blz. 20.
- ¹⁰⁵ HAB ms. 1405 Helmst., f. 213v: “*Cum tristaris vel grauaris recurre ad ymaginem beate virginis matris nunc legens tria aue maria Im stando IIm geniculando IIIIm in venia* Maria post ihesu spes mea unica tutum refugium et tota fiducia...”
- ¹⁰⁶ HAB ms. 1234 Helmst., f. 200-218: “*Doctrina Gerardi Groten*”.
- ¹⁰⁷ HAB ms. 1144 Helmst., f. 31-85.
- ¹⁰⁸ HAB ms. 1245 Helmst., f. 180-225 (liber IV), 1144 Helmst. f. 167v-171 и 1394 Helmst., f. 26v-55 (excerptae).
- ¹⁰⁹ *Rüthing H.* Op. cit. S. 205 примеч. 113.
- ¹¹⁰ Ibid. S. 199: “...nec permitti debent libelli privatarum oracionum aut meditationum singularium antequam per nos aut aliquem nostrum seu alium fide dignum, cui duximus commitendum, approbentur et examinentur.”
- ¹¹¹ Grubenbecher Hans. Kloster Wienhausen. Hamburg, 1955. S. 6.
- ¹¹² *Moessner V.J.* The Medieval Embroideries of Convent Wienhausen // Studies in Cistercian Art and Architecture. Volume Three. Cistercian Studies Series: Number eighty-nine. Michigan, 1987. P. 162.
- ¹¹³ *Leerhof H.* Wienhausen // Die Manner- und Frauenklöster der zisterzienser in Niedersachsen, Schleswig-Holstein und Hamburg. Ottilien, 1994. S. 28.
- ¹¹⁴ Wienhausen, Klosterarchief. Hs. 19.
- ¹¹⁵ Ibid. P. 163.
- ¹¹⁶ *Mecham J.* Reading between the lines. P. 110, n. 2.
- ¹¹⁷ *Busch I.* Op. cit. S. 631.
- ¹¹⁸ Ibid. S. 630–634: “Ego sicut ordinem in isto monasterio ante quadraginta annos servavi inveni et sicut eum per tot annos ipsa servavi, ita eum ulterius sevare volo et non aliter”.

- ¹¹⁹ Ibid. P. 631.
- ¹²⁰ *Classen A.* “Mein Seel Fang an zu singen”. Religioese Frauenlieder der 15-16. Jahrhunderts. Kritische Studien und Textedition. Leuven, 2002. S. 26.
- ¹²¹ *Leerhof H.* Wienhausen. S. 756–796. Reformen: S. 762–763.
- ¹²² Wienhausen, Klosterarchief. Hs. 31, 60, 69.
- ¹²³ *Mecham J.* Reading between the lines. P. 109–128.
- ¹²⁴ HAB ms. 1297 Helmst. *Leerhof H.* Wienhausen. S. 794, n. 190. Achten. S. 135.
- ¹²⁵ HAB ms. 518a Helmst.: “Anno domini <...> lvi completus est iste liber per me Sororem inutilem Alheydem Kalues religiosam ac professam in monasterio Stederborch pro quo sit deus benedictus in secula Pacienciam habete quia male scripsi in anno meo septuagesimo tercio cum magno labore in cenobio Wynhusen in expulsione Monasterij nostri Oretis deum pro me unam Angelicam salutationem vel Requiem eternam In cristi amore”.
- ¹²⁶ *Ruhlender M.* Die Damen vom Stift Steterburg. 1000 Jahre Stift Steterburg. Braunschweig, 2003. S. 60.
- ¹²⁷ Ibid. S. 62.
- ¹²⁸ *Busch I.* Op. cit. S. 602.
- ¹²⁹ Windesheim 1395–1995. Kloosters, texten, invloeden // Middeleeuwse studies. Centrum voor Middeleeuwse Studies Katholieke Universiteit Nijmegen. 1996. Bd. XII. Blz. 207.
- ¹³⁰ *Ruhlender M.* Op. cit. S. 97.
- ¹³¹ *Ripp H.* Studien zur mittelniederdeutschen Sammelhandschrift cod. 1180 Helmst. der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel. Münster, 1996. S. 13.
- ¹³² HAB 1180 Helmst., f. 21: “Dat bock hort to Heynygh”.
- ¹³³ Ibid., f. 39: “Anno lxxvi”.
- ¹³⁴ Ibid., f. 47: “Biddet ok vor de schiuerschen vmme ihesus willen”.
- ¹³⁵ HAB 1130 Helmst.: “Wy Alheid van Bortwelde priorissa <...> heninnghe regularis ordenis sunte augustini bekend...”
- ¹³⁶ Ibid., f. 25: “Det bock hort annen santfos tho henygen”.
- ¹³⁷ *Mecham J.* Reading between the lines. P. 113–128.
- ¹³⁸ HAB ms. 1130 Helmst., f. 12v-13: “Here ihesu criste ek danke dy des lesten wordes dat du sprekest do du dyn sele beualest dynem hymmschen vader vnde sprekest vader jn dyne hende bevale ek mynen gheyst here du en beualest om njcht alleyne dynen gheyst sunder myd sele beuolest du ome mjt dyner sele here an de suluen beueljnge bevale ek lif vnde sele vnde al myn leuent vnde mynen lesten stunde vnde bydde dek dat du myne sele denne suluen rekest (rokeest?) to entfande vnde brynge se to der rauwe vnde vrowede dar du al de sele hen brachtest de du mjt dy vordest vd dem vor borgede der helle here ek bydde dek dat du rokest to vrowede alle leueghe (leneghe?) sele dor djner sele wyllen de du losedest ut der helle amen”.
- ¹³⁹ “Missale tamen pro summa missa una sororum more nostre ex missali de Sultra eis scripsit, ut non solum in horis canonicis, sed etiam in missis conventualibus sint nobis conformes” (*Busch I.* Op. cit. S. 607).
- ¹⁴⁰ *Busch I.* Op. cit. S. 585, 606.

- ¹⁴¹ *Ruhlender M.* Op. cit. S. 35.
- ¹⁴² HAB ms. 1373 Helmst. См. также: *Borchling C.* *Mittelniederdeutsche Handschriften in Wolfenbuettel und einigen benachbarten Bibliotheken.* Göttingen, 1902. S. 63.
- ¹⁴³ *Ibid.*, f. 87.
- ¹⁴⁴ *Ibid.*, f. 99.
- ¹⁴⁵ HAB ms. 1266 Helmst. f. 37v-38: “Domine ihesu xpiste hic ante oculos tuos sto tanquam pauper ante diuitem obsecrans te ut propter jncomporabo jncomporabiles diuicias nunquam me desepicias(?) Domine hic sto ante te tanquam amicus ad amicum rogans ut propter tuam nimiam caritatem quam michi jn multis ostendisti ut animam meam quam ad tuam imaginem creasti et corpus quod sensibus decorasti nunquam aclarisione(?) reparam permittas Domine hic sto tanquam filius ante patrem obsecrans te ut proper tuam paternitatem dilectionem me nunquam a tua hereditate reparam permittas Amen Domine hic sto tanquam seruus ante dominum obsecrans ut digneris me cibare tuo corpore et potare tuo sangwine et uestire uirtutibus sicut decet dominum seruus suum propter tuam infinitam bonitatem Amen”
- ¹⁴⁶ *Ibid.*, f. 4: “In principio misse confitebor et conqueror pio domino nostro mea magna et enormia peccata ante confessionem mea perpetrata meam modicum ut <...> in uirtutibus et propria mortificationem meam tepidam et negligentem <...> ad huc cotidie in omnibus <...> uirtutis operibus deficientem dicens ut cogitans in corde”.
- ¹⁴⁷ *Signori G.* *Räume, Gesten, Andachtsformen.* S. 118.
- ¹⁴⁸ *Ioannis Gersonii Opera omnia.* P. 271: “Quid est oratio nisi ascensio vel elevatio mentis in Deum, per pium et humilem affectum; quo fit, ut dum oramus, nos familiari quadam proximate Deo colloquimur”.
- ¹⁴⁹ *Ibid.* P. 272: “Efficacior est oratio, ceteris paribus, quae spiritualior est, et a carnalibus desideris remotior: hinc est, quod veri oratores adorant Deum in spiritu ac ueritate”.
- ¹⁵⁰ HAB ms. 1311 Helmst., f. 11v: “Ek loue vnde benedyede dy myt herten vnde munde vnde beghere dyner van alle myne crefftem”.
- ¹⁵¹ *Mecham J.* *Reading between the lines.* P. 109–128.
- ¹⁵² HAB ms. 1299.2 Helmst., f. 125: “Leue here ek en bin des nicht werdich dat du kumpst yn myn hus <...> sundern sprek eyn wort so werde ek van alle mynen sunden gelost”.
- ¹⁵³ HAB ms. 1231 Helmst., f. 232v-233. В этой рукописи на немецком языке записаны три версии разговора Бога с благочестивой душой: f. 37v-42: “*Dit sprekt god to der inneghen*”; f. 124-131: “*De ynnighe sele sprecht*”; f. 125v: “*De leue got sprecht*”; f. 225: “*Ihesus secht*”; “*Die siele secht*”; f. 232v-233: рисунок на развороте: Христос в пурпуровой одежде (слева) несет крест, душа (в виде девушки в белой одежде, справа) поспевает за ним с крестом; f. 233v: “*Ihesus secht*”.

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

М.Б. Плюханова

СРЕТЕНИЕ ИКОНЫ БОГОМАТЕРИ ВЛАДИМИРСКОЙ: ИСТОРИЧЕСКИЕ И ЛИТУРГИЧЕСКИЕ КОРНИ СОБЫТИЯ И ПРАЗДНИКА

ЗНАЧЕНИЕ ИКОНЫ БОЖЬЕЙ МАТЕРИ Владимирской в истории Московского государства очевидно и не нуждается в дополнительном обсуждении. Более или менее легко оно сводится к понятию “палладиум московской государственности” и именно так интерпретируется в многочисленных современных трудах¹. Эта икона, привезенная в Киев из Византии, в дальнейшем с участием Андрея Боголюбского переместилась во Владимирскую землю и там творила чудеса; она, согласно письменным источникам², обеспечила победы сначала владимирских, затем московских властителей над мусульманами, ею символизируется сила и защищенность великорусской православной веры и православного царства. Моделью для истории чудесного заступничества Богородицы Владимирской за Москву, как об этом писали многие ученые, послужила повесть об Акафисте – о чудесном спасении Константинополя с помощью иконы Одигитрии, хорошо известная на Руси как чтение на праздник Похвалы Богородицы. Следование канону было естественно и необходимо, а само по себе использование столь высокой модели служило к пущей славе и Владимирской иконы, и Московского государства. Таким образом, значение иконы, каким оно проявилось в московский период, понятно, многократно рассмотрено и, вдохновляя патриотические чувства, не может, однако, возбудить исследовательское любопытство.

Совсем другое дело – область фактов. Культ Богородицы Владимирской включает повествования о чудесах государственно-исторического масштаба. Вопрос о том, с чем именно они соотносятся в исторической реальности, остается открытым и представляет исключительный интерес. Для обсуждения его нужно отнестись к повествованиям о чудесах Владимирской иконы как к историческим источникам. Собственно это и делали выдающиеся историки-источниковеды на протяжении многих десятилетий, и мы воспользуемся их трудами с той лишь разницей, что в качестве исторического источника мы будем рассматривать все повествование полностью, не “освобождая” его от тех компонентов, которые считались обычно данью канону и не принимались во внимание.

Одна из самых важных и захватывающих проблем для специалистов по Древней Руси XV–XVI вв. – это история формирования повести о Темир Аксаке и связанного с нею культа Владимирской иконы как Московской Одигитрии. Повесть, помещаемая в летописях под 1395 г., рассказывает о великом и могущественном завоевателе Темир Аксаке – Тамерлане, который захватил множество стран и, собрав в них войска, с огромной армией разбил царя Золотой Орды Тахтомыша, после чего он захотел идти на Москву, желая “воздвигнуть” гонение на христиан. Московский князь вместе с митрополитом Киприаном решили послать за чудотворной иконой Богородицы во Владимир. В тот самый день, когда икона была принята в Москве, Темир Аксак побежал, гонимый гневом Божиим. Митрополит Киприан указал великому князю на необходимость учредить праздник в память этого чуда Богородицы. На месте сретения иконы поставили церковь “и оттоле уставися таковий праздник праздновати мѣсяца августа въ 26 день”³.

Даже краткого изложения достаточно, чтобы оценить значение повести как фундаментальной для идеологии Московского государства: великий Тамерлан, решавший в ту эпоху судьбы всего Востока, трусливо бежит от Москвы, защищаемой Богородицей, которую представляет Ее икона. Списки повести в различных версиях сохранились во множестве, находятся в летописях, в минеях, в сборниках. Но все они далеко отстоят во

времени от описываемого события – спасения Москвы от Тамерлана в 1395 г. Наиболее ранними свидетельствами считаются тексты повести в составе Московского великокняжеского свода конца XV в. и ростовского свода 80-х годов XV в., отраженного в Типографской летописи. Эти две версии отчасти текстуально совпадают, отчасти же совершенно расходятся. Одни исследователи полагают более ранней версию великокняжеского свода (В.П. Гребенюк), другие выдвигают в эту позицию произведение, находящееся в своде Типографской летописи (Б.М. Клосс).

В церковных книгах – минеях, торжественниках и в ряде летописей начиная с Вологодско-Пермской победившей оказалась еще одна версия, имеющая черты Московского свода и Типографской летописи, и, по мнению некоторых, – предшествовавшая Типографской⁴. Существует множество мнений, отнюдь не оспоренных, относительно порядка появления редакций и степени близости их к так называемому протографу⁵. Здесь невозможно вдаваться в эти споры. Очевидно, что история, рассказанная в повести, была чрезвычайно актуальна в конце XV – первой половине XVI в., книжники этого времени считали своим правом и обязанностью обдумывать и переделывать текст, передающий историю похода Темир Аксака на Москву. В течение десятилетий они прибавляли, сокращали, смешивали, очищали, имея по рукой одну, две или более предшествующих версий⁶. У каждого помимо своего контекста и своих намерений была общая задача, обусловленная общей идеей периода – времени самоопределения Московского государства в борьбе его с мусульманством. Каков этот период, в какие хронологические рамки он заключен – вот вопрос, от ответа на который оказываются зависящими и текстологические концепции, и датировки. Как московские книжники, так и нынешние историки, текстологи могли и могут помещать этот период в хронологические рамки между стоянием на Угре и взятием Казани, а могут (и могли) начинать его раньше – от Куликовской битвы или чудесной победы над Темир Аксаком. Во всех случаях хронологические границы не должны восприниматься как исторический факт – они носят знаковый характер. А. Эббингхауз, полагая свой подход трезвым и историчным, утверждал, что повесть о Темир Аксаке создана после 1480 г.,

после стояния на Угре, и является продуктом идеологии конца столетия⁷. Возразим на это, что стояние на Угре как образ прорыва к освобождению от татарского рабства, победы и начала царственного величия – это представление само по себе есть знаковый феномен, продукт, требовавший длительных идейных усилий. Исследуя “Послание на Угру” Вассиана Рыло, основного текста этой идеологии, мы обнаружили, что он, среди прочего, готовился в процессе перевода-переделки греческого “Послания восточных патриархов византийскому императору Феофилу”⁸. А когда осуществлялась эта работа – скорее всего, в 70-е годы в Москве или в Кирилло-Белозерском монастыре, но, возможно, и раньше, при митрополите Киприане или у южных славян в какой-нибудь момент отчаянной надежды. Рассматривая соотношения фактов, событий и их значений, приходится принимать во внимание и возможности совпадения во времени факта с моментом осознания его как события, формулирования его значения, и вероятность отставания такого момента от самого факта, и возможность отставания события от уже возникшего значения.

Русскую культурную ситуацию с конца XIV до середины или даже конца XVI в. характеризует сильная потребность в событии providенциальной победы над мусульманами как фундаменте государственной жизни. Но эта потребность не имеет последовательного развития. То, что она существовала уже на рубеже XIV–XV вв., – не вызывает сомнения, поскольку уже в летописном своде того времени – Троицкой летописи содержалось достаточно значительное повествование о Куликовской битве. Но потом начинаются неясности, так что датировать и выстроить в хронологический ряд последующие описания Куликовской битвы, как и редакции повести о Темир Аксаке, оказывается весьма трудно.

История становления московской государственности через освобождение от ордынского ига пересекается с историей созревания той же государственности в сотрудничестве с Ордой, или – в борьбе за чистоту веры, или через победы в междоусобицах и интригах. Эти истории нельзя развернуть в правильной хронологии, они существовали параллельно или пересекались в идейной продукции московского времени и совмещаются, противостоят и

существуют параллельно в исследовательской продукции нового и новейшего времени. Эти истории не континуальны. Летопись вполне может провозгласить некие идеи и потом совершенно забыть о них, как будто их и не бывало. Существенно, что в обоих сводах, в которых появляется повесть о Темир Аксаке – в Московском великокняжеском и в своде Типографской летописи, – история стояния на Угре еще не приобретает присущее ей позже значение великой границы, конца мусульманского рабства и начала московского величия. В обоих сводах помещен один и тот же рассказ о событиях 1480 г.: приближение Ахмата к Московским пределам и последующее его отдаление связываются с поведением братьев великого князя, сначала задумавших предать его, а потом к нему вернувшихся; уход Ахмата объясняется и плохой погодой, и недоразумением, и выступлением Менгли Гирея – крымского хана, который, “служа великому князю” (Моск. св., с. 328), пошел на земли литовского короля и помешал последнему прийти на помощь Ахмату. Тема битвы за веру и чудесной победы присутствует редуцированно, как бы для формального порядка, что особенно удивляет, если вспомним, что в этих же сводах поблизости находится повесть о чудесной победе над Темир Аксаком. Фраза о чуде есть и в случае стояния на Угре, но она не слишком хорошо согласована с контекстом: “Князь же великы с сыномъ и з братьею и со всѣми воеводами поидоша к Боровьску. Тогда же бысть преславное чюдо пресвятыя Богородица, и бѣ дивно тогда видѣти, едини от другихъ бѣжаху, и никто же женяше. Егда отступиша сынове Рускыя от берега, тогда Татарове страхомъ одержими побегоша: мняще, яко берегъ дають имъ Русь и хотять с ними битися, а наши мняху Татаръ за собою реку прешедшу и побегоша на Кременецъ” (Там же). То есть бегство обеих сторон объясняется полукомическим недоразумением. Почти так же и в Типографской летописи, но здесь фразе о чуде предшествует сообщение о молениях в Москве, так что она оказывается вписана несколько более органично (Тип., с. 200). Похоже, что у составителя этого рассказа о нашествии Ахмата – общего для Московского свода и для ростовского свода Типографской летописи – в памяти уже была история с чудесным бегством Темир Аксака, и он, без особого убеждения и

энтузиазма, счел нужным упомянуть чудо Богородицы в формально похожей ситуации. Как видим, не история о Темир Аксаке образуется по модели истории об Ахмате и под ее влиянием, а наоборот: история об Ахмате без большого усердия подстраивается к модели сюжета о чудесном спасении Москвы от Темир Аксака.

История чуда 1395 г. и в XVI в. оставалась фундаментально важной, другие истории спасения – от Ахмата и от Магмет Гирея, хотя и воспроизводили ту же самую модель, ни в какое сравнение не шли по значительности с образцом – повестью о Темир Аксаке. Праздник 26 августа – спасение от Темир Аксака – имел свою церковную службу, засвидетельствованную уже в конце XV в., в то время как последующие праздники (23 июня – спасение от Ахмата, 21 мая – спасение от Магмет Гирея), были повторением этого основного и использовали его службу. Итак, хочу лишь подчеркнуть, что хронология значений – вообще нечто зыбкое, не поддающееся точному наблюдению и чреватое иррациональными неожиданностями. Во всяком случае, нельзя основывать на ней датировку текстов и верификацию событий. Попытка датировать повесть о Темир Аксаке исходя из представления о том, когда могло быть актуальным ее значение, в принципе не может быть успешной.

Для перехода из области значений в область фактов обратимся к материалам полемики, идущей многие десятилетия, о том, каково было наиболее раннее летописное известие, касающееся угрозы от Темир Аксака и сретения иконы, которое содержалось в погибшей Троицкой летописи – своде 1408 г., было ли оно там вообще, а если да, то в каком отношении к нему находится известная повесть в ее разных редакциях.

М.Д. Приселков в своей реконструкции Троицкой летописи, в том, что касается известий о приближении Темир Аксака, счел полное восстановление исходного текста невозможным. В реконструкции статьи 1395 г. он в скобках помещает краткий рассказ из Симеоновской летописи (обычно используемой им для реконструкций) о приходе Темир Аксака на Русскую землю, о выходе ему навстречу князя Василия Дмитриевича. Темир Аксака, как сообщалось в Симеоновской, дошел до Ельца и вернул-

ся назад, а в Москве была великая радость. В Симеоновской это известие помещено под 6906 г. (1398 г.). В Троицкой, как полагал Приселков, могло быть что-то подобное, весьма далекое от вне-летописного повествования, известного по позднейшим летописям (повести о Темир Аксаке), но включавшее к тому же неизвестно каким образом и особую фразу, сохраненную Карамзиным. Карамзин, державший в руках саму еще не сгоревшую тогда Троицкую летопись, сделал из нее выписку, которую, как утверждал Приселков, нельзя внести ни в одно из последующих сохранившихся повествований⁹. Имеется в виду цитата из Троицкой летописи во фрагменте, описывающем основание каменного храма Богородицы с монастырем на древнем Кучковом поле. В примечании 157: “мѣсто то было тогда на Кучковѣ полѣ, близъ города Москвы на самой на велицѣй дорозѣ Володимирьской”¹⁰. Далее у Карамзина в основном тексте: “Ибо, как пишут современники, Тамерлан отступил в тот самый день и час, когда жители Московские на сем месте встретили Владимирскую икону”¹¹. Оттоле Церковь наша торжествует праздник Сретения Богородицы 26 августа, в память векам, что единственно особенная милость Небесная спасла тогда Россию от ужаснейшаго из всех завоевателей”. Тут Карамзин сразу же перемещает внимание на поздние своды – Никоновскую и Древний летописец, из которых черпает сведения о чудесном видении Темир Аксака, случившемся в тот самый день и час, когда жители Москвы встречали чудотворную икону. Таким образом, единственное достоверно принадлежавшее Троицкой летописи известие касается факта строительства церкви в связи со сретением Владимирской иконы.

После М. Приселкова вопрос о соотношении большой повести о Темир Аксаке и сретении иконы и известия Троицкой летописи ставился вновь и вновь. Существенным было обнаружение известной Карамзину цитаты в составе повести о Темир Аксаке в Типографской летописи. Установивший это обстоятельство Гребенюк не счел однако его решающим для признания версии Типографской летописи наиболее ранней и аутентичной¹². Над вопросом о следах этой цитаты в позднейших текстах повести о Темир Аксаке (как и вообще над исследованием редакций повести) много работала И.Л. Жучкова, предположившая, что наибо-

лее близкий к оригиналу вариант фразы, содержащийся в версии Типографской летописи, мог быть результатом дополнительного обращения к своду 1408 г. В последнее время решения этого вопроса достигли предельной поляризации. Максимально скептическая точка зрения высказана А. Эббингхаузом, который настолько убежден в позднем – конца XV в. – происхождении повести, что решился признать цитату из Троицкой летописи о строительстве церкви ошибкой Карамзина, спутавшего Троицкую с поздней Типографской¹³. Противоположного порядка, но столь же азартное мнение защищается Б.М. Клоссом. Маститый источниковед утверждает, что повесть в версии Типографской летописи уже прямо так и содержалась в Троицкой под 1395 г. и что написал ее сам Епифаний Премудрый, знаменитый агиограф начала XV в. С ним Клосс попытался связать вообще работу на сводом 1408 г. Это мнение на ранней фазе его оформления было подвергнуто убедительной критике со стороны Я.С. Лурье¹⁴. Среди прочего критик отмечал, что свод Троицкой летописи, несомненно промосковский и связанный с митрополитом Киприаном (в чем не сомневался и Клосс), не мог быть порождением Епифания, далекого от московских интересов. Ни это и никакие другие суждения совершенно не были приняты во внимание Клоссом. В новейшем издании он твердо и окончательно отнес повесть о Темир Аксаке в версии Типографской летописи к своду 1408 г. именно потому, что Типографская версия содержит известную цитату, представленную Карамзиным, и приписал ее перу Епифания Премудрого на основании такого опасного критерия, как стилистическое сходство с житиями, действительно составленными Епифанием¹⁵. Хотя это суждение не выдерживает критики, оно отвечает потребности в простой и величественной, неусложненной противоречивыми свидетельствами текстов истории Московской Руси и, соответственно, получает доминирующую роль в многочисленных документах Интернета, развивающих тему Владимирской иконы как палладиума Русского централизованного государства.

В новейшей монографии, посвященной истории 90-х годов XIV в., С.Ф. Фетищев составил полную и осторожную историю вопроса (впрочем, совершенно исключив Б.М. Клосса). Он обра-

щает внимание на сведения, собранные еще Е. Голубинским, о судьбе Владимирской иконы в XV в., согласно которым икона перемещалась между Владимиром и Москвой неоднократно, и отвергает как мнение Эббингхауза о перенесении ее только в 1480 г., так и представления, что она постоянно находилась в Москве с 1395 г. Исследователь приходит к убеждению, что икона была принесена в Москву в 1395 г. и потом вернулась во Владимир. Тогда же в Москве была основана церковь и монастырь в память о событиях, автор осторожно не уточняет, каких именно. Но в целом из контекста главы следует, что он полагает необходимым ставить перенесение иконы именно в связь с беспокойством властей из-за ситуации на юге, где Темир Аксак, победив сюзерена Москвы Тахтомышша, разорял улусы Золотой Орды, добиваясь окончательного ее ослабления. В том, что касается последовательности возникновения редакций повести, Фетищев останавливается на суждениях Я.С. Лурье. Повесть далека во времени от описываемых в ней событий. Она возникла, вероятно, в третьей четверти XV в., может быть, в протографе Московского великокняжеского свода 1479 г.¹⁶

Таким образом, последним словом в интересующем нас здесь вопросе о соотношении Троицких известий 1395 г. и повести о Темир Аксаке остаются заключения Я.С. Лурье, представленные в одной из последних его работ – монографии “Две истории Руси”. Здесь он поместил стемму, им самим почти не прокомментированную и представляющую соотношение сводов и версий несколько более конкретно, чем это сделано в основном тексте. В стемме протограф повести о Темир Аксаке занимает отдельную позицию как памятник, созданный вне летописного контекста и потом по-разному отразившийся в Московском летописном своде 1479 г. и в своде Типографской летописи. В протографе могла содержаться Троицкая цитата, которую потом по-разному отредактировали в разных летописных версиях повести.

Рассмотрим параллельно обе сохранившиеся ранние версии, из Московского великокняжеского свода и из Типографской летописи, пытаясь выяснить, что в них первично и что вторично, и представить себе, какой путь пролегает между ними и фразой из Троицкой летописи. Метод анализа, к которому мы прибегнем, –

подробное чтение всего текста – при кажущейся естественности редко употребляется исследователями, предпочитающими основывать стеммы на сопоставлении отдельных словоупотреблений или словосочетаний. Мы же здесь вообще стремимся не к тому, чтобы реконструировать некий единый протограф, а чтобы представить себе исходную ситуацию.

Помещенная в Московском великокняжеском своде повесть хорошо организована, последовательна и имеет ярко выраженную тенденцию – представить Темир Аксака царем-гонителем христиан, врагом веры, соответственно, бегство его из русской земли – это чудо Богородицы, дарованное благодаря перенесению из Владимира великой православной святыни, образа, созданного евангелистом Лукой, т. е. Одигитрии, и общим молениям перед нею православного народа, митрополита и князя. Повесть внесена в летопись с особым заглавием, выдающим не летописный, а церковный ее жанр: “Слово о чудеси пресвятыя Богородица егда принесена бысть икона честнаго образа Ея, юже написа Лука еуангелист, от града Володимера въ славныи сеи град Москву” (Моск. св., с. 222); церковность текста подтверждается формально и завершающей фразой, сообщающей об утверждении нового церковного богородичного праздника 26 августа. Казалось бы, перед нами – церковное “Слово” на праздник 26 августа, однако, войдя в летопись (кроме Московского свода – в Воскресенскую летопись и немногие другие), оно не распространилось почему-то по церковным книгам. В минеи четии, прологи, торжественники вошла другая версия. В.П. Гребенюк, изучивший более 200 списков повести, условно называет редакцию Московского свода “митрополичьей” и противопоставляет ее другой, “княжеской”, соответственно тому, чья роль – князя или митрополита – выдвигается на первый план, но с удивлением констатирует, что “митрополичья” вошла только в великокняжеский летописный свод и связанные с ним позднейшие летописи, а “княжеская”, кроме многих летописей, распространилась по минеям, прологам и пр.¹⁷ Отметим, что “княжеская” версия, действительно выдвигавшая на первый план роль князя в организации дел не только светских, но и церковных, появилась позже двух других в более позднем своде – Вологодско-Пермском, в

том самом, где появилось и “Послание на Угру”¹⁸. “Княжеская” версия совпадает с “Посланием на Угру” в тенденции приписывать светскому властителю чрезмерное значение в судьбе христианской веры при сокращении значения духовных властей. Впрочем, и митрополит Киприан в свое время придавал особое значение именно роли светской власти в борьбе за веру. Однако известно, что “княжеская” версия вытеснила другие, а не предшествовала им. Она заняла исключительное положение церковного чтения на праздник 26 августа, и очевидно, это происходило ближе к концу XV в., когда устанавливалась служба празднику. Версии Московского свода и Типографской явно не могли быть составлены после такой, официально утвержденной и церковно освоенной. Таким образом, “княжеская” версия довольно определенно не предшествует всем остальным и не имеет отношения к интересующим нас здесь вопросам об изначальных ситуациях происхождения повести, к которым несомненно относятся Типографская летопись и Московский свод.

Версия Типографской летописи текстуально в большей степени совпадает с версией Московского свода, но при этом часто радикально с ней расходится. Уже в начале в Типографской введена особая легенда о юности Темир Аксака, который, как оказывается, был самого низкого происхождения – раб, кузнец, разбойник, изувеченный за воровство и сам сковавший себе железную ногу вместо перебитой. Эта замечательная легенда вставлена в текст, может быть, с целями чисто поэтическими, но возможно, и по идейным причинам, для демонстрации незаконности восточного царского титула. Здесь много говорится о титуловании Темир Аксака, сказано, что пока у него был отряд в тысячу разбойников, его называли старшиной, а потом, когда он захватил царства и войск стало много, его стали именовать царем (Тип., с. 161). Тема законности или незаконности восточного царского титула кажется анахроничной для начала XV в. и скорее отсылает ко времени создания свода – к 80-м годам, когда она была поднята в “Послании на Угру” для обоснования прав московского великого князя оказывать сопротивление хану Ахмату. Но, разумеется, появление этой темы не дает серьезных оснований для датировки версии. Далее текст Типографской совпадает

с Московским сводом. Небольшие исключения или дополнения таковы, что не позволяют определить порядок возникновения двух версий.

В некоторых элементах повести в версии Московского свода видна рука образованного церковного книжника. Так, формула, введенная в заглавие, – “икона честнаго образа” – свидетельствует об ученой внимательности автора к богословско-историческим дефинициям: он различает икону и образ, и именно образ возводит к евангелисту Луке (чем определяется возможность многих икон Одигитрии).

Текст начинается определением времени событий “в лѣта благочестиваго и христоролюбиваго великого князя Василья Дмитриевича”, князю сразу оказывается противопоставлен Темир Аксак, названный безбожным царем. Этот могущественный царь захватил множество великих стран на Востоке, перечень их приведен, и по нему никак не следует, что Темир Аксак боролся с христианством. Но автор добавляет ряд деталей, указывающих на значение некоторых из них для христиан: “Севастию идѣ же мучени 40 мученикъ...” (Моск. св., с. 222) и прочее. Так подготавливается тема антихристианских устремлений Темир Аксака. Собрав в завоеванных странах войска, он с огромной армией разбил царя Золотой Орды Тахтомышша, после чего захотел идти на Русскую землю, желая воздвигнуть гонение на христиан. Он взял Елец и двинулся дальше. Московский князь Василий Дмитриевич, собрав войско, вышел к нему навстречу и встал на берегу Оки. Темир Аксак встал на едином месте (не уточнено, где именно) и простоял две недели. Дальше в длинном периоде Темир Аксак описывается в риторических формах как гонитель христианской веры, подобный императорам, первым мучителям христиан. Масштабы угрозы расширяются: он похваляется воздвигнуть гонение на христиан вообще. Христианские народы, слыша эти грозные вести, молятся с воздыханием и скорбью об избавлении. Митрополит Киприан призывает поститься и молиться и молебны пети. Князь Василий, и митрополит, и братья князя на совете решают, что чудотворная икона пречистой Богородицы должна быть принесена из Владимира в Москву. По Московскому своду, после принятия решения власти – великий князь, Киприан и про-

чие – говорят, что только Богородица может спасти от нужды и печали. В обеих версиях помещен большой текст молитвы Богородице. В Типографской летописи этот текст более приспособлен к повествованию, например, вставлено упоминание Москвы: “та можетъ заступити насъ и градъ нашъ Москву и всякъ градъ и страну и всяко мѣсто, идеже с вѣрою призывають ю на помощь, можетъ избавити отъ глада и отъ пагубы и отъ погибели и отъ троуса, отъ потопа и отъ огня и отъ меча и отъ нахождения поганыхъ, отъ натечения поганыхъ, отъ нападения вражиа, отъ нашествия ратных, и отъ междоусобныхъ брани и отъ кровопролития всякаго и отъ мирскихъ печали и отъ напрасныхъ смерти и отъ всякаго злаго находящаго на ны...” (Тип., с. 162). В некоторых случаях составитель Типографской, увлекаясь, наращивает сам список бедствий, от которых избавляет Богородица. В Московском своде текст молитвы представляется более аутентичным: “...та бо есть заступница наша и града нашего и всякаго града и страны и всего рода челоуѣчаскаго идѣ же с вѣрою призывають ея на помощь. Сия бо избавляетъ вся христианы отъ глада и отъ пагубы, отъ труса и потопа, отъ огня и меча и отъ нахождения поганых и отъ нападения иноплеменикъ и отъ нашествия ратных и отъ междоусобныхъ рати и отъ напрасныхъ смерти и отъ всякаго зла, находящаго на нас” (Моск. св., с. 223).

В.П. Гребенюк указал на сходство фрагмента – перечня бедствий, от которых защитит Богородица, – с молитвой патриарха Филофея, переведенной Киприаном, утверждая, что текст Московского свода проявляет большую близость к Филофееву тексту – молению избавить “въсехъ градъ и страну отъ глада, губительства, труса, потопа, отъ меча, нашествия иноплеменикъ и междоусобныхъ брани”¹⁹. Список бедствий, от которых избавляет Богородица, вообще редко может служить основанием для рассуждений о связях между текстами, он состоит из немногих формул, общих для всей литургической традиции, и о заимствовании из текста в текст можно говорить лишь в случае полного совпадения списка на некоторой протяженности его, здесь же соотношение между Филофеевой молитвой и Московским сводом представляет случай неясный. Набор формул в молитве Филофея несколько более разнообразен, чем вообще в литургическом

языке. Но при этом говорить о заимствовании, переписывании из текста в текст все-таки не приходится, скорее можно предполагать отражение здесь литургического языка молебнов эпохи Киприана. Уже давно Г.М. Прохоров в классическом исследовании, посвященном литургическому творчеству Филофея, имея в виду соответствующий перечень в молитве Московского свода, писал более точно: “В этом перечислении узнаются названия многих канонов и молитв Филофея, списки которых восходят к концу XIV в.”²⁰

Масштабы приближающегося бедствия в обеих версиях представлены как вселенские: Темир Аксак, по повести, представляет угрозу для всех христиан (идея совершенно искусственная, несогласованная с историческими данными того времени, ведь Тамерлан вел борьбу с Тахтомышем и Баязетом, тем самым ослабляя и уничтожая основных врагов Руси и Византии):

“Бяше бо сии Темир Аксакъ велми нежалостивъ и зѣло немилостивъ <...> въздвизая гонение на християны, яко же и древнии зловѣрнии цареви, первии мучители на християны” (Моск. св., с. 223)²¹. “Сия же страшныя и грозныя вѣсти слышаще велми в печали быша народы християнстии и съ въздыханиемъ и слезами моляхуся Богу, да бы избавилъ их от такового бѣды и скорби” (Там же).

В Типографской в почти точно такой же фразе появляется субъект опасений – “мы”: “Сиа же нам страшныя и грозныя вѣсти слышаще...” Это “нам”, как кажется, предполагает близость описания к событиям, но оно далее во фразе оказывается соотносено с “христианскими народами”. “Сиа же нам страшныя и грозныя вѣсти слышаще, велми быша народи християнстии в печали и съ въздыханиемъ и съ слезами моляхоуся Богу” (Тип., с. 162). Далее эти странные “вкрапления” первого лица и актуального времени появятся и в Московском своде, о чем скажем ниже²².

В повествовании сообщается, что было послано во Владимир за иконой. Посланные повелели священникам Владимирской церкви совершать молебные пения перед иконой. После чего священники взяли ее из киота и понесли в Москву “страха ради оканнх Агарян и нахождения ради безбожного Темиря Аксака”

(Моск. св., с. 223). Тут в текстах как Московского свода, так и Типографской летописи возникают первое лицо и настоящее время: “...Темир Аксака, его же иногда под востоком солнечным слышахом далече суца, нынѣ же близ при дверех приготовился есть и готовится и пощряется и въоружается на ны зѣло” (Там же); “...паче же страха ради Темиря Аксакова, егоже иногда в повѣстехъ слышахомъ далече суца подъ востоку колечны, нынѣ же близъ яко при дворехъ приближился есть и готовится и поощряется и воружается на ны зѣло” (Тип., с. 162). Сопоставление Типографской летописи и Московского свода здесь, среди прочего, показывает, что составители обеих версий именно в этой части имели дело с одним и тем же текстом (хотя, может быть, и по разным спискам), но составитель Типографской относился к нему несколько более свободно и, кроме того, не всегда хорошо понимал его, особенно если выражения источника были не совсем обычными. Так, бессмысленному “подъ востоку колечны” в Типографской соответствует “под востоком солнечным” Московского свода – более правильное, хотя и необычное выражение. Обращает на себя внимание сохраненная в обеих редакциях фрагмента необычная в контексте повести и редкая в летописи форма прошедшего времени, продлевающегося в настоящее – перфекта: “приготовился есть”, “приблизился есть”. Замечательно, что эта форма появится и далее в версии Типографской летописи там, где составитель ее помещает большой фрагмент текста с употреблением первого лица, не сохраненный в версии Московского свода.

Подробно рассказывается, как икону брали и провожали во Владимире и как встречали в Москве, это сопровождалось молитвами и молебнами. Снова подчеркивается, что икона переносится “страха ради оканнх Агарян”, т. е. икона противопоставлена мусульманской угрозе вообще, которая раньше была далеко, “а нынѣ же близ при дверех” (Моск. св., с. 223). Далее следует важнейшее для нас указание, сохраняемое в обеих версиях: “Проводиша же Пречистыя икону из града Володимеря в самыи праздникъ Успения ея съ кресты и с кандилы вси священници и весь народ...”. То есть здесь описана церковная процессия на Успение, происходящая между Владимиром и Москвой. Близ

Москвы икону встречают Киприан “с кресты, иконами и с кандилы и епископы с ним и архимандрити...” (Там же) – перечень очень длинен, все падают на колени и молятся избавить от нахождения безбожных агарян.

Большая часть текста и в Типографской летописи, и в Московском своде занята молитвой о заступничестве. Опять Типографская чуть более актуализирует слова молитвы, а Московский свод сохраняет общие формулы.

Тип.: “...избави градъ сыи отъ нахождения поганаго Темир Аксака, всякъ градъ и страну нашу, защити князя и люди отъ всякого зла, заступи градъ нашъ Москву отъ нахождения ратныхъ иноплеменникъ, избави отъ поганыхъ плѣнениа, отъ огня и отъ меча и напрасныа смерти, отъ нынѣшня обдержажиа скорби и отъ печали, нашедшая нынѣ на нас...” (Тип., с. 163).

Моск. св.: “Избави нас отъ нахождения безбожных Агарянъ, хвалящихся достояние твое раззорити. Защити князя и люди отъ всякого зла, заступи градъ сеи и всякъ градъ и страну, в нихъ же прославляется имя сына твоего и Бога нашего и твое. Избави нас отъ нахождения иноплеменникъ, отъ поганыхъ плѣнениа, отъ огня и меча их и отъ напрасного убиения и отъ обдержажиа нас скорби и отъ печали, нашедшая нынѣ на нас...” (Моск. св., с. 224).

Моление заканчивается восклицанием: “Радуйся, заступнице хрестяномъ непостыднаа!” (Тип., с. 163); “Радуйся, заступнице хрестяномъ и покрове граду нашему” (Моск. св., с. 224). Возникает впечатление, что составители обеих версий, каждый по-своему, несколько варьировали один и тот же молитвенный текст, отчасти схожий с предыдущим в списке бедствий, от которых должна защитить Богородица, как бы принадлежащий той же ситуации, той же литургической манере.

Далее обе версии резко расходятся. Московский свод уверяет, что икону отнесли в Успенский собор и там она “и до нынѣ стоит” (Моск. св., с. 224) – известие явно позднее, поскольку в начале века икона не оставалась в Москве, а утвердилась в Успенском соборе окончательно гораздо позже. Затем Московский свод начинает рассказывать о чуде – о том, как Темир Аксак бежал гонимый гневом Божиим. Этот рассказ включает возвращение и повторы – снова идет описание встречи иконы, нужное,

чтобы вернуться к моменту времени, когда Темир Аксак пустился в бегство – “в день той и час” (Там же). Следует обсуждение мерзости Темир Аксака, здесь избыточное, набираются довольно неуклюже обычные в таких случаях элементы повествования. Так, например, возникает некий персонаж – свидетель, бывший при Темир Аксаке в тот самый момент, когда была принесена икона в Москву, и потом имевший возможность сопоставить время принесения иконы и время бегства Темир Аксака; вводится мотивировка бегства врага: он бежит потому, что ему мнится, будто на него идет русское воинство. Весь этот текст весьма далек от версии Типографской летописи. В Типографской же сразу после молитвы кратко сказано: “И тако Божиюю благодатию и неизреченною его милостию и молитвами святых Богородица Москва, градъ нашъ целъ сохраненъ бысть, а Темир Аксак царь възвратися вспять и поиде во свою землю”, – этим ограничивается информационно-повествовательная часть. Затем следует искусный ораторский текст, прославляющий чудо заступничества, с подобающими риторическими фигурами, в том числе повторами с расширением симметричных конструкций (обозначаю только риторические фигуры, не приводя полный текст): “О преславное чудо! О превеликое оудивление! ... в который день принесена бысть икона ... в той же день Темир Аксак поиде ... В той же день изидоша из града на поле градские народи ... В той же день Темир Аксак царь оубояся ... Не мы бо оустрашихом ... Не мы же их прогнахом...” (Тип., с. 163). Здесь помещен уместный в ораторском тексте библейский эпизод: Божья помощь царю Иезекии против ассирийского царя Сенахирима ставится в параллель современным событиям, на вершине этой параллели оратор прославляет милость Божию. Именно здесь как особо торжественный прием вновь появляются формы актуального прошедшего (перфекта): “Еще и нынѣ милость его велика есть на насъ, яко избавилъ ны есть Господь изъ роуки врагъ нашихъ, Татаръ, избавилъ ны есть отъ сѣча и отъ меча и отъ кровопролитиа, мышцею силы своею разгналъ есть врагы наша, сыны Агаряны, рукою крѣпкою и мышцею высокою, и оустрашилъ есть сыны Измаилевы”. Следует необходимый после библейской параллели риторический повтор об отступлении Темир Аксака из

Русской земли. Заключительная торжественная фраза: “Мы же встали, прости быхомъ, сътъ его сокрушися, и мы избавлени быхомъ... Помощь наша отъ Господа, створшего небо и землю” (Тип., с. 163–164). Только с этого места снова сближаются версии Московского свода и Типографской летописи: “И тако сътъ его съкрушися и мы избавлены быхом, помощь бо наша от Господа, створшего небо и землю” (Моск. св., с. 224).

Достаточно очевидно, что повествование о чуде в Московском своде рождено в процессе переработки исходного текста ораторского типа, отсюда неловкости и повторы повествовательного текста. В процессе перехода из одной жанровой системы в другую под неуверенным пером некоего автора рождается история о чудесном видении и засвидетельствованном бегстве. В дальнейшем при развитии повествования в последующих версиях подробностей чудесного видения становится больше, по необходимости оно будет стремиться принять формы существовавшего уже авторитетного повествования о чуде защиты города – Повести об Акафисте. Но у истоков повествования о чуде, как мы видели, находились моление Богородице о заступничестве – молебен перед иконой и благодарственная церковная проповедь, утверждавшая факт заступничества на том основании, что враг не пришел на Москву. Завершается повесть сообщением об утверждении праздника, причем в Московском своде – это праздник Сретения Богородицы 26 августа, в Типографской – это праздник 2 февраля (Б.М. Клосс считает, что в Типографской отражена более ранняя концепция праздника, однако это не так, ведь древний праздник Сретения приходился на 2 февраля и не нуждался в подтверждении, просто составитель свода Типографской летописи не имел ясного представления о празднике 26 августа и запутался).

Итак, сопоставление версий по Московскому своду и Типографской летописи показывает, что обе они сохранили разные следы более ранних версий, никакой линейной последовательности от ранних к поздним редакциям здесь вообще нельзя построить. Наиболее близки к исходной ситуации, как кажется, тексты молитв и фрагменты церковного слова, которое в Московском своде сохранилось в названии, а в Типографской лето-

писи в довольно протяженном фрагменте. Исходным историческим фактом, документированным как отрывками Троицкой, так и отдельными фрагментами в обеих версиях, можно считать организованный митрополитом Киприаном в рамках Успения с вовлечением города Владимира и Владимирской иконы церковный праздник. Насколько реальна и серьезна была опасность для Москвы со стороны Темир Аксака в августе 1395 г. узнать трудно²³. Вероятно, были слухи, страхи, опасения – сырой материал, который еще надлежало переработать с помощью события сретения в факт великой преодоленной угрозы.

У митрополита Киприана имелись весьма существенные основания, как исторические, так и литургические, для создания такого праздника. Киприан и его учитель патриарх Константинопольский Филофей жили в условиях мировой христианской катастрофы, начавшейся в 1354 г., когда турки взяли первый европейский город Галлиполи²⁴. С того времени мусульманское нашествие не прекращалось. Взятие Адрианополя 1362 г., поражение Сербского царства в битве на Косовом поле в 1389 г., гибель соединенной европейской армии в битве при Никополе в 1496 г., начало в 1395 г. осады Константинополя войском Баязета, длившейся до 1401 г. и снятой только потому, что Тамерлан разбил Баязета. Особенно драматичной для Киприана, болгарина, тесно связанного с Болгарским царством, должно было быть известие о гибели Болгарского царства в 1393 г. В Троицкой летописи находился трагический рассказ о гибели Болгарского царства, пленении царя и патриарха, разрушении соборной церкви, сожжении мощей²⁵. Русская история об угрозе Москве со стороны Тамерлана, представленной как Агарянская угроза христианству, вовлекающая Киприана как участника и отчасти автора, должна рассматриваться именно на этом фоне, в связи с этими грандиозными и бедственными обстоятельствами. Киприан переводил гимны и молитвы Филофея для своей восточнославянской паствы, чтобы вооружить ее против общего врага, призвать на помощь, указать на угрозу общей гибели восточнохристианского мира.

Стоит вспомнить также, что незадолго до описываемых событий Киприан потерпел постыдную неудачу при предыдущей

попытке занять русскую митрополичью кафедру. Он был согнан с нее князем Дмитрием Ивановичем за то, что покинул Москву при приближении к ней войск Тахтомьша. Москва была разгромлена, а Киприан отсиделся в Твери. “Разгнева бо ся на него великий князь Дмитрей того ради, яко не седелъ в осаде на Москве”²⁶. Судя по словам летописца, на счет Киприана у князя имелись некие ожидания, которые тот не оправдал, бежав из Москвы. Видимо, Киприан прежде уже как-то показал намерение молитвенно поднимать Русь против измаильтян (в духе молитв патриарха Филофея), а в ситуации конкретной угрозы растерялся и забыл о своем долге. Ясно, что Дмитрий Иванович ожидал со стороны митрополита не ратных подвигов, а молитвенных²⁷. Явившись через несколько лет вновь в Москву, Киприан захотел показать, что его намерения и возможности в деле организации русской церковно-исторической жизни совсем другие. Не исключено, что выбор именно 26 августа как даты сретения иконы (путь ее из Владимира должен был начаться на Успение, но она могла прибыть в Москву и несколько раньше, и позже) был обусловлен тем, что горожане очень хорошо помнили дату взятия и разгрома Москвы Тахтомьшем в 1382 г. – 26 августа²⁸.

Литургически организованное митрополитом Киприаном празднество опиралось на константинопольские обычаи, которые он вообще считал нужным распространять на русскую митрополию во имя единства православного мира. В XIV в. в Константинополе почитание Богородицы Одигитрии было особенно высоко. Важнейший аспект его – соединение празднования Успения с чествованием Одигитрии.

В. Грумель выявил и описал важное событие времен царствования Андроника II Палеолога – распространение праздника Успения на весь август. Это нововведение было осуществлено самим императором на рубеже XIII–XIV вв., как предполагает Грумель, 31 июля – 1 августа 1297 г.²⁹

Царствование Андроника (1282–1328), который, как замечали историки, больше годился для богословия, чем для государственного управления³⁰, было в политическом отношении довольно неудачно, но важно для религиозной стороны имперской жизни. Среди прочих несчастий царствования выделяется восстание

крупного военачальника, угрожавшего захватить трон. Военачальник был ослеплен офицером, сохранившим верность императору. Узнав об этом, Андроник немедленно отправился в монастырь Одигон, чтобы возблагодарить Богородицу Одигитрию за спасение³¹. С этим событием Грумель гипотетически связывает преобразование праздника Успения в Константинополе. О новом установлении Андроника известно из декрета, им подписанного³². В документе упомянуто некое новое чудо Богородицы, в связи с которым святилище Одигитрии в Константинополе становится местом, откуда должно начинаться празднование Успения.

Успение, величайший из праздников, пишет Андроник в декрете, должен быть распространен на весь месяц август. Успенский пост должен совмещаться с радостными песнопениями празднику. Торжественное богослужение в честь Успения Богородицы должно начинаться 1 августа там, где творящая чудеса называется Богородицею Одигитрией, как комментирует Грумель – в святилище, особенно дорогое для Палеологов. Середина месяца, день таинства, должно праздновать там, где обитает Премудрость Божия. Влахернский же храм примет в своих стенах блестящий праздник последнего дня месяца³³. Празднование весь месяц перемещалось из одного святилища Богородицы в другое, но кроме трех основных – остальные остановки для процессии определял патриарх. В течение всего празднования ежедневно служили молебны Богородице. Говоря о заключительных днях празднования, Грумель указывает, что в дальнейшем празднование Успению кончалось не 31 августа, а несколько раньше, среди прочего, в связи с возрастанием роли празднования в память Усекновения главы Иоанна Предтечи 29 августа.

В. Грумель полагает несомненным, что реформа Андроника сохранилась до падения Константинополя. Следы посвящения августа Успению после гибели Византии он находит и по данным константинопольского патриархата, и на Афоне, и в Успенском соборе Московского Кремля³⁴.

Мы вправе видеть в русском церковном праздновании 26 августа завершение празднований Успению. Во многих рукописях XV–XVI вв. находим под 26 августа молитвенное последование “Послѣдование похвално къ прѣчистѣ Бѣе Вѣдче”, о котором го-

ворится, что оно воспеваётся “во всѣ лѣта мѣся августа” и что оно связано с некогда происшедшим великим избавлением от “безбожных агарян” “преславным образом Бгѡмтре”³⁵. Это последование содержит некоторые молитвословия, вошедшие в известную службу Владимирской иконе, но совершенно лишено конкретных исторических упоминаний и в основном соединяет молитвословия на Успение, на Сретение 2 февраля и на праздник Похвалы Богоматери, т. е. праздник Акафиста 5-й недели великого поста. Канонов два: один на Успение, второй – канон благодарственный Иосифа, тот, что входит в службу на праздник Акафиста – Похвалы Богородице. Богоматерь восхваляется как “наставница”, т. е. слово “Одигитрия” переведено как определение Богоматери (а не как наименование иконы)³⁶. По отношению к тексту службы Владимирской иконе это последование может быть рассмотрено и как отражение предыдущего этапа чествования Успения-Одигитрии в августе, и как параллельное явление, отражающее литургическую практику мест, не разделявших московские интересы.

Самый ранний из известных нам списков этого последования находится в знаменитом Каноннике из личной библиотеки Кирилла Белозерского. Сам Канонник датируется 1407 г., т. е. на 100 лет раньше, чем сохранившиеся списки службы праздника 26 августа как Сретения Божьей Матери Владимирской. “Последование” в Каноннике помещено под 26 августа с указанием, что оно должно быть пѣваемо “во всѣ лѣта мѣсяца августа”, упоминается и о спасении от агарян “преславным образом”. Непосредственно перед “Последованием” в Каноннике помещен “Канон к Господу нашему Иисусу Христу и Пречистой его Матери на поганые молебны”, произведение патриарха Филофея в славянском переводе³⁷. Кирилл привез эти комплексы текстов на Север из Москвы в конце XIV в., где его наставником был переводчик произведений Филофея Федор Симоновский, так что книга его библиотеки непосредственно связана с живыми процессами становления литургических ситуаций и исторических образов 80–90-х годов XIV в.).

Свидетельство существования августовского “Последования” на Руси XIV–XV вв. в сочетании со сведениями о реформе Анд-

роника позволяет увидеть некоторую систему там, где прежде виделись разрозненные факты. Исключительную важность представляют данные о начале празднования в честь Одигитрии-наставницы 1 августа в рамках общих празднований Успения и о завершении пути празднования в конце месяца (при некоторой неустойчивости даты, стремящейся сдвинуться от 30-го назад, ближе к самому Успению). Это позволяет видеть в новом освещении и запутанную историю формирования русского праздника Спаса 1 августа, который к концу XIV в. проявился как празднование в память чуда Владимирской Богоматери³⁸, и само происхождение праздника 26 августа – Сретения Владимирской Божьей Матери.

На день 1 августа по ранним свидетельствам русских рукописей приходился особый праздник Спасу³⁹. Глухие упоминания древних источников не дают ясного представления о содержании праздника. Только в Евангелии Архангельского собора XIII в. отмечено: “в день (августа) св. Спаса, его же призываше царь: Всемилостивый Спасе помози”⁴⁰. Иногда к названию праздника добавляется “Спасу и Пречистой его Матери”, служба, как определяет ее Спасский, появляющаяся лишь в XV в. – Спасу и Кресту⁴¹. Архим. Сергей в поисках византийских стимулов для этого празднования указывал на малое водоосвящение 1 августа, распространившееся с введением иерусалимского устава и на связанный с ним праздник Происхождения Креста. Крест выносили 1 августа для водоосвящения, а затем носили по городу, по церквам до 14 августа. Мы знаем теперь, что в Константинополе с первой половине XIV в. внимание было отчасти перемещено с креста на Одигитрию. На Руси уставы с XV в. обычно указывали на празднование 1 августа Происхождению Креста. Однако на рубеже XIV–XV вв. появляется проложное сказание, настаивающее на присутствии и ношении Владимирской Богоматери и создающее смутное и противоречивое представление о том, что собственно празднуется.

Наиболее раннее проложное сказание русского праздника 1 августа находится в Спасо-Прилуцком прологе, теперь датированном началом XV в.⁴² Не только оно, но и некоторые другие русские статьи пролога текстуально связаны с Лаврентьевской летопи-

стью, незадолго до того завершенной. В.А. Кучкин предполагает, что проложное сказание восходило не непосредственно к тексту Лаврентьевской летописи, а к несколько более позднему своду, близко связанному с Лаврентьевской, типа Троицкой. В проложное сказание включен летописный материал – рассказ о походе Андрея Боголюбского на болгар из Лаврентьевской летописи. В самой летописи сообщалось, что Андрей взял с собой Владимирскую икону Богоматери, во время похода молился перед ней, целовал ее и воздавал хвалы и с ее помощью взял город Бряхимов, и еще сжег другие четыре города, и это было чудо новой святой Богородицы Владимирской⁴³. К этому ясному и простому тексту в проложной версии добавляется, что в походе несли крест и что там случилось еще чудо от иконы Спаса; сказано, что праздник посвящен Пантократору и деже Троице, – все это, по-видимому, должно было примирить разные традиции, сошедшиеся в дне 1 августа: старое празднование Спасу, малое водоосвящение и новый для русской традиции праздник Происхождения Креста и новая потребность праздновать 1 августа Богоматери Владимирской.

В проложной повести по отношению к рассказу Лаврентьевской летописи появляется новое выразительное добавление: параллельно с Андреем в тот же день 1 августа победу одержал византийский император Мануил, тоже взявший с собой икону, и они вместе установили праздник. Известие о Мануиле – совершенно неисторическое, но потребность включить его может рассматриваться как свидетельство того, что составители русского проложного сказания знали о существовании в Константинополе императорского празднования Одигитрии 1 августа, т. е. торжества в Одигоне.

В повести о Темир Аксаке в Московском великокняжеском своде обнаруживается сходная композиция: перед “Словом о чудеси пресвятыя Богородица егда принесена бысть икона честнаго образа Ея, юже написа Лука еуангелист, от града Володимера въ славныи сеи град Москву” помещено сообщение о победе византийского императора Мануила с добавлением даты этой победы – 26 августа (Моск. св., с. 222). После “Слова...” летописное известие о победе Мануила помещено снова, но уже без даты 26 августа, как обычно в летописях⁴⁴. Таким образом проложная

повесть о празднике 1 августа и повесть о Темир Аксаке в версии Московского свода используют один и тот же прием, что указывает на осознанность функционального соответствия этих произведений.

Раз композиция со Спасом, Владимирской иконой, походом князя на болгар и походом Мануила 1 августа обнаруживается в прологе начала XV в., значит, есть вероятность, что подобная композиция на 26 августа – тоже достаточно ранняя, хотя безусловно сложилась позже, чем сказание о Спасе 1 августа, так как мы не находим ее в ранних прологах. Ссылка в обоих случаях на императора Мануила (исторически двух разных Мануилов) и на греческие победы означала, что формы церковных празднований, с которыми соотносились оба сказания, приняты в константинопольской церкви. При греческих митрополитах и в особенности при Киприане создание богородичного празднования исключительно местного, не связанного с метрополией, вряд ли могло быть мыслимо.

Ссылкой на победы Мануила утверждается, что русские молебны 1 и 26 августа не являются провинциальными инициативами, это общеправославные церковные события – начало и конец августовского богородичного богослужения, включающего актуальную для того времени тему моления о защите от агарян и о даровании царям и князьям победы над ними.

Даже в позднейшей службе Сретению Владимирской иконы 26 августа, как кажется, возникшей, когда уже не помнили о всей структуре августовского празднования Успению, чествование иконы 26 августа мыслилось как общее для православного мира. Вот текст “Слова и ныне, глас 8” по минее начала XVI в.:

“Приидѣте рустии събори. приидѣте вѣрныхъ съвокупление. въ стрѣтене црци.бгоотроковицѣ. се бо грядет црци своимъ честнымъ образомъ спасти град и люди. от супостатыхъ поганъ невоеван. о чюдо велие и преболши ума. како пришествиемъ ея животворнымъ. честнымъ образомъ. спротивнии побѣждаются. и скипетры цремъ нашимъ утверждаются. ноцъ упразднися и днь приближися. его же ради тебе вину спсния нашего ество наше приемлет. и вся тварь воспевае ти зовуще. радуися предстательнице. и мощнице. и спсение душамъ нашимъ”⁴⁵.

Вообще в службе Владимирской иконе вымалывается победа на поганые “князем нашим”, цари почти совсем забыты, что и свидетельствует о принадлежности ее второй половине XV в., но здесь, в “Слово и ныне”, – тексте важном, излагающем содержание праздника, как кажется, донесена некая предшествующая фаза существования молитвословия, может быть, даже с еще не русскими элементами. Интересна форма “град и люди от сопостатных поган невоеванъ” (в современном тексте службы “невоеваны” взято во мн. числе и отнесено к “люди”, что, впрочем, не меняет дела), которая не может относиться к Москве, незадолго до того разгромленной Тахтомышем и вообще именно “воеванной”, но может быть отнесена к Царьграду, который хоть и был завоеван, но не “погаными”, а крестоносцами.

Итак, имеются некоторые основания реконструировать ранний этап церковного празднования Владимирской иконе как вовлечения ее в расширенное на весь август празднование Успению по царьградскому образцу, с переносом высокочтимой чудотворной богородичной иконы. Царьградское празднование, перемещавшееся из одного великого святилища в другое и завершавшееся во Влахернской церкви, где в то время хранились и риза, и пояс Богородицы, не могло быть воспроизведено в других православных землях. Главная Богородичная реликвия Руси – чудотворная икона – должна была стать организующим началом новой топографии празднования. Очевидно, чудотворная Владимирская икона должна была выноситься в процессии 1 августа, потом возвращаться обратно во владимирский Успенский собор и участвовать в праздновании собственно Успения 15 августа, после чего ее выносили в процессии и несли в Москву, где происходило Сретение, завершающее празднования Успению в августе. В условиях конца XIV в. этому празднованию было в целом придано значение молений о помощи в борьбе против агарян. Августовское празднование с Владимирской иконой как Одигитрией, опирающееся на Константинопольскую модель, не могло не поменять своего значения после унии и гибели Византии. Оно стало отдельным праздником в память об единожды произошедшем Сретении и в честь иконы, уже теперь неизменно пребывающей в Успенском соборе Московского Кремля. Служба Вла-

дмирской на 1 августа не сложилась, зато праздник 26 августа стал значительным русским праздником в память чуда Богородицы и первым в ряду множества русских праздников в честь богородичных икон.

Об августовском хождении Одигитрии Константинопольской в русской традиции осталось неясное воспоминание. В сказании, сложившемся к середине XVI в. и связанном с растущим тогда культом русской Одигитрии – иконы Божьей матери Тихвинской, находим известие, которое можно интерпретировать как эхо константинопольских чествований Одигитрии в августе⁴⁶. В этой версии легенды о Тихвинской иконе есть особый эпизод – подробный рассказ константинопольского патриарха новгородским гостям о ежегодном чудесном путешествии Одигитрии от 1 до 30 августа:

Патриарх спрашивает заезжих гостей, не явилась ли на Руси Одигитрия, и услышав, что явилась именно на Тихвине, проливает слезы и рассказывает следующее: «Прежде эта икона была в граде Константина и творила дивные чудеса. В день 1 августа патриарх со всем собором и с ним народ града того носили ее на Тивериацкое море за 15 поприщ от града того святить воды. После освящения воды образ Одигитрии отходил по воздуху по Тивериацкому морю “Богъ вѣсть камо”. Все участники процессии возвращались в город и приходили снова 30 августа, когда икона являлась обратно из своего странствия “на то же мѣсто”. И так было много лет. “По сихъ же нача быти в самѣх патриарсах и грецѣхъ. гордость. и братоненавидѣние и неправда.. тогда же чудотворная икона пречистая образ Одигитрии отиде из царствующаго града”»⁴⁷.

Киприан и его современники, организуя празднования Владимирской иконы с перемещениями ее, занимались устройством русской земли как пространства сильного и цветущего православия, способного обеспечить защиту христианскому миру от мусульманской угрозы. Роль чудотворной греческой по происхождению иконы должна была быть тем более велика, что мусульманство рассматривалось византийцами как подобие иконоборческой ереси. Августовские празднования Богородицы Владимирской дали русской традиции чрезвычайно сильный сти-

мул для последующего расцвета культов чудотворных икон во всем множестве их значений.

Итак, повесть о Темир Аксаке – история о том, как Богоматерь спасла Москву от Тамерлана, одно из самых амбициозных произведений московской идеологии – может быть рассмотрена как вторичное образование, возникшее на основе литургической и исторической реальности православного мира второй половины XIV – XV в.; повесть – результат сужения широких исторических и литургических значений, закрепления их за определенным моментом и местом. Хотя московский государственный культ Божьей Матери Владимирской, каким мы его знаем с конца XV в., представлял собой уже большую степень удаления от исходных масштабов литургической и исторической ситуации, но параллельно в церковных книжных источниках и в немосковской литургической практике сохраняются старые формы или их отдельные фрагменты.

- 1 Основные современные работы о Владимирской иконе, ее почитании и национально-историческом значении: *Щенникова Л.А.* Чудотворная “Богоматерь Владимирская” как “Одигитрия евангелиста Луки” // Чудотворная икона в Византии и древней Руси. М., 1996. С. 252–286; Щенникова – автор целого ряда исследований о Владимирской иконе и ее почитании; новейший синтез – весьма содержательная статья в “Православной энциклопедии”, там же и обширная библиография: *Щенникова Л.А.* Владимирская икона Божьей Матери // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 9. С. 8–38. Из новейших выделим работу О.Е. Этингоф «К ранней истории иконы “Владимирская Богоматерь” и традиции влахернского богородичного культа на Руси в XI–XIII вв.» (*Этингоф О.Е.* Образ Богоматери. М., 2000. С. 127–156), – пример исследования, стремящегося решить вопросы значений культа на базе иконографии, без включения словесного плана. Цель работы – доказать, что во Влахернах среди прочих икон Богоматери самой чтимой была Елеуса и следовательно культ Владимирской Божьей Матери (по типу Елеусы) наиболее непосредственно воспроизводит древние формы почитания Богоматери во Влахернах. Исследование более филологического характера: *Гребенюк В.П.* Икона Владимирской Богоматери и духовное наследие Москвы. М., 1997. Серия работ И. Жучковой – текстологического характера, результаты кратко представлены в статье в “Словаре книжников”: *Жучкова И.Л.* Повесть о

- Темир-Аксаке // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 283–287; западное “скептическое” направление: *Miller D.* Legends of Ikon of Our Lady of Vladimir: A Study of the Development of Moskovite National Consciousness // *Speculum*. 1968. Oct. P. 657–670; *Ebbinghaus A.* Die altrussischen Marienikonen-Legenden. В., 1990. S. 139–159.
- 2 Основные произведения о чудесах от Владимирской иконы исторического характера, сохранившиеся во множестве списков: Повесть о Темир Аксаке, рассматриваемая в настоящей статье (условное название, принятое в научной традиции, в источниках встречается под разнообразными названиями, в частности “Слово о чудеи пресвятыя Богородица егда принесена бысть икона честнаго образа Ея, юже написа Лука еуангелист, от града Володимера въ славныи сеи град Москву”), и Слово на праздник 1 августа – рассказ о походе Андрея Боголюбского на волжских болгар и победе с помощью Владимирской иконы (*Кучкин В.А., Сумникова Т.А.* Древнейшая редакция сказания об иконе Владимирской Богоматери // Чудотворная икона в Византии и древней Руси. М., 1996. С. 476–509), и наконец позднейшее, середины XVI в. произведение “Повесть на сретение чудотворного образа Пречистыя Владычица наша Богородица и Приснодевы Мариа...”, введенное в Степенную книгу, воспроизведено в юбилейном издании: Богоматерь Владимирская. К 600-летию Сретения иконы в Москве 26 августа (8 сентября) 1395 года. М., 1995. С. 14–25.
- 3 Излагаем здесь повесть в редакции Московского великокняжеского свода: Московский великокняжеский летописный свод 1479 г. // ПСРЛ. М.; Л., 1949. Т. 25. С. 224. Далее ссылки на эту летопись даются в тексте в скобках в сокращении: Моск. св. с указанием страницы.
- 4 В. Гребенюк считает ее второй редакцией, а версию Типографской рассматривает как смешивающую редакции Моск. св. и редакцию, принятую в церковных книгах, которую он называет “княжеской” (*Гребенюк В.П.* Указ. соч. С. 46–65; *Клосс Б.М.* Повесть о Темир-Аксаке // Б.М. Клосс. Избранные труды. М., 2001. Т. II. С. 12).
- 5 См. свод этих мнений в статье И.Л. Жучковой в “Словаре книжников и книжности Древней Руси” и Л.А. Щенниковой в “Православной энциклопедии”.
- 6 Эта работа всегда сохраняла промосковскую политическую направленность и не дала таких высокопоэтических плодов, какие возникли по ходу работы в тот же период над историей Куликовской битвы.
- 7 *Ebbinghaus A.* Op. cit. S. 139–159.
- 8 “Послание на Угру”: вопросы происхождения и значения // ТОДРЛ. Т. 61 (в печати).
- 9 *Приселков М.Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950. С. 446, примеч. 3.
- 10 *Карамзин Н.М.* История государства Российского. М., 1989. Кн. 2. Т. V, гл. 2. С. 87, примеч. 157.
- 11 Известие об отступлении в тот же день и час со ссылкой на свидетелей есть в Московском своде, в Типографской летописи ничего подобного нет. Таким об-

- разом, если полагать, что это известие взято Карамзиным из “современного” источника, т. е. Троицкой летописи, то, значит, там было известие, соответствующее данным Московского свода, а не Типографской летописи, как считает Б.М. Клосс. Но вообще у Карамзина в этом месте совершенно не ясно, берется ли ссылка на современников из Троицкой или из повестей позднейших версий, где фигурирует ссылка на свидетелей.
- 12 Гребенюк В.П. Указ. соч. С. 59–61.
- 13 Ebbinghaus A. Op. cit. S. 144–145.
- 14 Лурье Я.С. Две истории Руси XV в.: Ранние и поздние независимые и официальные летописи об образовании Московского государства. СПб., 1994. С. 58–61.
- 15 Клосс Б.М. Указ. соч. С. 65.
- 16 Фетищев С.А. Московская Русь после Дмитрия Донского: 1389–1395. М., 2003. С. 180.
- 17 Гребенюк В.П. Указ. соч. С. 46–47.
- 18 Вологодско-Пермская летопись // ПСРЛ. М., 2006. Т. 26. С. 282–285.
- 19 Гребенюк В.П. Указ. соч. С. 49. Для Гребенюка важно, что именно Московский свод ближе к молитве Филофея, чем текст в Типографской летописи. В Типографской после решения послать за иконой сразу следует моление Богородице: “Избави градъ сѣи отъ всякого зла, заступи градъ нашъ Москву отъ нахождения ратныхъ иноплеменикъ, избави отъ поганыхъ плѣнениа, и отъ огня и отъ меча и напрасныа смерти...” Это, по Гребенюку, показывает вторичность версии Типографской летописи по отношению к Московскому своду. Мы рассматриваем обе версии как параллельные, не имеющие общего протографа, и не ставим вопросы о том, когда они появились и какая из них появилась раньше. Обе в разных частях по-разному удалены от исходной ситуации.
- 20 Прохоров Г.М. К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. 27. С. 141
- 21 В версии Типографской то же: “Бѣше бо сей Темир Аксак велми нежалостивъ, зело немилостивъ... всегда въздвиже гонение велико на крестьяны, якоже древнии зловѣрни царие, прежние гонителие и моучителие хрестаны...” (Тип. С. 162).
- 22 Фрагменты с употреблением первого лица и наст. времени и перфекта обсуждались учеными и интерпретировались по-разному. Шахматов и другие видели здесь признак близости повести к событиям 1395 г. (Гребенюк В.П. Указ. соч. С. 56, 61), а Эббингхауз считает, что здесь проявилось переживание событий 1480 г.
- 23 То, что именно 1395 г. какая-то тревога в связи с перемещениями на юге Темир Аксака существовала, доказывается лишь косвенно известиями из Новгородской Карамзинской летописи, где рассказано, как Витовт взял Смоленск, приблизившись к нему обманом: якобы он вел рать на Темир Аксака (ПСРЛ. СПб., 2002. Т. 42. С. 164). Другие близкие по времени к событиям летописи под этим годом Темир Аксака не упоминают. Известие о нем Симеоновской летописи, напомним, относится к 1398 г.
- 24 О Киприане как носителе идеи единого православного мира см.: Мейендорф И. Византия и Московская Русь: Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке. Париж, 1990; Прохоров Г.М. Повесть о Митяе: Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978; Он же. Гимны на ратные темы эпохи Куликовской битвы // ТОДРЛ. 1983. Т. 37. С. 186–304; Он же. Киприан // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 464–473.
- 25 Приселков М.А. Указ. соч. С. 442.
- 26 Моск. св., с. 210.
- 27 Имея в виду эту фразу, Г.М. Прохоров защищает Киприана, доказывая, что его присутствие в Москве в военном отношении было не нужно, а для него самого – опасно, а бежал он, вывозя великую княгиню Евдокию; Прохоров даже предполагает, что Киприана выгнали по требованию победителей – татар (Прохоров Г.М. О митрополите Киприане и Службенике с его Поучением // Г.М. Прохоров. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы: Статьи. СПб., 2000. С. 219).
- 28 Дата эта настойчиво указывается летописцами, повествующими о нашествии Тахтомьша.
- 29 Grumel V. Le mois de Marie des Byzantins // Échos d’Orient. 1932, Juillet-septembre. N 167. P. 257–269.
- 30 Васильев А.А. История византийской империи: От начала Крестовых походов до падения Константинополя. СПб., 2000. Изд. 2. С. 275. Здесь Васильев цитирует мнение В. Миллера.
- 31 Источник, повествующий об этом событии, цит. у В. Грумеля: Pachymère. Andronicus Palaeologus, III, 9–13; P.G., CXLIV, 231–255.
- 32 Указ Андроника опубликован: P.G., t. CLXI, col. 1095–1108; есть и другие издания, цитируемые В. Грумелем.
- 33 Там же; пересказываю французский перевод В. Грумеля.
- 34 Здесь он ссылается на указание Сергия Спасского (по новому переизданию: Сергей Спасский. Полный месяцеслов Востока. М., 1997. Т. 2. С. 265, 263). В. Грумель не совсем хорошо понимает указания Сергия, который заносит отдание праздника по данным афонских и царьградских рукописей и под 23 и под 28 августа, в Успенском соборе – 23 августа. Кроме этого случая Грумель не использует славянские источники.
- 35 Здесь заголовок цит. по: Собрание Троице-Сергиевой лавры. № 593. Л. 152; рукописи собрания Троице-Сергиевой лавры цит. по цифровым копиям: <http://www.stsl.ru/manuscripts>
- 36 Определение “наставница” сохранилось и в службе Владимирской иконе, но в меньшем количестве, в стихирах на хвалитях, которые были в указанном последовании.
- 37 Канонник 1407 г. ГРМ. Др.гр. 15. Последование: Л. 300–319 об.; канон Филофея: Л. 291–300). Состав Канонника: Варлаам, архим. Описание рукописей

- собственной библиотеки Кирилла Белозерского // ЧОИДР. 1860. Кн. 2, отд. 3. С. 5–68.
- 38 Об истории вопроса см.: *Плюханова М.* Сюжеты и символы московского царства. СПб., 1995. Гл. 3. С. 139–144.
- 39 *Сергий Спасский.* Полный месяцеслов Востока. М., 1997. Т. 3. С. 295–296.
- 40 Там же. С. 297.
- 41 Там же.
- 42 ГПБ. Собр ПДА, 1/264, 1-2. *Абрамович Д.И.* О Спасо-Прилуцком прологе Санкт-Петербургской Духовной академии // Новый сборник статей по славяноведению. СПб., 1905. С. 282–288. Второй ранний пергаменный пролог с этим сказанием: РГБ, собр. Рогожск. кладб., № 511. Статья Г.Ю. Филипповского о “Сказании” – см.: СККДР. Л., 1987. Вып. 1. С. 411. Кроме указаний на рукописные источники, статья, как и ряд работ этого автора на ту же тему, содержит мнения, весьма спорные, о принадлежности этого текста Владимирской литературе XII в. и первичности его относительно летописи (в этом Филипповский следует Н.Н. Воронину). В. Кучкин указывает на несомненную первичность летописного текста: *Кучкин В.А., Сумникова Т.А.* Указ. соч. С. 482. В том же году я выразила предположение об использовании для создания этого текста данных из Лаврентьевской летописи, тенденциозно измененных в “Сказании”. Неустойчивые названия праздника и вместе с ним сказания свидетельствовали, что основой его стали византийский праздник Происхождения креста, новый в то время для русского устава, и какие-то отзвуки древнего русского празднования Спасу 1 августа, может быть, тоже как-то связанного с византийскими обычаями этого дня – малым водоосвящением и праздником Происхождения креста (*Плюханова М.Б.* Указ. соч. С. 124–132).
- Исследования “Сказания” о празднике Спаса 1 августа продолжают и сейчас: *Клосс Б.М.* Избранные труды. М., 2001. Т. 2. С. 152–155; *Конявская Е.М.* История сложения цикла сказаний о чудесах Владимирской Божией Матери и его судьба в XV–XVI вв. // *Религии мира: история и современность: 2005.* М., 2007. С. 22–39; *Лосева О.В.* Жития русских святых в составе древнерусских прологов XII – первой трети XV веков. М., 2009. С. 239–244. В книге Лосевой публикация текста “Сказания” по трем древнейшим спискам Пролога (С. 444–448). Мнения по-прежнему колеблются между идеей об использовании в “Сказании” Троицкой летописи, т. е. его происхождении в начале XV в. (Б. Клосс), и представлением о раннем возникновении текста и праздника (Е. Конявская, О. Лосева).
- 43 Лаврентьевская летопись // ПСРЛМ. 1997. Т. 1. Стлб. 352–353.
- 44 В Типографской летописи под 1394 г. – С. 160.
- 45 Служебная минея на август. Собр. Троице-Сергиевой лавры, № 590, начало XVI в. Л. 256 об. В другой августовской минее того же собрания (№ 592. Л. 192 об., XVI в.) уже нет упоминания царей. Возможен и промежуточный вариант: “сқыпетры црёмъ и князем нашим”.
- 46 По составу эта версия определяется исследователем сказаний о Тихвинской иконе В.М. Кириллиным как Д (*Кириллин В.М.* Литературная судьба “Сказания о Тихвинской Одигитрии” до исхода XVI столетия // *Исследования книжных памятников. История. Филология. Источниковедение: Сб. науч. статей.* М., 2000. С. 71–108. Используемый мною здесь список Погодина, 643 Кириллин не рассматривал (РО ГНБ, собр. Погодина, 643. Жития святых русских. 2-я пол. XVI в. О Тихвинской иконе Богородицы: Л. 161–178). Это, очевидно, один из наиболее ранних списков версии Д. Он несколько отличается от других той же группы. Но и вообще тексты этой группы, как отмечает исследователь, неустойчивы, различаются между собой в деталях и выражениях: *Кириллин В.М.* Указ. соч. С. 84–85. В редакции Е, более поздней, опубликованной Кириллиным, в этом же рассказе как день возвращения указано 2 августа (*Кириллин В.М.* Сказание о Тихвинской иконе Богородицы “Одигитрии”. М., 2007. С. 251, примеч. 15).
- 47 РО ГНБ, собр. Погодина, 643. Л. 172 об. В статье В. Кириллина приведен этот фрагмент по другому списку (*Кириллин В.М.* Литературная судьба... С. 85).

ФОЛЬКЛОР

И.Г. Матюшина

БЫЛИНЫ ОБ ИЛЬЕ МУРОМЦЕ И СОКОЛЬНИКЕ В ДРЕВНЕГЕРМАНСКОМ КОНТЕКСТЕ

БИТВЕ ГЕРОЯ с чужеземным богатырем, угрожающим захватить Киев, посвящено более 70 вариантов былин об Илье Муромце. Обычно в них рассказывается о битве отца со своим неузнанным сыном (в единственном случае – с дочерью¹), значительно реже встречаются былины, в которых мотив встречи с сыном отсутствует².

Изучение структуры былинных вариантов позволяет выделить два основных типа³.

Первый тип, о котором преимущественно пойдет речь в предлагаемой статье, преобладает в северо-восточных былинах (мезенских, беломорских, печорских) и имеет следующие характерные черты:

а) Описание богатырской заставы, охраняющей Киев.

б) Эпизод выбора богатыря – рассказ о выезде Ильи Муромца предваряется изображением отвода одних богатырей и безрезультатного выезда других, причем дается характеристика этих богатырей, обычно по личным качествам (“роду сонливого”, “роду торопливого”, “енеральского роду, нежного” и проч.). Более подробно описывается поездка Добрыни (и/или Алеши Поповича), его испуг и возвращение, о которых рассказывается не для снижения образа других персонажей, но для того, чтобы подчеркнуть особую богатырскую силу Ильи.

в) Подробное изображение охотничьих атрибутов чужеземца, его ловчих птиц и зверей, объясняющих его имя Сокольник или

Подсокольник, которое в этом типе былин присутствует постоянно, его богатырской силы (“кого возьмет за руку – руку выдернет, кого ухватит за ногу – ногу выставит”⁴).

г) Предыстория сражения (цель приезда чужеземца) сообщается только в тех былинах, где речь идет о битве отца с сыном. Тогда (например, в мезенских былинах) единоборство отца с сыном мотивируется рассказом о матери иноземца, обстоятельствах его рождения и детства. Обычно в начале песни повествуется о том, как Илья встречает в поле “поляницу” (женщину-богатыршу), побеждает ее в единоборстве, остается у нее жить, но затем покидает ее. В некоторых вариантах былины говорится, что, прощаясь с женщиной, Илья оставляет ей крест для будущего сына и именной перстень для дочери. Отдельные варианты песней упоминают о том, как сверстники насмеются над происхождением сына Ильи: его обижают за то, что он не знает своего отца (в мезенских былинах, например, рассказывается о болезненной реакции сына на прозвище “сколотыш”)⁵. Оскорбления сверстников объясняют причину отъезда Сокольника – сын отправляется на поиски отца, желая отомстить за покинутую мать. Так, внимание в этом типе былин переносится с Ильи на Сокольника.

Во втором типе, распространенном в западносибирских былинах, в Прионежье, внимание сосредоточено на самом Илье, а не на его чужеземном противнике, который может называться самыми разными именами (Збут, Бориско, Михайло, Василий, Кузьма Семерцянинов, Соловник, Сокольник). Здесь нет описания заставы, отсутствуют упоминания о безрезультатном выезде других богатырей, рассказывается о поездке одного Ильи и о его встрече с врагом в поле.

При всех различиях двух типов былин в них присутствует традиционно-эпическое описание битвы. Актуальному поединку предшествует вербальный (см. ниже): противники обмениваются угрозами и оскорблениями, а затем съезжаются и вступают в бой. Сначала Илья и чужеземец дерутся оружием, но не могут одолеть друг друга, тогда они сходят с коней и вступают врукопашную. В одних вариантах былин враги бьются сутки или трое суток, в других – полтора года, по колено врастая в землю.

В качестве осложняющего в оба типа былин может вводиться мотив временного поражения Ильи из-за несчастной случайности. Илья падает, а враг насаждает на него и упрекает: “Ах ты, старый седатый пес! Сидел бы в деревне, свиней бы пас!”. Однако в самую трудную минуту Илья вспоминает о своих былых добрых делах: “Сколько я стоял за веру христианскую, / еще боле я стоял за церковь Божию, / Сколько я стоял за благочестивых вдов... / Они были богомольныя, / День и ночь Богу молятся!”, и это спасает его: “Не серая утица востопорщится: / Илья на земле поворотится; / Метал Сокольника под вышину небесную”. В обоих типах былин возможно также введение мотива Антея (получения силы от земли) – “лежучи у Ильи втрое силы прибыло”⁶. Победивший Илья спрашивает своего противника о его роде и имени и, получив ответ, понимает, что тот – его собственный сын от бабы Латыгорки (или Златыгорки, Горынинки), от моря Студеного, от камня Латыря⁷.

Былины об Илье Муромце и Сокольнике допускают разные окончания. Существуют версии, в которых Илья берет сына “за руку правую, целует его во уста во сахарные”, говорит: “С твоей матушкой родимой / Стояли мы три года – / тегались, / Собственный ты мой ронной сын, / Оттого и рука у меня остаивалась”⁸. Однако в большинстве вариантов повествуется о том, как после победы отца оскорбленный сын сначала возвращается к матери и убивает ее, а затем вновь пытается отомстить отцу⁹. Сокольник наносит спящему отцу предательский удар, после чего Илья жестоко наказывает сына: “Да хватал он Сокольника за черны кудри, / Да вызнал его выше могущих плечь, / Опустил он его да о кирпичат пол – / Да тут-де Сокольнику смерть случилось”¹⁰. Второй тип (западносибирские былины), в которых обычно отсутствует мотивация в поступках персонажей, неизменно оканчиваются гибелью противника Ильи.

Былины о битве Ильи Муромца и Сокольника, несомненно, следует поставить в один ряд с памятниками, повествующими о том, как сын рождается от встречи героя с чужеземной женщиной, а возмужав, отправляется на поиски своего отца. Почти всегда в них говорится о том, что отец убивает своего сына раньше, чем происходит признание¹¹. Так, в осетинском эпосе Урызмаг

случайно убивает мальчика и лишь тогда выясняет, что это был его сын; в персидском эпосе Рустам наносит смертельный удар, а потом узнает в умирающем противнике своего сына Сухраба; Кухулин убивает своего сына Конлаха, а затем горько раскаивается в этом; в кельтских сказаниях Клизамор убивает своего сына Картона, а на четвертый день умирает и сам. Эстонский богатырь Кивви-аль так надавливает сыну коленом на грудь, что сын умирает, тогда отец бросается с высокой скалы. Если сыну случается победить отца, то они погибают оба. Киргизский герой Сайдилда, например, победив своего отца Гали, бросается в пропасть.

Параллели этому сюжету найдены и в античном эпосе (Одиссей и Телегон), и в армянском (Давид Сасунский и его сын Мгер), и в ближневосточных (азербайджанском и турецком) вариантах эпических сказаний (Кёроглы и его сын Хасан-Бек), и в арабском романе “Антар”, а также в более поздних средневековых литературных традициях – французских и немецких эпических поэмах и рыцарских романах¹².

В большинстве перечисленных памятников присутствуют те же образы и мотивы, что и в былинах об Илье и Сокольнике:

1) покинутая жена, обычно царского рода, иногда богатырша: в киргизском сказании богатырь Гали сражается с богатыршей-царевной Даригой, а затем покидает ее; в персидском эпосе Тахмина – царская дочь сама является к Рустаму и предлагает ему свою любовь, однако Рустам оставляет ее; в кельтских сказаниях Клизамор женится на Моине, дочери Ревтамира, старейшины города бриттов, но оказывается вынужденным бежать от бриттов; Кухулин лишь обманом оказывается в состоянии победить королеву-богатыршу Айфе и требует от нее отдаться ему и родить сына, а сам возвращается на родину; Илья покидает будущую мать своего сына, которая в некоторых былинах именуется королевой Задонской, а сын Ильи называется Петром царевичем Золотничанином из Северной стороны да Золотой орды или младым королевичем Збутом;

2) опознавательный предмет, который отец дает матери для рожденного или еще не родившегося младенца: стосковавшись дома, эстонский богатырь Кивви-аль едет к финнам, оставив для

сына волчий зуб на цепочке; расставаясь с Айфе, Кухулин велит ей хранить золотой перстень для сына; покидая Тахмину, Рустам вручает ей для будущего сына или дочери “заветный, с камнем счастья талисман”¹³; в северо-восточных былинах Илья дает Горынинке для сына – крест, для дочери – перстень;

3) богатырское детство сына, совершающего первые подвиги в раннем возрасте: сын Кухулина Конла в семь лет побеждает сильнейших мужей Ирландии, а затем и своего отца; младший сын Давида Сасунского Мгер в 15-летнем возрасте руками раздирает льва; Сухраб “был через месяц... как годовалый, / грудь широка, как у Рустама, стала”, а в 10 лет становится таким могучим, что “с ним на бой никто не выходил”¹⁴; в киргизском эпосе годовалый Сайдилда убивает детей щелчком в лоб; в былинах “не по годам растет Сокольник, по часам; / Каковы-то люди в людях во семнадцать лет, / А у нас был Сокольник семи годов / Ишше стало Сокольнику двенадцать лет/ <...> Он задумал съездить взять на стольне-Киев-град”¹⁵;

4) пересечение границы – встреча мужей, принадлежащих разным племенам (народам): в эстонском сказании богатырь Кивви-аль, который покинул родину, поселился у финнов и стал их предводителем, встречается с сыном, бьющимся на стороне эстов; сын Кухулина Конла, рожденный в Шотландии, приплывает в Ирландию искать отца, лучшие бойцы пытаются воспрепятствовать ему войти в страну; ирский богатырь Клизамор попадает к бриттам, вступает в брак, а потом оказывается вынужденным покинуть их, его сын Картон, возмужав, отправляется на войну с ирами и встречается с отцом; Рустам оказывается в Забулистане, когда Сухраб пересекает границы Ирана; в северо-восточных былинах рассказ о битве Ильи с сыном начинается с описания богатырской заставы;

5) безрезультатный выезд одного или нескольких богатырей, предшествующий битве отца с сыном: в сражении между ирами и бриттами Картон побеждает двух самых выдающихся ирских героев; против Конлы, сына Кухулина, сначала выступает разумный и красноречивый Кондере, затем Коннал Победоносный, которого мальчик сбивает с ног метким ударом, и лишь затем сам Кухулин; Тус, самый сильный витязь после Рустама, первым

сражается с Сухрабом и терпит от него поражение; в северо-восточных былинах на встречу с Сокольником выезжает сначала Алеша Попович, потом Добрыня Никитич и лишь последним Илья Муромец.

Кульминацию повествования о единоборстве отца и сына составляет сцена перебранки, предваряющей поединок (похвальба сына и насмешки над старостью отца). Так, Картон спрашивает Клизамора: “Разве некем тебе заменить, седатый воин? Или нет у тебя сына, чтобы выйти против меня?”; Сухраб требует от Рустама отказаться от единоборства с молодым противником: “Ты богатырь, ты станом – кипарис, / Но стар годами, так не молодись”¹⁶; Сокольник издевается над сединой Ильи: “Ах ты, старый седатый пес! Сидел бы в деревне, свиной бы пас!”

За словесным поединком отца с сыном следует реальный, который неизменно заканчивается победой отца, обычно после временной победы сына¹⁷. Так, сын Кивви-аля побеждает своего отца, однако щадит его жизнь, тогда отец отправляется к камню за хранящейся там силой, снова сражается с сыном, повергает его наземь, надавливает ему коленом на грудь и ломает ее. Сын Кухулина Конла ударом меча обривает отцу голову, трижды повергает его на землю, дважды топит его, но отец обманным ударом бросает под воду рогатое копьё и поражает мальчика. Картон ломает копьё своего отца Клизамора и выбивает у него меч, однако Клизамор смертельно ранит Картона кинжалом. Сухраб дважды побеждает Рустама в единоборстве, причем Рустам спасается только хитростью, ссылаясь на древний закон, согласно которому убивать противника можно якобы только после второй победы над ним, самому Рустаму удается повалить Сухраба, только “стыдом за прошлое горя”, поэтому он, понимая, что “удержать не хватит сил”¹⁸, вонзает сыну в бок кинжал; в былинах побежденным оказывается сначала Илья, а потом Сокольник.

Приведенные черты сходства, скорее всего, имеют не генетический, но типологический характер. В этих приметах типологического сходства можно различить и фольклорные мотивы: битва с богатырской девой, женитьба на царевне, отъезд жениха или уход чудесной девы, волшебный предмет, поиск (отца или невесты), богатырское детство.

Повсеместная распространенность сюжета о битве отца с сыном в древнейшей эпической традиции заставляла исследователей высказывать предположение, что он восходит к праиндоевропейскому архетипу¹⁹. Помимо гипотезы, возводящей тематическое сходство к общему происхождению, высказывалась гипотеза заимствования, объясняющая сходство миграцией сюжета. Однако ни одна гипотеза не помогает понять, почему наиболее сходные варианты сюжета обнаруживаются в крайних ареалах его распространения, например, эстонский и иранский варианты совпадают в мотиве отдачи героем его чрезмерной силы на хранение до поединка²⁰. В настоящее время подобные сюжетные аналогии обычно объясняют историко-типологическими схождениями эпических традиций, которые относятся к наиболее глубокому семантическому слою устной словесности²¹.

Предполагалось, что сюжет битвы отца с сыном отражает конфликт двух эпох: материнского и отцовского рода²². В эпоху матриархата жена часто не принадлежит к роду мужа, т. е. брак оказывается экзогамным. Соединение мужа и жены проходит на территории рода жены, а не мужа, дети же, рожденные в таком браке, принадлежат роду матери и не знают отца, т. е. такой брак может называться матриликальным и матрилинейным.

Матриархальный брак имеет временный характер, причем этот временный характер не осуждается. Если в эпоху матриархата ребенок остается при матери, мужа которой могут меняться, то в эпоху патриархата и норм моногамного брака дети, рожденные вне регламентированного брака, считаются незаконными. В памятниках, построенных вокруг сюжета о поединке отца с сыном, присутствуют характерные черты брака материнского рода (экзогамность, матриликальность, матрилинейность и временность), однако незаконность происхождения сына, подчеркиваемая в некоторых произведениях, например в северо-восточных былинах, противоречит существующей при матриархате норме. Поэтому предполагается, что сюжет битвы отца с сыном восходит к эпохе, переходной от матриархата к патриархату²³. Этот сюжет обычно строится вокруг того, как сын, унаследовавший богатырскую силу и от отца, и от матери и потому оказывающийся сильнее обоих, отправляется “отыскать себе роду-

племени”. Столкновение юного богатыря с отцом ведет к поединку, в результате которого сын узнает отца. Сын видит в отце врага материнского рода и решает ему отомстить, – таким образом мотивируется второе столкновение сына с отцом, всегда имеющее фатальный для сына исход.

Битва отца с сыном, несомненно, относится к “бродячим сюжетам” *par excellence* и в качестве такового рассматривается в фольклористике²⁴. Почти во всех случаях сходство имеет типологический, а не генетический характер – сюжет о битве отца с сыном восходит к эпохе конфликта матриархата с патриархатом и настолько широко распространен в героическом эпосе, что может быть отнесен к одной из его характерных черт.

* * *

Сюжет битвы отца с сыном встречается и в германских памятниках, однако их сходство не всегда объясняется исключительно типологией, а потому требует особого рассмотрения. В германском эпосе этот сюжет связан с циклом сказаний о Дитрихе Бернском (Теодрихе Великом) и приурочен к возвращению последнего из 30-летнего изгнания в стране гуннов²⁵. С Дитрихом часто ассоциируется имя Хильдебранда (Hild – “битва”, brand – “меч”), которого германский эпос изображает воспитателем и начальником готской дружины²⁶.

Самый ранний германский эпический памятник об этом герое – это древневерхненемецкая “Песнь о Хильдебранде”²⁷, которая, как считается, дает древнейший образец общегерманской краткой героической песни²⁸. В “Песни о Хильдебранде” присутствуют основные морфологические признаки, характерные для древнегерманской краткой героической песни на начальном этапе развития эпоса: краткость, объясняемая тем, что дружинный певец исполняет песню на пиру, малое число сцен и персонажей, отсутствие экспозиции, внезапный зачин, вводящий непосредственно в крайне напряженное положение, драматический диалог, продвигающий действие от одной вершины к другой²⁹. Предполагалось, что певец повествует в подобных песнях об одном эпизоде героического сказания, считая, что аудитория уже знакома со всем сказанием целиком³⁰.

“Песнь о Хильдебранде” начинается без экспозиции *in medias res* – старый Хильдебранд, бежавший вместе со своим господином Дитрихом Бернским от “гнева Отахра” (Одоакра) и проведенный 30 лет в изгнании при дворе гуннского короля Аттилы, возвращается на родину во главе войска и встречает своего сына Хадубранда, которого оставил на родине еще младенцем. Хадубранд выезжает со своей дружиной навстречу врагам: “Я вести внимал, что поведала, / Как витязи кликали клич: / На бой, в поединке сразиться / Вызывали друг друга они – / То Хильдебранд с Хадубрандом / Меж войск повстречались своих. / Сын и отец осмотрели / Доспехи свои, на чреслах / По кольцам кольчуги крепили / На пояс крепком мечи. / Снаряжались к сраженью герои, / Пред полки поскакали они”³¹ (пер. Т.Я. Сулиной, 1-6).

К кульминации повествования в “Песни о Хильдебранде”, так же как и в былинах о единоборстве Ильи с сыном, подводит предшествующий битве словесный поединок, который состоит из кратких фраз, продвигающих действие.

Обмен речами между отцом и сыном начинается с того, что Хильдебранд спрашивает своего противника о его роде и племени:

«Хильдебранд речь повел первым, / Старше годами и опытом мудр, / Юношу он вопрошал: / “Какого ты племени-роду, / Кличешь отцом ты кого? / Среди соплеменников славны / Родичи, чаю, твои. / Имя одно назови мне, / Скажу остальные я сам: / Мне ведом народ сей, дитя” (7-13). Хадубранд отвечает, сын Хильдебранда: “Мне мудрые старцы поведали, / Что давние помнят дела: / Хильдебранд звался отец мой, / Хадубранд я зовусь. / Отправился он на Восток, / Гнева Отахра бежал, / С Дитрихом и с дружиной. / В отечестве он покинул / Жену и младенца-сына, / Наследья лишенных, и прочь / К восточной земле устремился. / Нуждался в нем Дитрих древле, / Бедный друзьями изгнанник, / К Отахру он гневом пылал. / Дитриха воин любимый / В битву водил дружину, / В сече всегда был первым, / Славен меж храбрых мужей”» (14-29).

Нужно заметить, что в начальной части словесного поединка нет ни оскорблений, ни угроз, ни насмешек. Хильдебранд спрашивает, отнюдь не похваляясь, но лишь утверждая (и предупреждая), что ему “известны все люди в королевстве”, а Хаду-

бранд называет свое имя, с гордостью и откровенным восхищением говоря о своем отце. Услышав рассказ Хадубранда, Хильдебранд хочет приветствовать его как сына, – он снимает с руки кольцо, подаренное ему королем гуннов и выкованное из королевского золота, и говорит: “Прими в знак приязни его” (35) – употребленное в оригинале слово *huldi* значит “благодарность, милость”. Однако юный Хадубранд принимает это за хитрость “старого гунна” и отвечает: “Копьем, острием к острию, / воин приемлет награду. / Старый гунн, твои речи лукавы, / Копье твое смертью грозит. / Оттого до седин ты дожил, / Что к обману и лести привык. / Люди бывалые весть / Мне привезли из-за моря: / Хильдебранд в битве пал, / Мертв Херибранда сын! / По кольчуге сверкающей вижу: / Одеянье богато твое, / Знать, хорошего князя ты воин / И изгнанником вряд ли слынешь” (36-47).

В этой центральной части словесного поединка уже появляются оскорбительные речи, однако принадлежат они лишь одному из противников – Хадубранду, ослепленному жаждой подвигов. Он слышал, что отец умер, и потому обвиняет Хильдебранда во лжи, называя его “старым гунном”. Хадубранд считает, что его заманивают в ловушку и хотят умертвить. Своими оскорблениями он принуждает Хильдебранда принять бой.

Поединок отца и сына предваряется речью Хильдебранда: “Боже всесильный, поистине зла / Ныне вершится судьба: / Тридцать лет я в земле / Чужедальней скитался, / Бился в первых рядах / И метал я копье / С той поры, как дружинником стал, / Но у стен крепостных не единожды / Не был в битве кровавой сражен. / Ну, а ныне родимое чадо / Пронзит мне кольчугу железом, / Изрубит меня секирой, / Или сам его стану убийцей. / Ты же сможешь, однако, / Коль силы достало, / Старца доспехи добыть, / Павшего панцирь получишь, / Коли право свое утвердишь” (48-57). “Тот презреннейший трус / из восточных земель, / кто от битвы теперь уклонится. / Не избежнуть сраженья, / Что любо тебе. / Испытаем который из нас / Похвалиться добычею сможет, / Снимет латы и поле покинет, / Оружьем двоих нагружен” (58-62).

Речь Хильдебранда трудно принять за похвалбу, это скорее трезвая констатация свершившегося, объяснение создавшегося положения из глубины того прошедшего, которое стало причи-

ной трагической ситуации в настоящем. Как и во всем сказанном Хильдебрандом, в его последних словах нет оскорблений, скрытая угроза таится лишь в его заключительной фразе: “Испытаем...” Однако именно эта речь Хильдебранда кладет конец словесному поединку, и начинается настоящая битва отца с сыном – сшибаются ясеневые копыя, мечи ударяются о щиты. На этом сохранившийся фрагмент обрывается, и можно лишь гадать, чем закончилось сражение Хильдебранда с его сыном Хадубрандом.

Сцены словесных поединков героев со своими противниками, подобные той, которая занимает большую часть сохранившегося отрывка из “Песни о Хильдебранде”, часто встречаются и в древнегерманском эпосе (в “Беовульфе”, песнях “Старшей Эдды”), и в прозаических памятниках (сагах о древних временах, сагах об исландцах и королевских сагах), и в “Истории датчан” Саксона Грамматика, и в русских былинах. Перед тем, как вступить в бой, герои оскорбляют друг друга, обмениваются угрозами и обвинениями, похваляются своей силой и доблестью. Для словесных поединков характерна не только общая семантика (хула, похвальба и угрозы), но и почти идентичная стилистика:

а) Формульные вопросы, которым соответствует формульность ответов. Ср. в былинах: “Ты зачем рано похваляешься? / Не уловя ты птицы, теребишь ее, / Не сваривши птицы, Богу молишься?”³²; и в “Песни о Хильдебранде”: “Копьем, острием к острию, / воин приемлет награду <...> Какого ты племени-роду, / Кличешь отцом ты кого? / Среди соплеменников славны / Родичи, чаю, твой”.

б) Применение словесных повторов и синтаксических параллелизмов поддерживает логический параллелизм. Враг (или сын) Ильи Сокольник (или Подсокольник), не признавая своего отца, ездит по чисту полю, играет копьем, похваляется и угрожает: “Коль легко я верчу острым копьем, / Толь легко буду вертеть Ильей Муромцем”. В “Песни о Хильдебранде”: “Имя одно назови мне, / Скажу остальные я сам: / Мне ведом народ сей, дитя” (7-13).

в) Эмфатически противопоставляются местоимения “я”–“ты”. Сокольник отвечает на вопрос Ильи о роде и племени: “Вот кабы я у тебя сидел на грудях, / Не стал бы тебя долго спрашивать, / А спорол бы тебе, старому, белые груди”. В “Песни о Хильде-

бранде”: “Тридцать лет я в земле / Чужедальней скитался, / Бился в первых рядах / И метал я копье / С той поры, как дружинником стал... / Ты же сможешь, однако, / Коль силы достало, / Старца доспехи добыть, / Павшего панцирь получишь, / Коли право свое утвердишь”.

д) Широко используются прямые обращения. Илья Муромец обращается к сыну: “Ой ты гой еси, поленица удалая!”, Сокольник отвечает ему: “Ах ты, старый седатый пес! Сидел бы в деревне, свиней бы пас!” Хильдебранд говорит сыну: “Мне ведом народ сей, дитя”. Хадубранд оскорбляет отца: “Старый гунн, твои речи лукавы”.

е) Морфология. В угрозах и в похвальбе преобладает восклицательная форма предложения, сослагательное или повелительное наклонение, настоящее или будущее время. Илья Муромец, отправляющийся на битву с Сокольником, похваляется: “Не успеете вы да штей котла сварить – Привезу я голову да молодецкую!” [Былины Печоры. 2001. С. 360]. В обвинениях, напротив, употребляются предложения в повествовательной форме, изъявительное наклонение, прошедшее или настоящее время, ср. в “Песни о Хильдебранде”: “Старый гунн, твои речи лукавы, / Копье твое смертью грозит. / Оттого до седин ты дожил, / Что к обману и лести привык”.

Перечисленные особенности в структуре и стилистике словесного поединка характерны для большинства его образцов, особенно древнегерманских. Однако это одна из немногих черт сходства (ср. также мотив пересечения границы), роднящих “Песнь о Хильдебранде” с былинами об Илье и Сокольнике. В частности, все былины содержат вариант сюжета, в котором отцу заранее неизвестно, что он вступает в бой со своим сыном, напротив, в “Песни о Хильдебранде” отец знает, что перед ним его сын и всячески стремится избежать столкновения. Более того, в “Песни о Хильдебранде” отсутствуют почти все приведенные выше черты сходства, которые сближают былинку с другими памятниками, построенными вокруг сюжета битвы отца с сыном. Здесь не упоминается ни о матери юного героя, ни об опознавательном предмете, который отец оставляет для ребенка, ни о богатерском детстве сына, ни о безрезультатном выезде других ге-

роев, ни о запугивании отца. “Песнь о Хильдебранде”, насколько можно судить о ней по сохранившемуся отрывку, очевидно связана с былинами лишь типологически и дает образец наиболее архаичного варианта сюжета о битве отца с сыном.

* * *

О герое “Песни о Хильдебранде” сложены и другие германские (немецкие и скандинавские) памятники. В Германии с ним связана и “Песнь о Нибелунгах”, в которой старый Хильдебранд, дружинник Дитриха Бернского, убивает не своего сына, но королеву Кримхильду, и поздние немецкие переработки, такие как “Младшая Песнь о Хильдебранде” (“Das Jüngere Hildebrandslied”, XV в.), и еще более поздние баллады, например, “Песнь о старом Хильдебранте” (“Das Lied vom alten Hildebrandt”), записанная в 1806 г.

В Скандинавии о Хильдебранде рассказывается в одной из исландских саг о древних временах – “Сага об Асмунде Убийце Воителей” (Ásmundarsaga Kappabana), в которой приводится поэтическая “Предсмертная Песнь Хильдибранда”. О том же герое, но под другим именем (Хильдигер) рассказывает и Саксон Грамматик в “Деяниях датчан”.

О скандинавском варианте сказания о Хильдебранде можно составить представление по “Саге об Асмунде Убийце Воителей” (сохранившейся в двух рукописях MS SKB 7 4to – XIV в. и AM 586 4to – XV в.). Сюжет саги строится вокруг мотива злой судьбы, управляющей жизнью двух сводных братьев Хильдибранда и Асмунда. Старший брат Хильдибранд – сын Хельги и Хильд, дочери шведского короля Будли, и внук гуннского короля Хильдибранда, в честь которого он назван. Он воспитывается у деда, который возлагает большие надежды на внука с самого его детства: “Хильдибранд конунг сказал, что верит в то, что вырастет воитель” – Hildibrandr konungr... kveðst vænta, at þar mundi fœðast einn karri³³ (гл. 2; ср. фольклорный мотив богатырского детства героя). Хильдибранд действительно вырастает великим воином и получает почетное прозвище Гуннский Воитель (Húna karri, гл. 4). Жизнь Хильдибранда с самого начала складывается трагически. Его отец погибает в бою, а его дед по матери Будли оказывается слишком старым, чтобы управлять

Швецией. Король датчан Альв нападает на старого Будли и убивает его, а потом берет в плен мать Хильдибранда Хильд и выдает ее замуж за датского героя по имени Аки, от которой у нее рождается сын Асмунд. Как и Хильдибранд, Асмунд уже в раннем детстве выделяется силой, а когда вырастает, становится настоящим викингом – его руки, покрытые шрамами и темные от крови, до самых плеч унизаны добытыми им кольцами.

Хильдибранд, как подобает герою, решает отомстить за смерть отца – он отправляется в Швецию, покоренную датским королем Альвом, и убивает его. Однако у Альва есть дочь Аса Прекрасная, в которую влюбляется Асмунд. Аса тоже жаждет мести и обещает выйти замуж за Асмунда, только если он убьет Хильдибранда. Она указывает Асмунду место в море, где спрятан тот меч, который принесет Хильдибранду смерть. Чтобы исполнить наказ невесты, Асмунд отправляется в страну саксов, которую разоряют Хильдибранд и его берсерки. Гонец докладывает Хильдибранду о прибытии Асмунда, замечая, что тот поразительно похож на Хильдибранда лицом и поведением, а его меч – точная копия меча Хильдибранда. Услышав новости, Хильдибранд замечает лишь: “Много находишь ты в этом человеке, <...> ты говоришь с далеко идущими последствиями” (Mikit finnst þér um þenna mann <...> framarla segist þér frá, гл. 7), однако прилагает все силы, чтобы избежать встречи с Асмундом. Хильдибранд, очевидно, знает, что ему суждено погибнуть от руки брата, однако Асмунд и не подозревает о существовании сородича. После ряда единоборств Асмунд побеждает всех 44 воинов Хильдибранда. Когда Хильдибранд узнает о том, что его воины убиты, его охватывает ярость берсерка (Ok er Hildibrandr frá þetta, at kappar hans váru drepnir, þá kom á hann berserksgangr, гл. 9).

Изображая ярость Хильдибранда, создатель саги добавляет не вполне мотивированную фразу об убийстве сына (“И в этом неистовстве, которое на него нашло, он отправился в путь, и тут увидел своего сына, и сразу же убил его” – En í vanstilli þessu, er á honum var ok hann var á ferðina kominn, þá sá hann son sinn ok drap hann þegar, гл. 9). Предполагалось, что в “Саге об Асмунде” эта фраза появилась под влиянием “Саги об Эгиле” (гл. 40), в которой Скаллаgrim едва не убил своего сына Эгиля, которого

спасла служанка, поплатившаяся за это жизнью³⁴. Однако более вероятно, что сообщение об убийстве сына добавлено создателем саги для того, чтобы мотивировать упоминание о сыне в “Предсмертной Песни Хильдибранда”.

Эту песнь Хильдибранд исполняет после того, как получает тяжелые раны в битве с Асмундом, который разбивает его меч и побеждает в единоборстве (гл. 9). В предсмертной песни Хильдибранд сетует на свою злую судьбу и открывает Асмунду правду о том, что они рождены одной матерью, называя ее “Drótt” (“дружина”)³⁵, хотя в прозаическом тексте саги она носила имя Хильд (Hild – “битва”). Хильдибранд говорит в песни и о судьбе волшебных мечей, о которой было более подробно рассказано в первой главе саги (два карлика-кузнеца выковали для конунга Будли два волшебных меча, однако один из них сломался, когда мечи проверяли на крепость; карлик, сделавший другой меч, рассердился на Будли и проклял свой меч, предсказав, что его меч принесет смерть самому прославленному внуку конунга; тогда Будли бросил меч в море, надеясь избежать злого рока).

Mjök er vandgætt	“Очень трудно управиться
Hvé verða skal	С тем, как должно быть,
Ef borinn öðrum	Если один рожден другому
At banorði	На смертную участь.
Þik Drótt of bar	Тебя Дротт родила
af Danmörku,	В Дании,
en mik sjálfan	А меня самого –
á Svíþjóðu.	В Швеции.
Tveir váru þeir	Два было их,
tyrvir gjamir	Рьяных меча,
Buðla nautar,	подарка Будли,
nú er brotinn annarr.	Теперь один разбит.
Svá höfðu dvergar	Так их карлики
dauðir smíðat	Мертвые сковали,
sem engi mun	Как никогда прежде не было
áðr né síðan.	И впредь не будет”.

Далее в предсмертной песни Хильдибранд говорит о своем разбитом щите, на котором были высечены имена побежденных им воинов и вспоминает о гибели сына:

Stendr mér at höfði	“Стоит у меня во главе
hlíf in brotna,	Щит расколотый,
eru þar taldir	Там посчитаны
tigar ins átta	Восемь десятков
manna þeira,	Тех мужей,
er ek at morði varð.	Которых я убил.
Liggr þar inn svási	Лежит там милый
sonr at höfði,	Сын во главе,
eptirerfingi,	Мой наследник,
er ek eiga gat,	Которого я породил,
óviljandi	Не желая того,
aldrs synjaðak.	жизни лишил”.

В заключении предсмертной песни Хильдибранд называет своего убийцу братом и умоляет исполнить его последнее желание. Он просит завернуть его в одеяние брата и похоронить так, как ни один убийца не сделает для того, кого он убил. Заключительные слова “Предсмертной Песни Хильдибранда” звучат почти как эпитафия самому герою: “Теперь лежу я, лишенный жизни, раненный мечом, который наносит тяжкие раны”. Стойкость Хильдибранда перед лицом смерти во исполнение злой судьбы заставляет вспомнить о героях древнегерманского эпоса, таких как Гуннар или Хамдир в эддических песнях.

В ответ на предсмертную песню брата Асмунд тоже произносит стихи, в которых, подобно Хильдибранду, говорит о судьбе. Он вспоминает, как еще до встречи с братом победил в единоборстве сначала одного, потом двух, четырех и, наконец, восьмерых воинов, прежде чем дисы предсказали ему во сне грядущую победу, и тогда явился седой Хильдибранд Воитель Гуннов (inn hági Hiltibrandr Húnakarr). С ним Асмунд вступил в неравный бой, и все же ему удалось нанести противнику тяжкие раны и одержать предсказанную дисами победу. В прозаической части саги добавляется, что гибель брата вызывает раскаяние Асмунда. Он гневается (reiðask, гл. 10) на свою невесту за то, что она заставила его убить брата. Та просит прощения, объясняя, что “могущественное заклятие было наложено на оружие” (mikit atkvæði fylgt hafa várpnum, гл. 10). В заключении саги Асмунд убивает жениха принцессы, сам женится на ней и получает подобающую герою славу.

Предсмертная песнь сохранилась также в переложении латинскими стихами в “Деяниях Датчан” Саксона Грамматика, где рассказывается та же история братоубийственной вражды, что и в “Саге об Асмунде”, но имена героев изменены³⁶. Так, Хильдибранд носит имя Хильдигера, а его сводный брат – имя Хальвдана. Основная тема предсмертной песни в “Деяниях Датчан” – та же, что и “Саге об Асмунде” – это судьба, которая правит жизнью людей:

Collibet alternis devolve fatibus horam,
Et, ferro pausante, solo subsidere paulum,
Alternare moram dictis animosque fovere.
Restat proposito tempus; nam fata duorum
Fors diversa tenet; alium discrimine certo
Sors ferialis agit, alium potioribus annis
Pompa decusque manent et agendi temporis usus.
Sic sibi dividuum partes discriminate omen.
Danica te tellus, me Sveticus edidit orbis
Drot tibi maternum quondam distenderat uber;
Нас гинитрице tibi partier collacteus exto.

“Мне хочется этот час провести, говоря о различных судьбах, заставить металл умолкнуть, только присесть немного, разнообразить перерыв разговором и согреть сердца. Для этого есть еще время. Разные судьбы выпадают двоим, жребий смерти приводит одного к назначенному ему концу, в то время как другому остаются шествия и слава и возможность прожить дни лучших лет. Так предзнаменование наделяет их разными судьбами. Датская земля родила тебя, Швеция – меня. Однажды материнская грудь Дрот набухла для тебя; я также сосал молоко из ее сосца”.

В переложении Саксона Грамматика мать героев носит то же имя (Дрот, Дрота), что и в “Предсмертной Песни Хильдибранда” из “Саги об Асмунде” (Дротт), однако в прозаическом тексте саги ее зовут Хильд. В обеих песнях совпадает и место рождения героев (в саге умирающий Хильдибранд говорит: “Дротт родила тебя в Дании, а меня – в Швеции”). Однако в стихах Саксона

Грамматика нет просьбы о достойном погребении, большую их часть занимают рассуждения о беспомощности человека перед лицом злого рока, воспоминания о несчастьях, постигших героя в жизни, противопоставление его собственных невзгод и будущей славы Хальвдана, размышления о трагической судьбе двух братьев, которые в погоне за славой и добычей должны встретить смерть.

В предсмертной песни Хильдигера не упоминается о проклятом мече, играющем роковую роль в “Саге об Асмунде”. В отличие от саги в рассказе Саксона Грамматика нет речи о том, что мечи, носящие здесь имена Люсинг и Хвитинг, наделены магической силой, однако, как и в саге, они принадлежат материнскому роду героев. Когда шведы нападают на Норвегию, старый Рёгнальд, отец Дрот, прячет мечи в пещере, в той же пещере скрывается и сама женщина. Шведы под предводительством Гуннара находят Дрот, но не могут найти мечей. Брак Дрот с Гуннаром, больше похожий на насилие над ней, предвещает печальную судьбу рожденному от этого брака Хильдигеру. Саксон не раз упоминает о его свирепом нраве, унаследованном им от отца Гуннара, который был отважнейшим из шведов, но, вторгшись в Норвегию, стал жестоким, кровожадным и безжалостным. В отличие от Хальвдана, проливающего кровь по необходимости и только в целях самозащиты, Хильдигер убивает всех без пощады, пока отец не объявляет его вне закона. Поэтому Гуннар оказывается без помощи сына, когда враги нападают на него самого, и гибнет от руки Боргара, который хочет заполучить его жену.

Второй брак Дрот с убийцей Гуннара Боргаром кажется более благоприятным для ее младшего сына Хальвдана. Хотя Хальвдан в детстве не подает надежд, однако, получив пощечину, убивает своего обидчика. Выслушав отказ от датской принцессы Гурид в ответ на свое сватовство, он доказывает ей свою отвагу и силу, в одиночку принимая вызов 12-ти воинов, составляющих всю ее стражу, но победив их, не присуждает ее к браку. Хальвдан хочет заслужить славу, отправившись на Русь и оказав помощь рутениям (славянам), и для того просит мать отдать ему мечи. Тем не менее в прозаическом рассказе о его поединке с братом, который предводительствует врагами рутениев – шведа-

ми, мечи не играют никакой роли, так как меч Хальвдана остается не названным. Можно предположить, что Саксон пытается избежать упоминаний о волшебных свойствах мечей, одновременно стремясь следовать той традиции, которая сохранила для него рассказ о них.

В предсмертной песни Хильдигера нет речи о волшебных мечах, однако в ней рассказывается о смерти сына, скорби отца и даже говорится о матери убитого, т. е., вероятно, о жене Хильдигера, так же ни разу не упоминаемой в прозаическом тексте, как и его сын:

Ad caput affixus clypeus mihi Sveticus astat,
 Quem specular vernans varii caelaminis ornat,
 Et miris laqueta modis tabulate coronat.
 Illic confectos prociures pugilesque subactos,
 Bella quoquo et nostrae facinus spectabile dextrae
 Multicolor picture notat; medioxima nati
 Illita conspicuo species caelamine constat,
 Cui manus haec cursum metae vitalis ademit.
 Unicus hic nobis haeres erat, una paterni
 Cura animi, superoque datus solamine matri.
 Sors mala, quae laetis infaustos aggerit annos,
 Et risum moerore permit sortemque molestat.

“У моей главы стоит укрепленный шведский щит, украшенный ярким блеском различных рельефов и обрамленный картинами чудесного искусства. Здесь многоцветная сцена изображает принцев уничтоженных, победителей поверженных, также и войны, и чудесную работу моей десницы; и в середине стоит подобие моего сына, рельеф поразительно изукрашенный, чье течение жизни эта рука привела к его границе. Он был моим единственным наследником, единственной заботой на душе у отца, дарованным Свыше матери на радость. Зол тот рок, который посылает радостным годы несчастья, душит смех скорбью и рушит судьбу”.

В отличие от саги, в которой сказано, что сын Хильдигера погибает от руки отца непосредственно перед поединком братьев, стихотворное переложение Саксона, описывающее изобра-

жение убитого отцом сына на щите³⁷, позволяет предположить, что это убийство произошло задолго до поединка братьев.

Подобно Хильдигеру в “Саге об Асмунде”, Хильдигер прилагает все усилия, чтобы избежать схватки с братом, однако судьба неумолимо толкает его к роковому концу. Как главный защитник шведского короля, Хильдигер вынужден сразиться с Хальвданом, выступающим предводителем войска рутений (славян). Получив смертельный удар, Хильдигер тратит последние силы не на месть, но на исполнение предсмертной песни, в которой раскрывает брату глаза на их родство и размышляет о своей злой участи. За убийство Хильдигера Хальвдан наказан судьбой – его жена остается бесплодной. Прежде чем у него родится наследник, Хальвдан должен принести покаяние.

Нельзя не заметить, что в “Саге об Асмунде” и в переложении Саксона Грамматика присутствуют общие мотивы и образы: два меча, составляющие достояние материнского рода, дряхлый король, не способный управлять страной. В обоих памятниках сюжет битвы между братьями объединен с мотивом поиска невесты. В обоих приводятся поэтические тексты предсмертной песни героя, несомненно, восходящие к одному источнику. В этих поэтических текстах говорится об убийстве отцом сына, хотя в прозаической части, построенной вокруг сюжета о битве двух братьев, всякое упоминание о сыне отсутствует. Это сходство свидетельствует об устойчивости традиции, сохранившей сюжет о единоборстве кровных родичей и лежащей в основе обоих памятников.

В реконструкции древнескандинавского варианта сюжета о единоборстве отца с сыном следует обратиться еще к одному памятнику, в котором вновь встречаются имена Хильдигера и Асмунда, – фарерской “Песни о Снёлъве” (Snjólv kvæði)³⁸. В той части баллады, в которой рассказывается о герое по имени Хильдигер, упоминается и его сын Грим. Норны предсказывают, что Грим будет убит мечом своего отца, поэтому Хильдигер выбрасывает меч в море. Асмунд, “сын простой женщины” (kellingarson)³⁹, узнает об этом, находит меч, отправляется в викингский поход, а затем вступает в единоборство с Хильдигером и терпит поражение. Тогда он вызывает на поединок Грима,

однако тот отклоняет вызов. Асмунд посылает против него своих воинов, но все они погибают. Наконец Асмунду удастся заставить Хильдебранда вступить в бой со своим неузнанным сыном. Хильдебранд убивает Грима, а потом сам умирает от горя.

“Песнь о Сньёльве”, возможно основанная на более древней традиции, чем прозаическая сага, проливает свет на взаимоотношение скандинавской и немецкой версии сюжета о Хильдебранде. В фарерской песни присутствуют те же герои, что и в саге, однако, как и в древневерхнемецкой традиции (и в русских былинах), в ней идет речь о единоборстве отца и сына, а не о единоборстве двух братьев, как в других скандинавских памятниках (в “Саге об Асмунде” и рассказе Саксона Грамматика). Можно предположить, что сюжет битвы отца и сына более архаичен, чем единоборство братьев, он встречается в большем числе памятников и в более древних текстах – фрагмент древневерхнемецкой “Песни о Хильдебранде”, несомненно, отражает наиболее архаичную версию этого сюжета. Из этой архаичной версии другие поэтические памятники могли заимствовать отдельные выражения, такие, например, как *inn svási song* – «милый (букв. “сладкий”) сын» в “Предсмертной песни Хильдибранда” (ср. то же выражение в “Песни о Хильдебранде” – *suasat chund*). Мотив убийства отцом сына, вероятно, первоначально присутствовал только в поэтических памятниках – в древневерхнемецкой песни, фарерской балладе и “Предсмертной песни Хильдибранда”, восходящей к более древней традиции, чем тот прозаический контекст, в котором она приводится. В прозаический текст саги упоминание о гибели сына от руки отца было введено позднее, очевидно, для того, чтобы мотивировать рассказывающую об этом событии поэтическую строфу.

* * *

К архаичному варианту сюжета возвращаются и его поздние немецкие переработки. Так, “Младшая Песнь о Хильдебранде” (*Das Jüngere Hildebrandslied*, XV в.), вновь повествующая о битве отца с сыном⁴⁰, начинается с рассказа о том, как старый Хильдебранд собирается вернуться на родину в Берн к своей жене Утте (ср. мотив покинутой жены, характерный для различных

вариантов сюжета о битве отца с сыном). Узнав о намерении Хильдебранда, герцог Абелунг предостерегает его против юного воина Алебранда, охраняющего заставу (ср. мотив богатырской заставы в сюжете битвы отца с сыном). Хильдебранд отвечает, что не боится Алебранда и изрубит его кольчугу так, что тот целый год будет жаловаться матери, тогда король Дитрих велит Хильдебранду дружественно обратиться к Алебранду:

- | | |
|--|--|
| 1. “Ich wil zu Land ausreiten”, /
sprach sich Meister Hildebrant,
“Der mir die Weg tet weisen /
gen Bern wol in die Land,
Die seind mir unkund gewesen /
vil manchen lieben Tag:
In zwei und dreißig jaren /
Fraw Utten ich nie gesach”. | 1. “Я хочу уехать из этой страны, – /
сказал господин Хильдебранд, – //
Кто покажет мне дороги /
К Берну внутрь страны? //
Они мне стали незнакомы /
В те многие дорогие дни: //
Тридцать два года /
Я не видел госпожи Утты”. |
| 2. “Wilt du zu Land ausreiten”, /
sprach sich Herzog Abelung,
“Was begegnet dir auf der Heiden? /
Ein schneller Degen jung.
Was begegnet dir auf der Marke? /
Der jung Herr Alebrant;
Ja, rittest du selbzwölfte, /
von im wurdest angerant”. | 2. “Если ты хочешь уехать из страны, / –
Молвил герцог Абелунг, – //
Кто встретит тебя на пустоши? /
Гордый юный воин. //
Кто встретит тебя на границе? /
Юный господин Алебранд. //
Даже если ты поскачешь сам двенадцатый, /
Он наскочит на вас”. |
| 3. “Ja, rennet er mich ane /
in seinem Ubermut,
Ich zerhaw im seinen grünen Schild, /
es tut im nimmer gut,
Ich zerhaw im sein Brinne /
mit einem Schirmenschlag,
Und daß er seiner Mutter /
ein ganz Jar zu klagen hat”. | 3. “Если он на меня наскочит /
В своей боевой отваге, //
Я разможжу его зеленый щит, /
Ему несдобровать, //
Я разможжу его кольчугу /
Мощным ударом, //
Да так, что он своей матери /
Весь год будет жаловаться”. |
| 4. “Das solt du nicht entun”, /
sprach sich Herr Dieterich,
“Wann der jung Herr Alebrant /
der ist mir von Herzen lieb;
Du solt im freundlich zusprechen /
wol durch den Willen mein,
Daß er dich wöl lassen reiten, /
als lieb als ich im mag sein”. | 4. “Ты не должен этого делать, – /
Сказал господин Дитрих, – //
Ибо юный господин Алебранд /
Дорог моему сердцу. //
Ты должен говорить с ним дружественно, /
Такова моя воля, //
Чтобы он позволил тебе проехать, /
так как люб он мне”. |

Встреча Хильдебранда и Алебранда происходит на заставе у Берна и начинается с традиционной перебранки. Алебранд спрашивает старика, что ему нужно в чужой стране, и дает ему оскорбительный совет отправиться домой и греться у очага. Хильдебранд достойно парирует словесный выпад молодого нахвальщика и говорит, что всю свою жизнь провел в походах и битвах. Тогда юноша переходит от оскорблений к угрозам. Он обещает вырвать у старика бороду и пролить его кровь, а затем требует, чтобы Хильдебранд сдался, если хочет сохранить жизнь. Хильдебранд вновь не медлит с ответом – он уповает на силу своего оружия и помощь Христа:

5. Do er zum Rosengarten ausreit /
wol in des Berners Marke,
Do kam er in große Arbeit /
von einem Helden starke,
Von einem Helden junge /
da ward er angerant:

“Nun sag an, du vil Alter, /
was suchst in meines Vatters Land?”

6. “Du fürst dein Harnisch
lauter und rain, /
recht wie du seist eins Königs Kind”,
“Du wilt mich jungen Helden /
mit gesehenden Augen machen blind;
Du soltest da heimen bleiben /
und haben gut Hausgemach
Ob einer heißen Glute”. /

Der Alte lachet und sprach:

7. “Sölt ich da heimen bleiben /
und haben gut Hausgemach?

Mir ist bei allen meinen Tagen /
zu raisen aufgesetzt,
Zu raisen und zu fechten /
bis auf mein Hinefart,
Das sag ich dir vil jungen, /
darumb grawet mir mein Bart”.

5. Когда он подъехал к розовому
саду / На заставе у Берна, //
Тогда выдалась ему большая
работа / От сильного героя, //
От юного героя, / там он на него
наскочил: // “Теперь скажи мне,
ты, глубокий старик, / Что ты
ищешь в стране моего отца?”

6. “Ты носишь оружие
великолепное и дорогое, /
Словно ты сын короля”, //
“Ты хочешь меня, молодого героя, //
Ослепить всевидящими глазами, //
Ты должен был остаться дома /
И нежиться у очага”. //

Рассмеялся старик и сказал:

7. “Я должен был остаться дома /
И нежиться у очага? //

Мне было привычно каждый день /
Пускаться в странствия, //
Странствовать и сражаться
до тех пор, /

Пока я не отправлялся в обратный
путь. // Вот что я скажу тебе,
очень юный, /

Оттого-то и поседела моя борода”.

8. “Dein Bart will ich dir ausraufen, /
das sag ich dir vil alten Man,
Daß dir dein rosenfarbes Plut /
uber dein Wangen muß abgan;
Ein Harnisch und dein grünen Schild /
must du mir hie aufgeben,
Darzü must mein Gefangner sein, /
wilt du behalten dein Leben”.

9. “Mein Harnisch und mein grüner
Schild, / die teten mich dick ernern,
Ich traw Christ vom Himel wol, /
ich wil mich dein erwerben”.
Sie ließen von den Worten, /
sie zugen zwei scharpfe Schwert,
Und was die zwen Helden begerten, /
des wurden die zwen gewert.

8. “Твою бороду я вырву, /
Вот что я скажу тебе, глубокий
старик, // Так что твоя кровь
розового цвета / Заструится
по твоим щекам; // Твое оружие и
твой зеленый щит / Тебе придется
мне отдать, // И стать моим
пленником, / Если ты хочешь
сохранить свою жизнь”.

9. “Мое оружие и мой зеленый
щит / Часто меня кормили. //
Я доверяюсь Христу на Небесах, /
Я смогу защититься от тебя”. //
Они оставили слова /
И достали два острых меча, //
И то, чего хотели эти двое героев, /
Было им обоим дано.

Перебранка в “Младшей Песни о Хильдебранде”, как и словесные поединки в русской былине и в “Песни о Хильдебранде”, во всем соответствуют стилистическим канонам словесных поединков. Здесь используются и прямые обращения (“Что ты ищешь?”), и формульные повторы (“Вот что я скажу тебе, очень юный” – “Вот что я скажу тебе, глубокий старик”), и ответы, зеркально отражающие утверждения (“Ты должен был остаться дома” – “Я должен был остаться дома?”), и подхват (“Оттого-то и поседела моя борода” – “Твою бороду я вырву”), и параллелизмы (“Твое оружие и твой зеленый щит / Тебе придется мне отдать” – “Мое оружие и мой зеленый щит, / Часто меня кормили”), и эмфатическое противопоставление местоимений “я”–“ты” (“Вот что я скажу тебе”, “Я смогу защититься от тебя”). Последнее слово в словесном поединке остается за отцом, что предвещает его победу и в реальном поединке.

От угроз и оскорблений противники в соответствии с германскими обычаями переходят к оружию. Поединок в немецкой песне, как и в русской былине, начинается с временного поражения отца и победы сына. Хильдебранд предполагает, что лучшему боевому приему юноша научился у женщины. Алебранд отвеча-

ет на обвинение похвальбой, апеллируя к своему богатству и знатности. Однако Хильдебранд обезоруживает молодого витязя и, бросив его на траву, дважды, почти как Илья в былинах, требует у него ответа на вопрос о его происхождении:

10. Ich weiß nit, wie der Junge /
dem Alten gab einen Schlag,
Daß sich der alte Hildebrant /
von Herzen sere erschreck.
Er sprang hinter sich zu rucke /
wol sibem Klawer weit:
“Nun sag an, du vil Junger, /
den Streich lernet dich ein Weib!”

10. Я не знаю, как юноша /
Старцу нанес удар, //
Так что старого Хильдебранда /
до сердца страх пронзил, //
Он отпрыгнул назад /
На семь поприщ в ширину: //
“Теперь скажи мне, ты, очень юный, /
Этому удару тебя научила женщина!”

11. “Sölt ich von Weibern lernen, /
das wer mir immer ein Schand,
Ich hab vil Ritter und Knechte /
in meines Vatters Land,
Ich hab vil Ritter und Grafen /
an meines Vatters Hof,
Und was ich nit gelernet hab, /
das lerne ich aber noch”.

11. “Если бы я выучился
у женщины, / То мне это было
бы навсегда в поношение, //
У меня много рыцарей и слуг /
В стране моего отца, // У меня
много рыцарей и знатных людей /
При дворе моего отца, //
И тому, чему я еще не выучился, /
Я выучусь потом”.

12. Er erwüsch in bei der Mitte, /
da er an dem schwechsten was,
Er schwang in hinder sich zu rucke /
wol in das grüne Gras:
“Nun sag mir, du vil Junger, /
dein Beichtvater wil ich wesen:
Bist du ein junger Wölfinger, /
von mir magst du genesen.

12. Он обхватил его за талию, /
где тот был слабее всего, //
Он швырнул его назад на спину /
Прямо в зеленую траву: //
“Теперь скажи мне, ты очень юный, /
Твоим исповедником я буду, //
Если ты молодой Вольфингер, /
от меня ты получишь покой”.

13. Wer sich an alte Kessel reibt, /
der empfahet gern Rame,
Also geschieht dir, vil Jungen, /
wol von mir alten Manne;
Dein Beicht solt du hie aufgeben /
auf diser Heiden grün,
Das sag ich dir vil eben, /
du junger Helde kün”.

13. Тот, кто трется о старый котел, /
Сильно пачкается сажей. //
То же случится и с тобой,
очень юный, / Из-за меня, старого человека. //
Тебе придется принести свою исповедь /
На этой зеленой траве, // Это я тебе говорю, /
Ты, молодой отважный герой”.

В приведенных строках отец сам подсказывает юноше ответ, называя свое родовое имя Вольфингер (Wölfinger), и спрашивает, не это ли имя носит и юноша. Однако прежде чем назвать имя своей матери Утты и имя своего отца, Алебранд в последний раз отдает дань традициям перебранки – он упрекает отца в том, что тот “слишком много говорит о волках”, перетолковывая его слова в “этимологическом” смысле (Wölfinger – происходящий “от волков” – von Wölfen).

Поняв, что перед ним его сын, Хильдебранд, подобно Илье Муромцу в северо-восточных вариантах былин, радуется и целует юношу. В отличие от былин, где сын остается врагом своему отцу и пытается погубить его, Алебранд в немецкой песни раскаивается в том, что нанес отцу раны. Отец успокаивает его и отправляется вместе с ним к своей жене в Берн. Хильдебранд не сразу признается жене, поэтому она не может скрыть удивления при виде того, с каким почтением ее сын относится к своему пленнику. Тем большую радость для нее приносит признание:

14. “Du sagst mir vil von Wölfen, /
die laufen in dem Holz:
Ich bin ein edler Degen /
aus Krichenlanden stolz,
Mein Mutter die heißt Fraw Utte, /
ein gewaltige Herzogin,
So ist der Hildebrant der alte /
der liebste Vater mein”.

15. “Heißt dein Muter Fraw Utte, /
ein gewaltige Herzogin,
So bin ich Hildebrant der alte, /
der liebste Vatter dein”.

Er schloß ihm auf sein gulden Helm /
und kust in an seinen Mund:
“Nun müß es Gott gelobet sein, /
wir seind noch beid gesund”.

16. “Ach Vater, liebster Vater, /
die Wunden, die ich dir hab geschlagen,
Die wolt ich dreimal lieber /
in meinem Haubte tragen”.

14. “Ты много говоришь мне о волках, /
Которые бегают в лесу://
Я знатный воин, /
Гордый из Греции. //
Мою мать зовут госпожа Утта, /
Могущественная герцогиня, //
Так и Хильдебранд старый, /
Мой любимый отец”.

15. “Если зовут твою мать Уттой, /
Могущественной герцогиней, //
То я старый Хильдебранд, /
Твой любимый отец”. //
Он расстегнул свой золотой шлем /
И поцеловал его в уста: //
“Теперь восславим Господа, /
Мы оба все еще здоровы”.

16. “Ах, отец, любимейший отец, /
Я бы хотел, чтобы в три раза больше //
Тех ран, которые я тебе нанес, /
оказалось на моей голове”. //

“Nun schweig, du lieber Sune: /
der Wunden wirt gut Rat,
Seid daß uns Got all beide /
zusammen gefüget hat”.

17. Das weret von der None /
biß zu der Vesperzeit,
Biß daß der jung Her Alebrant /
gen Bern einhin reit.
Was fürt er an seinem Helme? /
Von Gold ein Krenzelein.
Was fürt er an der Seiten? /
Den liebsten Vater sein.

18. Er fürt in mit im in seinen Sal /
und satz in oben an den Tisch,
Er pot im Essen und Trinken, /
das daucht sein Mutter unbillich.
“Ach Sune, lieber Sune, /
ist der Eren nicht zu vil,
Daß du mir ein gefangen Man /
setzt oben an den Tisch?”

19. “Nun schweige, liebe Mutter, /
ich will dir neue Meer sagen:
Er kam mir auf der Heide /
und het mich nahent erschlagen;
Und höre, liebe Mutter, /
kein Gefangner sol er sein:
Es ist Hildebrant der alte, /
der liebste Vater mein”.

20. “Ach Mutter, liebe Mutter
mein, / nun beut im Zucht und Eer!”
Do hub sie auf und schenket ein /
und trug ims selber her;
Was het er in seinem Munde? /
Von Gold ein Fingerlein,
Das ließ er inn Becher sinken /
der liebsten Frawen sein.

“Теперь умолкни, ты, дорогой сын, /
С ранами все будет хорошо, //
Раз Бог нас обоих /
Привел соединиться”.

17. На то понадобилось с девятого
часа / До вечерней службы, //
Чтобы юный господин Алебранд /
В Берн приехал. //
Что было у него на шлеме? /
Из золота корона. //
Что было сбоку от него? /
Его любимейший отец.

18. Он ввел его в палаты /
И усадил во главе стола, //
Он подал ему еду и питье, / Это
показалось странным его матери. //
“Ах, сын, любимый сын, /
Не слишком ли большая честь, //
Что ты пленника /
Усаживаешь во главе стола?”

19. “Теперь умолкни, любимая
мать, / Я скажу тебе новость, //
Он наехал на меня на пустоши /
И едва меня не убил, //
И послушай, любимая мать, /
Он не должен быть пленником, //
Он Хильдебранд Старый, /
Любимейший мой отец”.

20. “Ах, мать, моя любимая мать, /
Теперь окажем ему привет
и честь!” // Тогда она взглянула
и разрыдалась, / И привлекла его
к себе; // Что держал он во рту? /
Золотое колечко, //
Которое он уронил в кубок /
Своей любимейшей жены.

Может показаться, что окончание “Младшей Песни о Хильдебранде” находится вне аналогий с русскими былинами. Вспом-

ним, однако, что и среди былин об Илье Муромце и Сокольнике тоже есть несколько вариантов, где отец не убивает сына, но они вдвоем отправляются к матери.

Как и в архаичных вариантах этого сюжета, отраженных в “Младшей Песни о Хильдебранде”, поединок заканчивается победой отца и его примирением с сыном, и в скандинавской “Саге о Тидреке”, где сын, который носит то же имя, что и в “Младшей Песни о Хильдебранде” (Алибранд/Алебранд), везет отца к его покинутой жене.

В “Саге о Тидреке” сюжет битвы отца с сыном, как и в большинстве германских памятников, приурочен к возвращению короля Тидрека в Берн в сопровождении Хильдибранда и других рыцарей (гл. 406-408). Подъезжая к замку ярла Хлодвера и его сына Конрада, Хильдибранд встречает в лесу человека из замка и, не называя своего имени, хочет узнать, кто правит Берном. Житель замка отвечает ему, что правитель Берна зовется Алибрандом, сыном старого Хильдибранда. Услышав эту новость, Хильдибранд смеется и спрашивает, хороший ли Алибранд воин и что он за человек. Житель замка дает сыну Хильдибранда самую высокую оценку: “Алибранд – величайший из всех воинов, и он превосходит всех людей щедростью и вежливостью. Он суров и отважен с врагами, и он не хочет, чтобы его сравнивали ни с кем”⁴¹ (гл. 403). После этого Хильдибранд открывает свое имя Конраду, сыну хозяина замка, именуя себя “господином Ильвингов” (гл. 404).

За приведенным рассказом в саге следует введение, предвещающее сцену битвы отца с сыном. Роль введения исполняет в “Саге о Тидреке” диалог Хильдибранда с Конрадом, призывающего его вести себя с Алибрандом вежливо и грозящего ему смертью, если он не последует этому совету (гл. 406). Диалог отца со своим союзником, который пытается предостеречь его и описывает мощь сына, предвещает и сцену битвы Ильи Муромца с Сокольником в северо-восточных былинах. Сравним сцену поединка отца с сыном в былинах и в “Саге о Тидреке”, по возможности проводя параллели с тем, как изображаются соответствующие сцены в древневерхненемецкой “Песни о Хильдебранде” и в “Младшей Песни о Хильдебранде”.

1. Предыстория – ретардация (нагнетание деталей = запугивание отца)

“Поворачивал нахвальщина добра коня, / Попущал на Добрыню Никитича. Сыра мать-земля всколебалася, / Из озер вода выливалася, / Под Добрыней конь на коленица пал” (С. 180). Говорил тут Добрыня таково слово:
“Уж там ездит в поли молодец, не моя чета, / Не моя чета, не моя ровня / <...> / Он ведь едет к нам на славен крашен Киев-град / Он и хочет нас, богатырей, повысмотреть, / Он на сабельку богатырей нас повырубить <...> Тебя, старого казака, конем стоптать” (С. 189).
“Уж у старой собаки да голову срублю” (Т. 1. N 68).
“Уж я сколько по чисту полю не ежживал, – / Уж я эдакого богатыря не видывал” (С. 194).

Диалог Хильдибранда с Конрадом. Конрад: “Если ты встретишь своего сына Алибранда, говори с ним вежливо и скажи ему, что ты его отец. Если ты этого не сделаешь, то встретишь смерть”. Описание Алибранда. В ответ на вопрос Хильдибранда, как он узнает Алибранда, Конрад говорит Хильдибранду: “У него белый конь и золотые гвозди в подковах. Его щит белый, как мука, и на нем запечатлен замок. Алибранду нет равных, а ты сейчас стар и не сможешь дать ему отпор”. Хильдибранд рассмеялся и сказал: “Хотя Алибранд, мой сын, думает, что он великий воин, и держит себя так гордо, что не сравнится ни с кем другим, все же как бы я ни был стар, может случиться, что он не скажет мне свое имя прежде, чем я назову ему свое” (гл. 406).

Предыстория присутствует и в других памятниках, повествующих о битве отца с сыном, за исключением фрагмента древневерхненемецкой “Песни о Хильдебранде”. Так, в “Младшей Песни о Хильдебранде”, например, герцог Абелунг предупреждает Хильдебранда о том, что на границе его встретит юный Алебранд, который наскочит на него, даже если он отправится с отрядом из 11-ти рыцарей. В той же песни Дитрих просит Хильдебранда дружественно обойтись с Алебрандом, мотивируя свою просьбу сердечной склонностью к юному рыцарю.

По сравнению с “Младшей Песнью о Хильдебранде” в “Саге о Тидреке” и в северо-восточных былинах нагнетанию зловещих деталей и запугиванию отца уделяется большее внимание. В “Са-

ге о Тидреке” Конрад просит Хильдибранда вежливо обойтись с Алибрандом, однако прибегает к более существенным аргументам, чем те, которые упоминались в “Младшей Песни о Хильдебранде” – Конрад грозит Хильдибранду смертью от руки его сына. В былинах Добрыня тоже говорит, что Сокольник хочет “повырубить” богатырей, а “старого казака” Илью Муромца “конем стоптать”. Описывая великолепное одеяние Алибранда, Конрад утверждает, что ему нет равных и напоминает Хильдибранду о его собственной старости и немощи. Житель замка Хлодвера тоже характеризует Алибранда как “величайшего из всех воинов” и сообщает Хильдибранду о том, что его сын “суров и отважен с врагами и не хочет, чтобы его сравнивали ни с кем” (гл. 403). Однако и в былинах Добрыня тоже говорит о той участи, которая уготована старому казаку Илье, и о том, что нахвальщине нет равных (“...сколько по чисту полю не ежживал, – / Уж я эдакого богатыря не видывал”).

Так, в предыстории можно заметить общие детали, присутствующие и в былинах, и в “Саге и Тидреке”: союзник предупреждает отца о том, что ему грозит смерть от руки юного воина, который описывается как противник, превосходящий отца силой; возраст отца и сына противопоставляются; говорится о том, что юному герою нет равных.

2. Описание противника – упоминание о соколе

“То ли летит ясен сокол, / то ли едет там удалой доброй молодец, / Едет видно собака потешается, / Впереди его, собаки, да бежит серый волк, / позади его, собаки, да звери всякие, / на правом-то плече сидит ясен сокол, / на левом-то плече дак сидит бел кречет” (С. 202).
“Как поедешь во славное Чернигово, / Как во далечо-далечо да во чисто поле – / Стретитсе тебе удалой молодец: / А конь где белой, да наубел весь бел, / А хвосте, грива да научерн-черна” (Т. 2. N 84).

Навстречу ему (Хильдибранду) скакал человек с двумя собаками, на левой руке у него был сокол. Этот человек возвышался в седле и благородно сидел на своем коне. Конь у него был белым, и сбруя была белая с изображением Берна с золотыми башнями (гл. 407).

Описание противников отсутствует во всех вариантах германских памятников о битве кровных родичей, кроме “Саги о Тидреке”. В старшей “Песни о Хильдебранде” упоминается только об оружии и одежде: “По кольчуге сверкающей вижу: / Одеянье богато твое, / Знать, хорошего князя ты воин, / И изгнанником вряд ли слывешь”, 36-47 (ср. в “Младшей Песни о Хильдебранде”: “Ты носишь оружие великолепное и дорогое, / Словно ты сын короля”, 6). Напротив, в “Саге о Тидреке” дается описание выезда сына, которое не только используется как дополнительное средство, нагнетающее опасность поединка, но и содержит поразительные черты сходства с былинами об Илье Муромце и Сокольнике. В обоих памятниках говорится, что сын скачет на белом коне, в обоих – его сопровождают собаки, и в обоих он оказывается “сокольников” – на руке его (в былинах – на правой, в саге – на левой) сидит сокол⁴².

3. Вопрос об имени – оскорбление – вопрос

Повалив Сокольника и насея на него, Илья спрашивает его о роде и племени: “Скажи, молодец, как тебя именем зовут”. Сын отвечает: “Вот кабы я у тебя сидел на грудях, / Не стал бы тебя долго спрашивать, / А спорол бы тебе, старому, белые груди”. Илья: “Ты ведь чей же земли да чьего города, / ты чьего же отца ездил, да чьей матушки?”. Сокольник: “Кабы сидел-то я у тебя да на белых грудях, / Не спросил бы я у тебя не роду, не племени, / не спросил бы не города, отца-матушки, – а колол бы твои-то все белы груди, / посмотрел бы твое-то ретиво сердцо”.

Алибранд сказал: “Кто этот старик, что стоит передо мной? Скажи мне быстрее свое имя и отдай мне твое оружие, тогда ты можешь сохранить свою жизнь, а если не скажешь, плохо тебе будет”. Хильдибранд ответил: “Если ты хочешь знать мое имя, тебе придется сказать мне свое имя первым, а потом тебе придется отдать мне свой меч и свое оружие, прежде чем мы закончим. И если ты не сделаешь этого добровольно, тогда тебе придется сделать по принуждению”. Алибранд: “Если ты скажешь мне свое имя или отдашь оружие, тогда ты сохранишь жизнь, но если ты этого не сделаешь, то будешь убит”.

Говорит-то ему Илья во второй након: “Уж ты чьей же земли, да чьего города, / ты какого отца, какой матушки?” Илья: “А скажи ты, молодец, как ты именем зовут, / тебя величают из отечества?” “Ты скажи-ко, удалой доброй молодец, / Ты какого отца да какой матери”. Говорит-то ему да во третьей након: / “Уж ты чьей же земли, да чьего города, / ты какого отца, какой матушки?”

Хильдибранд: “Ты не хотел сказать мне свое имя, когда мы встретились, и это не бесчестье, но теперь тебе придется сказать мне его, и если ты не победишь”. Хильдибранд: “Если ты из рода Ильвингов, то скажи мне, и я дарю тебе пощаду, но если это не так, тогда я убью тебя”. Алибранд: “Если ты хочешь сохранить жизнь, то сдавайся, ибо я принадлежу к роду Ильвингов не более, чем ты, и ты, конечно же, дурак, хоть и очень старый. Скажи мне скорее свое имя. Если бы ты знал, кто я, тогда ты не называл бы моего отца Ильвингом” (гл. 408).

Следующая часть былины и той части “Саги о Тидреке”, где рассказывается о встрече отца с сыном, посвящена словесному поединку перед боем. Эта сцена присутствует во всех вариантах памятников и составляет большую часть дошедшего до нас фрагмента “Песни о Хильдебранде”. Представление героев и вопросы об имени содержат все произведения, но только в старшей “Песни о Хильдебранде” есть и ответ сына, и его рассказ об отце. Во всех остальных вариантах сюжета сын отказывается отвечать на вопросы отца.

Если в старшей “Песни о Хильдебранде” и в русских былинах вопрос об имени задает отец, то в “Младшей Песни о Хильдебранде” и в “Саге о Тидреке” вопросы задает сын, однако в первой его интересует не столько имя отца, сколько цель его приезда, что в сущности эквивалентно вопросу об имени. Старшая “Песнь о Хильдебранде” позволяет понять, что первым вести речь подобает именно отцу, ибо он “старше годами и опытом мудр, / юношу он вопрошал”. Очевидно поэтому в “Младшей Песни о Хильдебранде” и в “Саге о Тидреке” сын наносит отцу оскорбление уже тем, что первым обращается к нему, а значит, вызывает его на словесный поединок. Неудивительно, что в обоих памятниках отец не только отказывается отвечать на вопрос

сына, но и прибегает к угрозам (в саге) или к насмешкам (в “Младшей Песни о Хильдебранде”).

В былинах и в “Саге о Тидреке” каноны словесного поединка соблюдены лишь формально – второй раунд (вопрос–ответ) немного добавляет к первому: повторные реплики поединщиков почти совпадают по смыслу с первыми, лишь незначительно их варьируя. Так же, как и Илья в былинах, каждый оппонент настоятельно требует от противника назвать имя. Третий раунд в саге функционально идентичен третьему вопросу Ильи – оппоненты в саге хотят узнать не только имя, но и к какому роду принадлежит противник (ср. в былинах: “какого ты отца?”, “как тебя величают из отечества?”; в саге: “Если бы ты знал, кто я, тогда ты не называл бы моего отца Ильвингом”). Дополнительная черта сходства в описаниях словесных поединков в саге и в былинах состоит в том, что к оскорблениям прибегает только сын, но не отец: в саге Алибранд говорит: “и ты, конечно же, дурак, хоть и очень старый”; в былинах: “спорол бы тебе, старому, белые груди”.

Словесный поединок сменяется настоящим во всех памятниках – отец и сын вступают в единоборство.

4. Предательский удар сына

“Спит старой да крепко-накрепко. / Схватил Сокольник *копье* вострое, / Ткнул старому во белые груди. / По великому старому по счастьюцу / Попало старому в чуден крест”.

“Тогда забежал Сокол во бел шатер / ...со своим *ножом* со булатным / Он ткнул стара казака во белые груди. / У старого-то казака был чудный крест, / Во крест нож-то ударился”.
“Натягивает он (Сокольник) свой тугой *лук*, / Кладет туда калену стрелу... / И пала (стрела) Ильи во белые груди, / А пала ему в крест серебряный”.

Старик подошел к нему ближе и нанес ему мощные удары. Теперь Хильдибранд нанес ему удар в бедро, так что рассек кольчугу, и Алибранд получил огромную рану, такую, что нога его стала бесполезной.

Он сказал: “Вот мой *меч*. Сейчас я не могу больше стоять перед тобой. Твой враг у тебя в руках”.

Он протянул свою руку. Старик повернул свой щит и протянул руку к мечу. Тогда Алибранд исподтишка ударил старика и попытался отсечь ему руку. Но старик быстро закрылся щитом и сказал: “Ты узнал этот удар от женщины, а не от своего отца” (гл. 408).

Мотив предательского удара сына не встречается ни в одном германском памятнике, кроме “Саги о Тидреке”. Особенно важную сюжетную роль этот мотив играет и в былинах – после предательского удара сына отец меняет к нему свое отношение, и в большинстве вариантов безжалостно убивает его. Своеобразное предвосхищение этого мотива можно заметить уже в старшей “Песни о Хильдебранде”. Однако если в былинах и в саге жертвой предательства становится отец, то в “Песни о Хильдебранде”, напротив, подозрительность выказывает сын, – Хадубранд ожидает подвоха от отца, считая, что Хильдебранд дарит ему кольцо, чтобы ловчее убить его в тот момент, когда он спешится за подарком. В “Саге о Тидреке” отец предполагает, что предательскому удару исподтишка сына научила женщина. В “Младшей Песни о Хильдебранде” тоже упоминается об ударе, который так испугал отца, что тот отпрыгнул, а затем воскликнул, что этому удару Алебранда научила женщина, однако здесь роль женщины остается непонятной и потому немотивированной. Можно лишь догадываться, что этой женщиной могла быть покинутая мать героя, желающая отомстить отцу⁴³. И вновь следует напомнить, что о матери героя наиболее подробные сведения сохранили былины, рассказывающие об обстоятельствах встречи родителей юного героя и его рождении⁴⁴. Только в былинах содержится мотив мести сына матери после победы отца⁴⁵.

5. Победа отца (отец садится на грудь поверженного врага) – последний вопрос отца об имени – признание сына

Он бросал-то Сокольника на сыру землю, / Он садился ему да на белые груди: “Да какого рода, какой племени, / Но как же тебя зовут по имени?”
Говорит-то дородней доброй молодец: / “...Уж я сын-то Маринки всё Кайдаловки... А меня она послала всё на святую Русь, / ...Отыскать тебя, старого, седатого... Называть тебя велела всё родным батюшком”.

Старик напал так быстро, что юноша упал на землю, и старик вскочил на него и приставил меч к его груди, сказал: “Скажи мне быстро твое имя и твой род, или ты лишишься жизни”. Юноша сказал: “если ты Хильдибранд, мой отец, то я Алибранд, твой сын” (гл. 408).

Битва отца с сыном неизменно заканчивается победой отца, последним вопросом об имени и признании сына, однако лишь в былинах и в “Саге о Тидреке” окончание поединка отца и сына описывается сходным образом. Юноша падает на землю, отец вскакивает ему на грудь и задает свой последний вопрос. Юный герой понимает, что поплатится жизнью, если будет продолжать скрывать свое родство, и потому называет имя отца или матери. Тем самым трагическая развязка поединка в “Саге о Тидреке” исключается (отец и сын становятся союзниками в борьбе против общего врага), в былинах же она обычно лишь откладывается в предвосхищении нового столкновения между отцом и сыном, на сей раз фатального.

6. Реакция отца на признание сына и поездка к матери

А соскакиват старой да со черных грудей, /
А хвагал его, молодца, за белы руки, /
Целовал его он в уста сахарные...
Тогда старой соскакивал с белых грудей, /
Брал доброго молодца за белы руки, /
Поднимал с сырой земли...
Встал тут Илья со белых грудей, / Взял он его
за белые руки, / Встали они на резвые ноги
(поцеловались)...
Тогда стал Илья со черных грудей, / И берет его
за белые руки, / Целовал его в уста сахарные:
“Уж ты ой еси, мое чадо милое!”
Да и едет Сокольник ко свою двору, / Ко свою
двору, к высокому терему, / Да встретит его матушка
родимая. / “Уж ты чадо ли, чадо мо милое, / уж
дитя ты мое, дитя сердечное! / Уж што же ты нын
едешь да не по-старому? / Да и конь-то бежит
не по-прежнему? / Повеся ты держишь да буйну
голову, / Потопа ты держишь да очи ясные”.
И тут падал Сокольник Илья Муромцу, / Он
падал Илья Муромцу во праву ногу: / “Уж ты
прости меня, тятенька, виноватого: / Нагонула
мне-ка маменька – да не сказала же! / И тут са-
дились они да на добрых коней / И поехали да во
свою землю, / Во свою землю – да как ко Киеву, /
И ко той же вдовы да ко Златыгодки (Т. 2. N 85).

Хильдибранд быстро
вскочил с него, и
Алибранд взял своего
отца и поцеловал его
и посмотрел на него.
Теперь Хильдибранд
стал очень счастлив
из-за своего сына, и с
Алибрандом случилось
то же из-за отца.
Они вскочили на
своих коней и поехали
назад в замок.

Они поехали вечером
к матери Алибранда.
Она вышла встретить
их и увидела своего
сына в крови
и раненого.
Она заплакала
и сказала: “мой милый
сын, кто нанес тебе
такую рану?”
(гл. 409).

Реакция отца на признание сына почти тождественна в былинах, в “Саге о Тидреке” и в “Младшей Песни о Хильдебранде”: отец радуется, поднимает поверженного сына и целует его. Детальность описания в этих памятниках различна. В саге, в соответствии с канонами сагового стиля, эта сцена описана наиболее лаконично, в былинах и в “Младшей Песни о Хильдебранде” добавляются детали, такие как эмоциональные восклицания отца (в былинах), запоздалые сожаления сына о нанесенных отцу ранах (в “Младшей Песни о Хильдебранде”).

В “Младшей Песни о Хильдебранде” и “Саге и Тидреке” отец и сын вместе отправляются к матери. В былинах Сокольник обычно едет к матери один, и она тоже, как и в “Саге о Тидреке”, встречает его, сочувствуя его поражению. “Младшая Песнь о Хильдебранде” отличается от былин и саги тем, что в ней вводится мотив, скорее всего, поздний, временного притворства отца с сыном, скрывающих от матери поражение сына.

Итак, для былин об Илье Муромце и Сокольнике и “Саги о Тидреке”, отражающей германское сказание о битве отца с сыном, характерны не только присутствие общих образов и мотивов (таких как покинутая жена, богатырская застава, перебранка, временная победа сына), но и сходство в деталях: союзник грозит отцу смертью от руки сына; возраст отца и сына противопоставляются; сын изображается как не имеющий равных; на руке сына сидит сокол; его сопровождают собаки; он едет на белом коне; отец не ищет примирения с сыном, но вступает с ним в бой; сын же, пощаженный отцом, наносит ему предательский удар. Вербальные параллели и совпадения в деталях здесь слишком множественны, чтобы быть случайными. Мирному окончанию поединка с сыном в “Саге о Тидреке” тоже находятся параллели в некоторых печорских и мезенских вариантах былин, где отец не убивает сына, а примиряется с ним⁴⁶. Очевидно, примирение отца с сыном, а тем более с матерью, следует отнести к поздним мотивам, признав трагическое окончание поединка приметой более архаичного варианта.

Для объяснения сходства былин с “Сагой о Тидреке” вспомним о происхождении последней. Предполагается, что первоначальный вариант обширной компиляции эпических сказаний о

Дитрихе Бернском был создан в Германии около 1190 г. и переведен в Норвегии в первой половине XIII в.⁴⁷ В прологе саги дается однозначное указание на ее устные германские источники: немецкие сказания, рассказы немецких людей и древние песни: “Эта сага составлена из рассказов немецких мужей, часть ее восходит к их песням, которые были сочинены, чтобы развлечь великих людей, и были сочинены очень давно, вскоре после событий, о которых здесь рассказывается”⁴⁸. Среди них могло быть и сказание о битве отца с сыном, которое излагается в нескольких главах саги (241-244), предположительно основанных на эпических песнях. Создателю “Саги о Тидреке” было известно и имя Илиас, которое он связывал с Вальдимаром, конунгом Руси; таким образом, и этот частный пример говорит о том, что в Средние века границы между Русью и германским миром отнюдь не были непроницаемы⁴⁹. У Саксона Грамматика битва кровных родичей происходит на Руси, куда герой саги отправляется защищать рутениев (славян)⁵⁰. Уместно вспомнить, что в отличие от всех вариантов этого сюжета в русских былинах он не единичен. Помимо былин об Илье и Сокольнике, известных в самых разнообразных вариантах, встреча отца с сыном описывается в былинах о Сауре Леванидовиче⁵¹.

Чтобы объяснить сходство между былинами и “Сагой о Тидрике”, едва ли достаточно сослаться только на типологию. Очевидно, структурное и содержательное единообразие эпоса народов мира не всегда имеет чисто типологическое объяснение⁵². Хотя обычно “героический эпос, относящийся – с точки зрения самой традиции – к числу повествований “достоверных”, редко является предметом культурного заимствования”, а распространенность “бродячих сюжетов”, таких как “битва отца с сыном”, является результатом культурной диффузии⁵³, тем не менее пример “Саги о Тидреке” и былин об Илье Муромце и его сыне следует отнести к числу немногих исключений. Можно представить себе, что в отдельных случаях типологическое сходство сюжетов могло осложняться и генетическим родством. Иначе говоря, для обоих памятников нельзя исключать существование единого источника.

- 1 В одном из вариантов былины (сказителей Рябинных), записанном А.Ф. Гильфердингом, богатырь, с которым бьется Илья, – его дочь, богатырша (или поляница) (см.: Илья Муромец / Подгот. текстов, статья и коммент. А.М. Астаховой. М.; Л., 1958. С. 207–217). С поляницами или “поляничими удалыми” встречается в бою и Добрыня Никитич (поляница Настасья Микулична становится его женой), и Дунай Иванович, который женится на полянице Настасье, а потом убивает ее, и сам Илья Муромец (именно поляница оказывается в большинстве былин матерью сына Ильи).
- 2 Предполагается, что те единичные былины, в которых соперник Ильи не связан с ним кровным родством, отражают не позднюю переработку сюжета о битве отца с сыном, но параллельно развивающийся вариант (см. коммент. А.М. Астаховой к былинам об Илье Муромце и чужеземном богатыре-нахвальщике: Илья Муромец. С. 474).
- 3 О характерных чертах двух типов былин см.: Там же. С. 475.
- 4 Былины Мезени // Свод русского фольклора. Былины в 25 томах. СПб.; М., 2003. Т. 3. N 42.
- 5 Там же. N 78, 87.
- 6 Буслаев Ф.И. Народный эпос и мифология. М., 2003. С. 242–243.
- 7 Предполагалось [Марков А.В. Беломорские былины, записанные А. Марковым. С предисловием проф. В.Ф. Миллера. М., 1901; Соколов Б.М. Былины. Исторический очерк, тексты и комментарии. М., 1918], что имя матери Сокольника восходит к древнему названию латышского племени Латыгора. Возможно также, что имя женщины-богатырши напоминает о Святогоре и обозначает жительницу горной страны.
- 8 Былины Печоры // Свод русского фольклора. Былины в 25 томах. СПб.; М., 2001. Т. 1. С. 378 (ср. также: С. 381, 432, N. 71, 72, 86).
- 9 Там же. С. 355–375, 381–400, 402–431, 433–462. N. 67–70, 73–76, 79–85, 87–91.
- 10 Там же. С. 364.
- 11 Насколько известно, первым, кто соотнес былинку об Илье Муромце и Сокольнике с универсально распространенным сюжетом битвы отца с сыном и показал ее близость к германскому эпосу, был Ф.И. Буслаев (Буслаев Ф.И. Указ. соч. С. 242–244). Не раз возвращался к этому сюжету и А.Н. Веселовский. Так, сравнивая былинку и германские варианты того же сюжета, он реконструировал “первооснову” былины (Веселовский А.Н. Новые исследования в области русской народной поэзии. Статья вторая. Немецкий труд о русских былинах // А.Н. Веселовский. Работы о фольклоре на немецком языке. 1873–1894. М., 2004. С. 309–331), а также объяснял сюжетное сходство различных памятников тем, что они отражают как “реальные факты” “эпохи грандиозных смешений и переселений, разлучивших родичей на далекие пространства” (Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Л., 1940. С. 69), так и матриархальные отношения, когда “отец принадлежал другому роду, чем сын” (Там же. С. 546). Дополнительные параллели этому сюжету были приведены В.М. Жирмунским, опровергшим гипотезы и общего происхождения, и мигра-

- ции сюжета, однако не исключавшим возможности заимствования в русской былине и в немецкой песне о Хильдебранде (см.: *Жирмунский В.М.* Литературные отношения Востока и Запада как проблема сравнительного литературоведения // *В.М. Жирмунский. Сравнительное литературоведение.* Л., 1979. С. 29).
- 12 *Potter M.A.* Sohrab and Rustem. L., 1902; *Жирмунский В.М.* Указ. соч. С. 29.
- 13 *Фирдоуси.* Рустам и Сухраб / Пер. В. Державина // *Фирдоуси. Шах-Наме / Подгот. текста Н. Османова.* М., 1972. С. 139.
- 14 *Фирдоуси.* Рустам и Сухраб. С. 140.
- 15 Илья Муромец / Подгот. текстов, статья и коммент. А.М. Астаховой. С. 184.
- 16 *Фирдоуси.* Рустам и Сухраб. С. 204.
- 17 В нартском эпосе сюжет битвы отца с сыном переосмыслен как битва дяди и племянника. Юноша здесь тоже сначала побеждает, но затем погибает от руки старшего сородича. Юный племянник обращает в бегство нарта Сосрыко, однако нарт спасает свою жизнь, прибегнув к обману. Он делает вид, что единоборство происходит в праздничный день, когда кровопролития запрещены. Во время второго поединка Сосрыко побеждает хитростью – он пугает коня своего противника. Упав на землю, юноша напоминает Сосрыко о его обещании уступить, но нарт отрубает племяннику голову. Предполагалось, что соперничество дяди и племянника, восходящее к матрилокальному браку, типологически предшествует соперничеству отца и сына, восходящему к патрилокальному браку. Об антагонизме, присущем отношениям дяди и племянника в архаических памятниках, и роли дяди по матери в инициационных испытаниях см.: *Мелетинский Е.М.* О происхождении литературно-мифологических сюжетных архетипов // *Мировое древо.* 1993. № 2. С. 24.
- 18 *Фирдоуси.* Рустам и Сухраб. С. 221.
- 19 *Vries Jan de.* Das Motiv des Vater-Sohn-Kampfes im Hildebrandslied // *Germanisch-romanische Monatsschrift.* 1953. Bd. 3. S. 257–274.
- 20 *Жирмунский В.М.* Указ. соч. С. 29.
- 21 *Неклюдов С.Ю.* Почему сказки одинаковые // *Живая старина.* 2004. № 1. С. 7–10.
- 22 *Potter M.A.* Op. cit. P. 112–113. См. также синопсис диссертации С.А. Авижанской “Бой отца с сыном в русском эпосе” (*Вестник ЛГУ.* 1947. № 3. С. 142–144).
- 23 *Potter M.A.* Op. cit. P. 112–113; Авижанская С.А. Указ. соч. С. 142–145; *Протт В.* Русский героический эпос. М., 2006. С. 269.
- 24 *Буслаев Ф.И.* Указ. соч. С. 242–245; *Веселовский А.Н.* Новые исследования в области русской народной поэзии. С. 309–331; *Протт В.* Указ. соч. С. 268–271; *Жирмунский В.М.* Указ. соч. С. 29.
- 25 В германских эпических сказаниях возвращение Дитриха Бернского (Берн – средневековое немецкое название Вероны, одного из центров остготского владычества в Италии) в свою наследственную вотчину изображает завоевание Теодорихом Италии. Остготский король Теодорих Великий, который царствовал в Италии в 493–526 гг., победил Одоакра, вождя германского племени герулов, объявил себя королем Италии после падения Римской империи

- (476). Эпос изменяет исторические отношения Одоакра и Теодориха: Одоакр выступает как злодей, вынудивший Теодориха удалиться в изгнание и служить королю гуннов Аттиле. В действительности же при дворе Аттилы служил отец Теодориха Тиодомир, а сам Теодорих, родившийся спустя год после смерти Аттилы, был заложником при дворе византийского императора Льва I.
- 26 Исторический прототип Хильдебранда видели в Гензимунду, воспитателе и опекуне трех королевичей из остготской династии Амалов: Тиодемира, отца Теодориха, и его двух братьев. По словам Кассиодора (480–565), секретаря Теодориха, имя воспитателя Гензимунду осталось жить в памяти готов и его прославляли в песнях.
- 27 Фрагмент “Песни о Хильдебранде” случайно уцелел на первом и последнем листах в Кассельской рукописи (вторая четверть IX в.), основная часть которой содержит латинский теологический кодекс. Скорее всего, он был создан в Фульде, написан двумя писцами и, судя по характеру ошибок, представляет собой список с утраченного оригинала. Язык песни древневерхнемецкий, однако содержит отдельные нижнемецкие и баварские диалектные формы. Оригинал, возможно, был создан на баварском диалекте, а затем переписан нижнемецкими писцами. Предполагалось, что в основе баварского текста лежала ломбардская поэма, ломбардский текст был реконструирован и даже опубликован (*Krogmann W.* Das Hildebrandslied in der langobardischen Urfassung hergestellt. В., 1959).
- 28 Об архаичности этой песни по сравнению с другими древнегерманскими памятниками говорят и ее структура, и композиция, и особенности ее стихосложения – низкий уровень канонизованности стиха, перегруженность стиховых единиц языковым материалом, отклонения в расстановке аллитерации, бедность звуковой инструментовки.
- 29 *Хойслер А.* Германский героический эпос и сказание о Нибелунгах / Пер. с нем. Д.Е. Бертельса. М., 1960. С. 304–341.
- 30 “Песнь о Хильдебранде” в классификации Хойслера относится к наиболее архаичным “двусторонним песням о событиях” (doppelseitiges Ereignislied), включающим повествование и диалог, которые позволяют изложить события с двух сторон – в рассказе певца-сказителя и в речах героев (*Хойслер А.* Указ. соч. С. 304).
- 31 Здесь и далее перевод “Песни о Хильдебранде” на русский язык Т.Я. Сулиной цит. по: *Зарубежная литература средних веков. Немецкая, испанская, итальянская, английская, чешская, польская, сербская, болгарская литературы: Учебное пособие для студентов филологических специальностей пед. ин-тов / Сост. И.Б. Пуришев.* М., 1975. Изд. 2-е, исправл. и доп. С. 10–14. Текст “Песни о Хильдебранде” цит. по: *Das Hildebrandslied / Hrsg. von G. Baesecke.* Halle (Saale), 1945. В скобках здесь и далее указаны номера строк памятника.
- 32 *Буслаев Ф.И.* Указ. соч. С. 242.
- 33 Здесь и далее примеры из “Саги об Асмунде” цит. по: *Ásmundarsaga Kappabana // Fornaldar sögur Norðurlanda.* 1 Bd. Guðni Jónsson gáf út. Reykjavík, 1954. Bls. 383–408.

- 34 *Ciklamini M.* The Combat between Two Half-Brothers: A Literary Study of the Motif in *Ásmundarsaga Kappabana* and *Saxonis Gesta Danorum* // *Neophilologus*. 1966. Vol. 50. P. 269–279, 370–379; *Reuschel H.* Untersuchungen über Stoff und Stil der *Fornaldarsaga* // *Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft*. Bühl-Baden, 1933. Nr. 7. S. 71.
- 35 Как женское имя Дротт встречается также в “Саге об Инглингах”, где этим именем называется дочь Данпа и сестра конунга Дана Гордого, “по которому названа Дания” (“Сага об Инглингах” // *Снорри Стурлусон*. Круг Земной / Изд. подгот. А.Я. Гуревич, Ю.К. Кузьменко, О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. М., 1980. С. 19).
- 36 Примеры из “Деяний датчан” Саксона Грамматика цит. по: *Saxonis Gesta Danorum* // *Primum a C. Knabe & P. Herrmann recensita. Recognoverunt et ediderunt J. Olrik & H. Ræder*. Tomus I (av 2) *Textum continens*. Hauniae (København), 1931.
- 37 Традиция украшать щиты картинами на мифологические или героические сюжеты, восходящая к Гомеру и Вергилию, отражена как в скальдическом жанре щитовых драп (ср. “Драпу о Рагнаре” Браги Боддасона, “Хаустлэнг” Тьодольва из Хвинира), так и у самого Саксона Грамматика, рассказывающего, как Амлет повелел изготовить ему щит с изображением его собственных подвигов (Кн. IV). Возможно, в приведенных строках тоже идет речь о щите героя, на котором выгравированы сцены героических деяний, нарисованы побежденные им противники, изображен убитый им сын.
- 38 Трудно согласиться с теми исследователями, которые считают текст этой песни “бесполезным” для реконструкции скандинавской версии сюжета о битве отца с сыном: “In any case, the *Snjólvskvæði* contains no details that have been lost in the extant form of the saga, and as a source of information about the Old Scandinavian Hildebrand legend, it is quite worthless” (*Halvorsen E.F.* On the Sources of the *Ásmundarsaga kappabana* // *Studia Norvegica*. Oslo, 1951. N. 5).
- 39 Текст баллады приводится по: *De Boor H.* Die Nordische und die deutsche Hildebrandsage // *Zeitschrift für deutsche Philologie*. 1923. Bd. 49. S. 149–172; 1924. Bd. 50. S. 186–199.
- 40 Текст “Младшей Песни о Хильдебранде” цит. по: *Das deutsche Volkslied* // *Deutsche Literatur. Sammlung literarischer Kunst- und Kulturdenkmäler in Entwicklungsreihen*. Leipzig, 1935. Bd. I: *Balladen* / Hrsg. von John Meier. S. 35–38.
- 41 Здесь и далее примеры из “Саги о Тидреке” приводятся по: *Þidreks Saga af Bern* / *Guðni Jónsson gáf út*. Reykjavík, 1954.
- 42 На эту деталь обратил внимание еще А.Н. Веселовский (*Веселовский А.Н.* Новые исследования в области русской народной поэзии. С. 325).
- 43 В некоторых традициях роль мстительницы отводится матери юного героя. Так, в кельтской версии сюжета о битве отца с сыном богатырша Айфе, узнав о женитьбе Кухулина на Эмер, обучает своего сына от Кухулина Конлу всем боевым искусствам, а потом посылает его в Ирландию искать отца (“Сватовство к Эмер”. “Смерть единственного сына Айфе”).

- 44 Илья Муромец объясняет сыну: «Мы с твоей матушкой Златогоркой / Спали-ночевали в одном шатре, / И тут мы тебя, видно, прижили» (74). В былинах рассказывается также о детстве героя: «У того у моря у холодного, / У того у камня у Латыря, / Тут живет один сын с родной матушкой. / Молода юность, десяти годов» (74), «От того от морюшка от синего, / От того от камешка от серого, / От той от мамки от Владимирки / Был у ей сын, маленький воробушек» (76). Былины Мезени N 84, 85, причем в печорских былинах сохранен эпизод с крестом, спасающим Илью от гибели, который передвинут из финала в середину былины.
- 45 О мести сына матери рассказывается в большинстве сохранившихся былин, ср., например: «Он взял у матери да голову смахнул» (76), «Берет он во свою руку правую, / Берет свою саблю вострую, / Новую саблю, необновлену, / И ссек у ей со плеч голову» (74).
- 46 Ср.: Былины Печоры N 71, 72, Былины Мезени N 84, 85, причем в печорских былинах сохранен эпизод с крестом, спасающим Илью от гибели, который передвинут из финала в середину былины.
- 47 *Andersson Th.M.* An Interpretation of *Þidreks Saga* // *Structure and Meaning in Old Norse Literature: New Approaches to Textual Analysis and Literary Criticism* / Ed. J. Lindow et al. Odense, 1986. P. 347–377.
- 48 *Þidreks Saga af Bern*. Bl. 5.
- 49 В “Саге о Тидреке” Илиас – сын правителя Гертнита, владевшего Русью, Польшей, Венгрией, землей вилькинов (балтийских славян) и частью Греции: “У конунга Гертнита было два сына от жены, старшего звали Озантриком, младшего – Вальдимаром. Третий сын у него был от наложницы. Его звали Илиасом” (гл. 25). Перед смертью Гертнит разделил свои владения между сыновьями: старший, Озантрик, стал конунгом вилькинов (одного из западнославянских племен), младший, Вальдимар, – конунгом Руси и Польши и всей восточной части королевства, Илиас – ярлом греческим, “он был большим хёвдингом и могучим бойцом” (гл. 26). После смерти Гертнита его сыновья вступили в войну с гуннами Аттилы и пришедшим ему на помощь Тидреком. Война, шедшая с переменным успехом, закончилась неудачно для Озантрикса и Вальдимара, которые погибли в бою; ярл Илиас вынужден был сложить оружие. Аттила сохранил Илиасу жизнь и принял его в число своих мужей, сделав правителем Руси. Очевидно, в “Саге о Тидреке” излагается то же сказание, которое нашло отражение в южнонемецкой поэме ломбардского цикла “Ортнит”, записанной в первой половине XIII в. В этой поэме тоже упоминается имя Илиаса (*Yluas, Elias*) из Руси, которому отведена роль дяди и наставника короля Ортнита, правителя Ломбардии. Вместе с Ортнитом и его отцом, карликом Альберихом, Илиас отправляется в поход в Сирию, чтобы помочь Ортниту получить в жены дочь языческого царя Махорея. “Сага о Тидреке”, в которой имя Гертнит носит и отец (гл. 25–26), и сын (гл. 31) ярла Илиаса, правителя Руси, уже становилась объектом внимания компаративистов и фольклористов в связи со сказанием о Тетлейфе Датчанине, верхнене-

мецкой эпической поэмой “Битерольф и Дитлейб” и былинами об Илье Муромце. Немецкие исследователи пришли к заключению о влиянии русского эпоса об Илье на северонемецкое сказание, в то время как слависты утверждали, что Илья Муромец представляет собой “первоначально русское подражание, копировку эпического образа Тетлейфа Датского и в то же время русское толкование этого типа” (*Халанский М.* Южнославянские сказания о Кралевиче Марке, в связи с произведениями русского былевого эпоса: Сравнительные наблюдения в области героического эпоса южных славян и русского народа. Варшава, 1893–1894. С. 124).

- 50 Термин “рутении”, обозначающий восточнославянские племена, впервые появляется в словосочетании *gex Rutelopum* в Аугсбургских анналах XII в., в латинских географических сочинениях дается объяснение, что Русь также называется Рутенией (*Ruthenia*): “Польша одним своим краем граничит с Русью, которая (называется) Рутения, о которой Лукан (писал)...” (*Polonia in uno sui capite contingit Russiam, quae et Ruthenia, de qua Lucanus...*). К концу XII в. *Ruthenia* используется наряду с альтернативными написаниями *Ruscia* и *Russia* в латинских католических документах для обозначения земель, которые были объединены вокруг Киева, а в XIII в. вытесняет в латинских документах все прочие.
- 51 Сюжет быliny о Сауре Леванидовиче (ср. № 25 сборника Кириши Данилова) или Сауре Ванидовиче (ср. “Песни” Киреевского”, вып. III, стр. 113–116) тоже строится вокруг битвы отца с сыном. У Киреевского Саур Ванидович, князь царства Астраханского (Альберского), отправляется в поход на три царства – Латынское, Литвинское и Сорочинское, оставив дома жену. В его отсутствие рождается сын-богатырь. Жена Саура на девятый год посылает сына на помощь к отцу. Он палит огнем царство Латынское, берет в полон Литвинское и идет на царство Сорочинское (сарацинское). Сарацины высылают Саура, попавшего в плен, на поединок с юным богатырем. Саур седлает коня и едет биться с иноземным богатырем. Поединок заканчивается победой отца. Высадив сына из седла, Саур падает ему на грудь, спрашивает о родеплеми, узнает своего сына и плачет от радости. Сын освобождает отца из сарацинского плена и шлет с гонцом письмо матери о том, что он встретился с отцом и помог ему. Сравнение былин об Илье и Сокольнике с былинами о Сауре Леванидовиче см.: *Пропи В.* Указ. соч. С. 271.
- 52 Ср.: “черты сходства между героическим эпосом разных народов имеют почти всегда типологический характер” (*Жирмунский В.М.* Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса. М., 1958. Переиздано: *Жирмунский В.М.* Фольклор Запада и Востока. М., 2004. С. 324).
- 53 *Неклюдов С.Ю.* Указ. соч. С. 7–10.

ПЕРЕВОДЫ

ПРЯДЬ ОБ ОРМЕ СЫНЕ СТОРОЛЬВА

1. Здесь начинается прядь об Орме сыне Сторольва

Жил человек по имени Лосось, он был сыном Кетиля, ярла из Наумудаля¹. Мать Кетиля ярла звали Храфнхильд, она была дочерью Кетиля Лосося с Храфнисты². Лосось был человек знатный. Он поссорился с Харальдом конунгом Воспитанником Доври³ из-за убийства сыновей Хильдирид⁴ и был вынужден бежать из страны. Лосось поплыл на запад за море в Исландию. Когда они увидели землю, они были к югу от нее. Они зашли в широкое речное устье, поднялись на кораблях вверх по реке и причалили к восточному берегу. Эта река называется теперь Бычья Река⁵. Они стали осматривать тамошние земли.

Первую зиму Лосось провел на западном берегу Кривой Реки, а весной занял все земли от гор до моря, что лежат между Бычьей Рекой и Лесной Рекой, и поселился в Капище на восточном берегу Кривой Реки. Жену его звали Ингунн. Весной она родила сына, которого назвали Храфном. Лосось раздавал земли тем, кто приехал с ним в Исландию, а некоторым продавал. Всех их называли первыми поселенцами.

Второго сына Лосося звали Херьольв. Его сыном был Сумарлиди. Третьего сына звали Хельги, четвертого – Вестар. Храфн сын Лосося был первым законоговорителем в Исландии⁶. Он жил в Капище после своего отца. Его дочерью была Торлауг, которая стала женой Ёрунда годи⁷. У Лосося был пятый сын по имени Сторольв. Говорят, он был самым рослым из его сыновей, а Храфн – самым знатным. Сторольв был женат на Торарне, сестре Торбьёрна Скольма⁸, того, что был отцом Торальва. Сторольв жил на дворе Пригорок, который с тех пор зовется Сторольвов Пригорок⁹.

Сторольв был силен, как никто, и о нем шла молва, будто он оборотень¹⁰. Человек он был мудрый и сведущий во многих вещах, и поэтому его называли колдуном. У них с Торарной, его женой, был сын, которого звали Орм¹¹. Он рано возмужал и стал рослым и сильным и во всем искусным, так что, когда ему было

семь лет от роду, он ничуть не уступал в силе и сноровке самым могучим людям. Отец его недолго любил – и впрямь был он строптив и отлынивал от работы, – мать же его очень любила. Орм был не из тех, кто валяется у очага¹².

Так он рос, пока ему не минуло двенадцать зим. Сторольв был человек работающий и не сидел без дела. Как-то раз летом Сторольв взялся заготовливать сено, при нем было четыре лошади. Сам Сторольв работал, стоя наверху на стоге, однако не хватало рук, чтобы подбрасывать ему сена, а ему показалось, что собирается дождь. Тогда он позвал на подмогу Орма, своего сына, и попросил его подкинуть ему сена. Орм так и сделал. Но по мере того, как сгущались тучи, Сторольв заторопился и принялся подзадоривать Орма, чтобы тот как следует поднатужился и пустил в ход всю свою силу, говоря, что тот-де и слабак, и лентяй, и что росту в нем куда больше, чем силы и выносливости. Тогда Орм разозлился и живо сгреб целую охапку сена, а как раз в это время подходит лошадь. Схватил тут Орм поклажу вместе с лошадью и со всей сбруей и забросил их наверх на стог, да так проворно, что старик Сторольв свалился между стогами. При падении он так сильно ушибся, что сломал три ребра¹³. Сторольв сказал тогда:

– Не дело подзуживать дерзких¹⁴. По всему видно, что ты вырастешь человеком своевольным.

Все сочли, что для такого юнца, как он, это был немалый подвиг.

2. Орм сын Сторольва отправляется косить сено

Рассказывают также, что однажды Сторольв обратился к Орму, своему сыну, и велел ему отправиться на луг косить, – “потому что работники этим летом не успевают справляться со всем”.

– Где коса, которой я должен косить? – сказал Орм.

Сторольв дал ему косовище и новый клинок, оба были сработаны на славу. Орм согнул в руках и разломил пополам лезвие, а потом наступил ногой на косовище, так что оно разлетелось на куски, и заявил, что ничего из этого ему не подходит. Затем он

ушел, раздобыл две четверти железа¹⁵, отправился в кузницу и изготовил себе клинок. После этого он взял бревно из поленницы и приладил к нему две большие рукоятки так, чтобы они подходили ему по росту. Он насадил на это косовище новый клинок, закрепил его, обмотав железной проволокой, и пошел вниз на луг.

Местность там была бугристая, однако травы густые и сочные. Орм принимается за дело и косит весь день напролет до самого вечера. Сторольв посылает туда своих служанок сгребать за Ормом свежескошенную траву. И вот приходят они на луг и видят, что все сено, которое накопил Орм, лежит длинными полосами. Они приступают к работе и хотят перевернуть сено, но тут оказывается, что сделать это не так просто, как они рассчитывали, и ни руками, ни граблями им не удается сдвинуть с места ни одной кучи. Тогда они пошли домой и рассказали хозяину, как обстояло дело. Вечером он приехал на луг и увидел, что Орм срезал там все бугры, а землю свалил вперемешку с полосами скошенной травы. Сторольв велел ему остановиться, чтобы не учинять еще большего разорения. Орм так и сделал. Лезвие его косы было стерто по самый обух. Орм скошил тогда поле, которого хватило бы на восемь стогов, и это – единственные ровные луга на Сторольвовом Пригорке. Говорят, что каждый прокос там был никак не меньше того, что один человек может накосить за день¹⁶. Следы этого видны и по сей день.

3. Орм несет сено

Жил человек по имени Дуфтак¹⁷. Он жил на дворе, который называли В Лесу, а с тех пор он стал называться В Дуфтаковом Лесу. Дуфтак был велик ростом, и у него была такая колдовская сила, что он мог принимать разные обличья¹⁸. Они со Сторольвом не очень-то ладили, но все же порой относились друг к другу неплохо, да только в конце концов это не закончилось добром, так как поговаривают, что это Дуфтак убил Сторольва.

Так продолжалось, пока Орму не минуло восемнадцать лет. В тот год стояла такая суровая зима, что замерзли пастбища. У Сторольва было очень много скота, и со временем запасы сена у него стали иссякать, да так быстро, что он уже подумывал

о том, что если не найти выхода из положения, придется ему зарезать свою скотину. Ни у кого в округе сена было не достать, только у Дуфтака его было в избытке, однако он не желал ни с кем делиться. В ту пору отношения между ними были не слишком дружеские.

Позднее зимой, когда скотина изрядно изголодалась, Сторольв посылает Орма, своего сына, к Дуфтаку раздобыть у него сена. И вот Орм отправляется повидаться с Дуфтаком и просит его продать ему сена, но тот отвечает, что у него ничего нет на продажу. Орм, однако, продолжал настаивать, и тогда Дуфтак сказал, что, если ему так хочется, он может получить столько сена, сколько способен унести, –

– И если каждый в округе даст тебе столько же, все же вам кое-что перепадет.

– Не больно-то щедрое предложение, но я согласен. Откуда брать сено?

– На дворе стоят два стога, – говорит Дуфтак, – в одном – четыре сажени в объёме, в другом – две, да поперек будет добрых две сажени и почти столько же в высоту, разве что он успел немного осесть. Возьми себе сена из того стога, что поменьше.

– Схожу-ка я прежде домой за веревкой.

Он так и сделал и рассказал своему отцу, как обстоит дело.

– Это всего лишь жалкая подачка, – говорит Сторольв, – и он за нее ничего не получит. Но сдастся мне, будет разумнее, если я пойду за сеном вместо тебя, потому что я способен унести больше.

– Нельзя, – сказал Орм, – ведь он готов дать столько сена, сколько смогу унести я.

– Хоть ты и мало на что годишься, придется тебе на этот раз напрячь все силы, – говорит Сторольв.

Орм уходит, идет в кладовую, берет десяток веревок из конского волоса, снимает с них пряжки и связывает их в длину и в толщину так, что из них получилась одна. Потом он возвращается в Лес¹⁹, заворачивает во двор, где стояло сено, и заходит туда, поломав ворота. Он направляется напрямик к стогу, что побольше, и сбрасывает с него торф и подгнившее сено. Затем он наклоняется, приподымает стог над землей, подсовывает под не-

го веревку, продевает ее в пряжку и перетягивает ею сено. После этого он присел и взвалил эту связку себе на плечи – некоторые рассказывают, что прежде он водрузил на нее тот стог, что поменьше. С этой поклажей он отправился домой на Сторольвов Пригорок. Хозяин был на дворе и увидел его. Он сильно удивился, и ему пришлось признать, что сам он не смог бы дотащить такую ношу²⁰. Сено внесли в амбар, и он был заполнен до самого верху. Этого сена хватило так надолго, что весной Сторольву не пришлось забивать скотину. С той поры отношения между отцом и сыном пошли на лад, оттого что Сторольв увидел, каким недюжинным человеком был Орм.

Когда же старик Дуфтак немного погодя вышел на двор и увидел, что произошло, – что оба его стога исчезли, а то, что от них осталось, валялось затоптанным и ни на что не годилось, а еще увидел, как Орм выходит за ограду, неся оба стога, – он удивился тому, какую большую ношу Орм мог утащить на себе. А весной Дуфтак поехал на Пригорок и потребовал от Сторольва платы за сено, но ничего не получил. Он считал, что за сено должно быть уплачено никак не меньше стоимости шести коров²¹. Это привело к долгой неприязни и вражде между ним и Сторольвом, о чем будет рассказано позднее²².

4. Орм и Торальв состязаются в силе

Когда Орму было двадцать лет, он, по своему обыкновению, поехал на альтинг. Тинг в тот раз выдался многолюдный. Прибыл на него с севера со двора У Темной Реки, что в Долине Капищной Реки, и Торальв сын Скольма, родич Орма. С ним был человек по имени Мелкольв. Сила у него была, как у шестерых. Все они остановились в одной землянке²³ с Ёрундом годи, свояком Орма²⁴.

Ёрунд годи получил в подарок подковы. Они были так велики и на их изготовление пошло столько железа, что и без гвоздей они весили полфунта²⁵. Их пустили по кругу, и все их рассматривали. Когда очередь дошла до Торальва, он взял четыре подковы, сложил их вместе, подержал в руках некоторое время, а затем протянул Орму, и все они оказались прямыми, точно све-

чи. Орм взял у него подковы и выгнул их назад, все четыре разом, и все сочли, что это было большим испытанием силы для них обоих²⁶.

А днем, когда они вышли, то увидали, что у пивоварни стоит котел, который вмещал два бочонка²⁷. Они наполнили его доверху песком. Затем к нему подошел Мелкольв и поднял его одной рукой. После него подошел Торальв и поднял его двумя пальцами. Последним подошел Орм. Он продел под ручку котла мизинец и приподнял его не выше щиколотки, а потом быстро спрятал руку под плащ.

Торальв сказал:

– Покажи-ка палец.

– Не хочу, – говорит Орм.

– Я тоже мог бы пораниться, если бы пожелал, – говорит Торальв, – только мне не захотелось.

Все решили, что он, верно, разорвал себе мясо и сухожилия до самой кости.

После этого люди разъехались с тинга по домам, и Орм сидел спокойно у себя в усадьбе. Все очень дивились подвигам Орма, как тем, что он совершил раньше, так и тем, что впоследствии, а они делались все значительнее, чем старше он становился. Все, и друзья его, и враги, в один голос говорили, что ни в их времена, ни прежде не было в Исландии большего силача, чем он, среди тех, кто не менял своего обличья.

5. Об Асбьёрне Горделивом

Одного человека звали Вирфиль. Он был управителем в одной деревне в Дании, в местности, которая называется Вендильскаги²⁸. Они были братьями с Весети с Боргундархольма²⁹. Вирфиль был женат и у него был сын по имени Асбьёрн. С ранних лет был он статен, хорош собой и владел всякими искусствами. Не было человека более благородного, чем он, поэтому его прозвали Асбьёрн Горделивый.

В те времена в обычае было, что по стране ходили женщины, которых называли вёльвами, и предсказывали людям, что им суждено, какой выдастся год, и прочие вещи, которые им хоте-

лось узнать. Одна из них явилась со своими людьми³⁰ к Вирфилю бонду, и ей был оказан хороший прием, так как угощение там было на славу.

Вечером, когда люди сидели все вместе, вёльву попросили что-нибудь предсказать, и она сказала, что Вирфиль проживет там до самой старости и будет пользоваться всеобщим уважением, –

– Но тому молодому человеку, что сидит подле тебя, бонд, стоило бы послушать, что ему суждено, потому что он будет много странствовать по свету, и повсюду его будут считать большим человеком, и он совершит много славных дел и умрет в старости, если только не отправится в Северный Мёр, что в Норвегии, или еще дальше на север этой страны.

– Я думаю, – говорит Асбьёрн, – что там я буду ничуть не ближе к смерти, чем здесь.

– Не тебе об этом судить, что бы ты ни думал, – сказала вёльва и произнесла такие стихи:

1. Сколько б ни гнал ты
в даль волн гнедого³¹,
в просторы моря
струг увлекая,
на севере все же
ждет смерть у Мёра –
гибель неминуча³².
Молчать мне лучше.

После этого вёльва пробыла там еще некоторое время, как было условлено, а затем была отпущена с богатыми дарами.

Асбьёрн рос, и как только вошел в возраст, отправился в путь. Он совершает поездки в разные страны и узнает там обычаи других людей, и куда бы он ни приезжал, его очень ценят хёвдинги. Род его матери происходил с севера Норвегии, из Хёрдаланда и Северного Мёра, это были потомки Кари Бобра³³. Асбьёрн по долгу гостил у своих родичей с материнской стороны, и те очень ценили его за его способности и умения.

6. Орм и Асбьёрн завоевывают Гаутланд

Теперь надо вернуться к рассказу о том, что Орм сын Сторольва находился в Исландии. А когда ему минуло тридцать лет³⁴, он договорился с человеком по имени Эцур из Хёрдаланда, чей корабль стоял на якоре в Бычьей Реке, и уехал вместе с ним из страны. Эцур владел усадьбой в Хёрдаланде, и Орм провёл у него зиму. Асбьёрн Горделивый был в то время в Хёрдаланде, и они с Ормом частенько встречались. Они хорошо поладили, и вскоре подружились. Они часто устраивали состязания, и выходило, что они ни в чем не уступали друг другу, если только не мерились силой: тогда победа доставалась Орму, так как он был гораздо сильнее. В конце концов они принесли обет побратимства по древнему обычаю³⁵ и поклялись, что тот из них, кто проживет дольше, отомстит за другого, если он примет смерть от оружия.

Весной Асбьёрн сказал Орму, что хотел бы поехать на север в Мёр и встретиться со своими родичами, Эйвиндом Ужом и Бергтором Бестилем³⁶.

– А кроме того, мне не терпится проверить, – говорит он, – не расстанусь ли я и впрямь с жизнью, стоит мне только там оказаться, как наговорила эта жалкая вельва.

Орм сказал, что готов отправиться в эту поездку, – “однако я не думаю, что в твоих силах поспорить с этим, потому что таким людям, как она, многое ведомо”.

Затем они поплыли на двух кораблях на север в Мёр. Эйвинд и Бергтор оказали своему родичу Асбьёрну теплый прием, поскольку они были двоюродные братья. Это произошло в конце правления ярла Хакона из Хладира³⁷.

Там Асбьёрн узнал, что севернее лежат два острова и оба они носят название Овечьи Острова. Правителем дальнего острова был великан по имени Бруси. Будто бы это был огромный тролль и людоед, и считалось, что людям его ни за что не одолеть, как бы много их ни было. Но еще того хуже было иметь дело с его матерью. То была огромная черная, как уголь, кошка размером с самого большого жертвенного быка³⁸. Из-за этой нечисти тамошним жителям не было никакого проку ни от одного из тех островов.

Асбьёрну очень захотелось побывать на этих островах, однако Орм был против. По его словам, мало что могло быть хуже, чем иметь дело с этакой нежитью, так что из этой поездки ничего не вышло. Летом они поплыли на юг в Данию и зазимовали у Вирфиля. А когда зима закончилась и наступила весна, они отправились в поход на пяти кораблях и плавали повсюду между островами и в дальних шхерах, одерживая победы и захватывая добычу везде, где бы ни появлялись. Никто в то время не снискал себе большей славы в викингском походе, чем они.

В конце лета они направились в Гаутланд³⁹ и принялись разорять его. В то время там правил ярл по имени Херрэд⁴⁰. Они сражались во множестве битв и подчинили себе всю страну. Там они провели третью зиму⁴¹.

Зимой там устраивались пиры и было большое веселье. Както раз зимой, когда Асбьёрн с Ормом сидели за брагой, Асбьёрн сказал такую вису:

2. Предрекла мне вельва:
 стопы на пагубу
 в Мёр свои направлю,
 пропела, на север.
 Несведуща ведьма:
 буду жив и весел
 я в Державе Гаутской.
 К троллям речи вруньи!

Весной Орм с Асбьёрном уехали, не пожелав дольше там оставаться. Летом они направились на север Дании, а оттуда в Норвегию, и четвертую зиму провели у Эцура из Хёрдаланда.

Весной побратимы принялись совещаться. Асбьёрн хотел отправиться в поход, а Орм – вернуться в Исландию, поэтому они расстались, сохранив, однако, свою любовь и дружбу. Орм уехал в Исландию с Эцуром из Хёрдаланда; их плаванье было удачным, и они привели свой корабль в Глинистый Залив под Пустошью⁴². Орм узнал тогда новость о том, что старик Сторольв, его отец, погиб из-за своей распри с Дуфтаком. Мало кто горевал о нем. Затем Орм поехал домой на Сторольвов Пригорок и поселился там. Он жил там долгое время, после того как отомстил за Сторольва, своего отца, о чем рассказывается в Перечне исландцев⁴³.

7. Убийство Асбьёрна

Вскоре после того, как Орм с Асбьёрном расстались, Асбьёрну во что бы то ни стало захотелось отправиться на север на Овечьи Острова. И вот он поплыл с двадцатью четырьмя спутниками на одном корабле на север от Мёра. Однажды на исходе дня они пристают к дальнему из Овечьих Островов, сходят на берег и ставят шатер. Они заночевали там, не встретив ни души.

На другой день рано поутру Асбьёрн встает, одевается, берет свое оружие и поднимается на остров, приказав своим людям дожидаться его. А спустя какое-то время после ухода Асбьёрна видят они, что ко входу в шатер подошла страшная кошка. Она была черна, как уголь, и весьма свирепа с виду. Казалось, что из ноздрей и пасти у нее вырывается пламя. Глаза у нее тоже не были добрыми. Люди были немало поражены этим зрелищем и преисполнились ужаса. Тут кошка прыгнула в шатер, набросилась на них и принялась хватать их одного за другим, и рассказывают, что кое-кого она проглотила, а иных растерзала своими когтями и клыками⁴⁴. За короткое время она убила двадцать человек, троим же удалось выбраться наружу⁴⁵, и они бежали на корабль и спешно отплыли.

Асбьёрн же идет, пока не приходит к пещере Бруси. Не долго думая, он заходит внутрь. Он не мог ничего разглядеть из-за того, что в пещере было очень темно. Не успел Асбьёрн опомниться, как был схвачен и поднят в воздух, а затем брошен оземь с такой силой, что не сразу пришел в себя от удивления. Догадывается он тут, что это не кто иной, как великан Бруси, – а тот и вправду был великоват с виду.

Тогда Бруси сказал:

– Ты приложил немало стараний, чтобы пробраться сюда, и убедись нынче, что делал это не зря, потому что ты лишишься здесь жизни, и притом в таких великих мучениях, что это отводит других от того, чтобы являться в мой дом с враждебными намерениями.

Затем он сорвал с Асбьёрна одежду, поскольку разница в силе между ними была столь велика, что ётун мог в одиночку принимать все решения за них обоих. Асбьёрн увидел, что пещеру разделяла широкая перегородка, а посреди нее было большое от-

верстие. Чуть поодаль от перегородки стоял могучий железный столб.

– А теперь поглядим, – говорит Бруси, – насколько ты выносливее других людей.

– Недолго проверять, – говорит Асбьёрн. – Удача оставила меня, коли я не смог никак защититься, так что я, похоже, обречен.

И он сказал такую вису:

3. Силе своей
доверять не должно.
Мощь подведет,
не хватит отваги.
Так в смертный час
изменит удача,
доблесть подспорьем
не станет мужу⁴⁶.

После этого Бруси вспорол Асбьёрну живот, вытащил конец его кишок и привязал его к железному столбу. Затем он принялся водить Асбьёрна вокруг столба, и тот так и ходил кругами, пока все кишки его не намотались на столб⁴⁷. Все это время он произносил такие висы:

4. Знать, лебязьбелой
курган кудрей⁴⁸ сыну
расчесывать гребнем
не судьба, скажи ей.
Дал зарок я в Данмёрк⁴⁹
наведаться летом.
Остролезый нынче
меч пронзит героя.
5. То ли дело прежде –
радостны от браги
корабль уводили
прочь от брeга хёрдов⁵⁰;
за пивом в беседах
время коротали.
Нынче к троллю в лапы
один угодил я.

6. То ли дело прежде –
в путь стремились струги,
Сторольвов питомец⁵¹
стоял, храбр, на штевне;
в Эйрасунд⁵² бесстрашный
вел вола приборя⁵³.
Нынче предан подло⁵⁴
я в плену у троллей.
7. То ли дело прежде –
поил вороного
Гейтира⁵⁵ Орм в шторме
Хильд⁵⁶, длил алчный сечу.
Скормил лихой вдоволь
волку плоти вражьей,
разил дланью тяжкой
в устье Ивы⁵⁷ витязь.
8. То ли дело прежде –
не щадил я в шхерах
мужей, жвачки волчьей⁵⁸
мог отведасть каждый.
Споро Орм слал стрелы,
полегла у Эльва⁵⁹
Мидьюнга недвижна
родня⁶⁰ в граде дротов⁶¹.
9. То ли дело прежде –
держались мы вместе:
Гаут и Гейри,
Глум и Старри,
Сам и Сэминг,
сыны Оддвёр,
Хаук и Хама,
Хрок и Токи.
10. То ли дело прежде –
бороздили море
Храни и Хёгни,
Хьяльм и Стевнир,

- Грани и Гуннар,
Грим и Сёрквир,
Туми и Торви,
Тейт и Гейтир⁶².
11. То ли дело прежде –
стойкий в стоне копий⁶³
отступить не думал,
рад разить я рати
шипом щита⁶⁴ вражьи:
охоч был до сечи.
Вел мужей в сраженье
всегда Орм бесстрашный⁶⁵.
12. Хмуро Орм
взирал бы, верно,
на муку эту,
когда б мог видеть.
Плохо придется
троллю, коль он
о пытке прослышит, –
и поделом.

Затем Асбьёрн расстался с жизнью мужественно и с большим достоинством.

8. Орм встречается с Менглёд на Овечьем Острове

Теперь надо рассказать о том, что те трое, которым удалось спастись, гребли что есть силы без передышки, пока не добрались до материка. Они поведали о том, что произошло во время их поездки, и сказали, что Асбьёрн, по их мнению, мертв, хотя они и не могут ничего рассказать об обстоятельствах его гибели. Они уплыли на корабле вместе с торговыми людьми и прибыли на юг в Данию. И вот эта весть разносится повсюду, и все находят ее весьма удивительной.

В то время в Норвегии сменился правитель – Хакон ярл умер, и в страну явился Олав сын Трюгви и начал проповедовать всем правую веру⁶⁶.

Орм сын Сторольва получил в Исландии известие о поездке и предполагаемой гибели Асбьёрна и счел ее величайшей утратой. Он не пожелал дольше оставаться в Исландии, взшел на корабль в Китовом Фьорде⁶⁷ и уехал из страны. Они высадились на севере Норвегии, и он провел зиму в Трандхейме. К тому времени Олав уже три зимы был конунгом Норвегии.

Весной Орм снаряжился в поездку на Овечьи Острова. У него на корабле было почти столько же народу, сколько у Асбьёрна. Они причалили к меньшему из Овечьих Островов поздно вечером, разбили шатер на берегу и заночевали там. Рассказывают, что Орм принял неполное крещение⁶⁸ в Дании, а затем крестился в Исландии.

А когда Орм уснул, он увидел, что в шатер вошла женщина, статная и решительная, она была нарядно одета и пригожа лицом. Она приблизилась к тому месту, где лежал Орм, и остановилась. Орму привиделось, что он поздоровался с нею и спросил ее имя, а она ответила, что ее зовут Менглэд⁶⁹ и она дочь Офотана из Офотансфьорда⁷⁰, что на севере, –

– Мы с Бруси единокровные брат и сестра, так что у нас один отец, однако у меня мать – женщина, а у него – черная, как уголь, кошка, что живет в его пещере. Но хотя мы и состоим в родстве, нравом мы несхожи. Он правит дальним островом, и тот остров намного лучше этого. Соседство с ним доставляет мне столько неприятностей, что я подумываю о том, чтобы уехать отсюда. Мне известно, зачем ты явился: ты намерен отомстить за Асбьёрна, твоего побратима, и тебя нельзя за это винить, потому что он был храбрец, каких мало. Ты, верно, не прочь узнать, как он был убит, однако кроме меня и Бруси об этом мало кто может рассказать.

Тут она начала свой рассказ и поведала все о гибели Асбьёрна, а также сказала все висы, которые тот произнес, –

– И я не могу предвидеть, что окажется сильнее – ворожба Бруси и его матери или твоя удача. Но ты – единственный человек, которого он страшится, и он уже сделал все приготовления на тот случай, если ты вздумаешь пожаловать к нему. Он приволок скалу и загородил ею вход в пещеру, так что пока она там стоит, никто не сможет проникнуть внутрь, и несмотря на всю

твою силу, тебе не одолеть Бруси и не отодвинуть эту скалу. Однако у меня есть для тебя рукавицы: у них такое свойство, что тот, на чьи руки они надеты, никогда не испытывает недостатка в силе⁷¹. Если выйдет так, что тебе удастся победить Бруси, я требую, чтобы ты отдал мне власть над Овечьим Островом. Я решила тебе помочь, потому что ты мне приглянулся, хотя нам и не придется насладиться друг другом из-за твоей веры⁷².

После этого женщина исчезла, а Орм проснулся, и рукавицы были подле, и он припомнил все висы. Тут Орм встал, разбудил своих спутников и отплыл на остров. Там он поднялся на берег и приказал своим людям дожидаться его на корабле до завтрашнего дня, а если он не возвратится к этому же времени, – уплыть.

9. Убийство Бруси

И вот Орм идет, пока не приходит к пещере. Тут он замечает огромную скалу, и вид у нее такой, что кажется ему, ни одному человеку не под силу будет убрать ее оттуда. И все же он натягивает рукавицы, подарок Менглэд, хватается за скалу и оттаскивает ее от входа. Думается Орму, что никогда еще его сила не подвергалась такому великому испытанию.

Затем он заходит в пещеру, положив у входа свой меч, на котором были насечены тайные знаки⁷³. Не успел он войти, как видит, что на него мчится кошка с разинутой пастью. У Орма были с собой лук и колчан. Он положил стрелу на тетиву и выпустил в чудище три стрелы, однако она поймала их зубами и перекусила. Тогда она набрасывается на Орма и вонзает ему в грудь когти, да так, что Орм падает на колени, а ее когти проникают сквозь одежду и пронзают его плоть до самых костей. Потом она пытается укусить его в лицо. Понимает он тут, что ему, похоже, несдобровать, и взывает к самому Богу и святому апостолу Петру, обещая, что если он победит эту кошку и сына ее, Бруси, то совершит паломничество в Рим. После этого Орм замечает, что у кошки поубавилось силы. Тогда он хватается одной рукой за горло, а другой за хребет, перегибает назад, переламывает ей хребет пополам и бросает ее мертвую.

После этого Орм замечает широкую перегородку, которая стояла посреди пещеры. Он идет в глубь, а когда подходит к перегородке, то видит, что из нее торчит большущее копьё. Было оно и толстое, и длинное. Орм хватается за копьё и пытается вытащить его. Тогда Бруси тянет копьё к себе, но оно сидит крепко и не поддается. Бруси удивился и выглянул сверху из-за перегородки. И как только Орм увидел его, он ухватился обеими руками за его бороду, а Бруси отпрянул. Принялись они тут тянуть изо всех сил каждый в свою сторону поверх перегородки. Орм накрутил бороду Бруси себе на руку и потянул с такой силой, что вырвал ее с корнем, а впридачу к ней подбородок, обе челюсти и кожу с обеих щек до самых ушей. Вместе с кожей сошло все мясо до самых костей⁷⁴. Бруси нахмурил брови и скорчил ужасную гримасу.

Тут Орм перемахнул через перегородку. Они схватились и начали бороться, и это продолжалось довольно долго. Бруси вскоре выдохся из-за потери крови и стал отступать. Тогда Орм собирается с силами, прижимает Бруси к перегородке и запрокидывает его над нею.

– Давно уже мое сердце подсказывало мне, – сказал Бруси, – стоило мне только услышать о тебе, что ты доставишь мне кое-какие неприятности, и так оно и случилось. Я бы предпочел, чтобы ты покончил с этим поскорее и снес мне голову. И то правда: я долго мучил Асбьёрна Горделивого, когда я вывернул наружу все его кишки, однако он не дрогнул до самой смерти.

– Ты совершил большое злодеяние, – говорит Орм, – доставив столь жестокие мучения такому храбrecу, как он, и в напоминание об этом ты кое-что получишь.

Он выхватил кинжал и вырезал у него на спине кровавого орла – удалил все ребра, а потом вытащил легкие⁷⁵. Так Бруси лишился жизни, и это был довольно бесславный конец.

Потом Орм развел огонь и сжег дотла и Бруси, и кошку. Покончив с этим, он покинул пещеру с двумя сундуками, наполненными золотом и серебром. Все же прочие ценности вместе с островом он отдал Менглед, и они расстались большими друзьями. Орм воротился к своим людям в назначенный час, и они отплыли на материк. Орм провел в Трандхейме вторую зиму.

10. Об Орме и Эйрике

Летом Орм собрался в паломничество в Рим, и его путешествие было удачным. Осенью, после битвы при Свельде⁷⁶, он вернулся с юга в Данию и там услышал о том, что произошло. Тогда он отправился в Норвегию на встречу с Эйриком ярлом. Он застал его в Хладире⁷⁷, явился к нему и приветствовал его. Ярл принял его хорошо и спросил, как его зовут. Тот назвался Ормом. Ярл спросил:

– Так ты Орм Силач?

– Можете называть меня так, государь, если вам угодно. А дело у меня такое: я хотел бы погостить у вас этой зимой.

Ярл сказал, что он может остаться, и отвел ему место на главной скамье поближе к выходу⁷⁸. Зимой Орм был молчалив и держался особняком.

Как-то раз речь зашла о битве при Свельде и о том, с какой отвагой защищались воины Олава конунга и как нескоро была одержана победа над Змеем⁷⁹, а также о том, сколь яростен был натиск Эйрика ярла, раз ему удалось одолеть корабль, который все считали непобедимым в открытом море.

Орм сказал на это:

– Будь я среди воинов конунга, с Великим Змеем пришлось бы биться подольше.

И вот ярлу докладывают, что Орм, мол, разглагольствовал о том, что Великий Змей был бы непобедим, когда б на нем был он. Ярл посылает тогда за Ормом и спрашивает его, правда ли, что он говорил, будто победа над Змеем никогда не была бы одержана, если бы он был там.

– Нет, государь, – говорит Орм, – я сказал только, что будь я там, Змей был бы побежден не так скоро.

Ярл отвечает:

– От одного человека мало что могло зависеть, когда там было собрано столько могучих воинов. Но все же давай-ка проверим. Ты взойдешь на корабль один, а на тебя нападут пятнадцать боевых кораблей, и это – лишь малая часть той флотилии, что была при Свельде.

– Вам решать, государь, – сказал Орм, – однако я не намерен сдаваться, пока не буду побежден.

Орм вышел и взял толстенную палицу длиной в тринадцать локтей⁸⁰. Затем он взошел на борт и отплыл. После этого собрали людей на пятнадцати боевых кораблях, и они все разом напали на Орма. Рассказывают, что за короткое время Орм потопил семь кораблей, все они были разбиты в щепы. Тогда ярл приказал им прекратить эту игру, и они так и сделали. Почти все люди были спасены.

Потом ярл повелел, чтобы шестьдесят человек выступили против Орма в открытом поле, и это было исполнено. У Орма не было при себе другого оружия, кроме палицы, и он вертел ею над головой, словно это была дощечка, так что никто не смел приблизиться к нему: они видели, что каждому, кто окажется рядом, грозит верная смерть. Тогда ярл распорядился прекратить эту игру, и они так и сделали⁸¹.

Ярл сказал:

– Не думаю, Орм, что было преувеличением сказать, что будь ты на Великом Змее, он бы продержался подольше, потому что он ни за что не был бы побежден, если бы его защищал ты.

После этого Орм сделался дружинником Эйрика ярла, и благодаря своим достоинствам пользовался большой любовью ярла.

11. Орм является к Эйнару в Гимсар

Как-то раз Орм отправился посетить усадьбы своих друзей в Трандхейме, места, где он уже бывал прежде. По дороге он заехал в Гимсар. Эйнар⁸² тогда был дома. Это случилось, когда Эйнар был в церкви. Лук его стоял снаружи перед церковными дверями. Орм подошел и поднял его. Он положил стрелу на тетиву, оттянул ее назад так далеко, что наконечник стрелы уперся в лук, и так и оставил стрелу стоять в луке. Затем он положил лук на прежнее место и ушел.

А когда Эйнар вышел, он увидел, что случилось с его луком, и очень изумился. Он принялся расспрашивать, кто брал его лук, но ему долго не удавалось ничего выяснить, пока Орм сам не сказал ему. Эйнар ответил, что знал, что тот, кто смог растянуть его лук на длину стрелы до самого ее острия, уж точно был не слабак.

Эйрик ярл ездил по пирам⁸³ на востоке в Вике. Орм был тогда с ярлом. Когда же они прибыли в то место, где был разрушен Великий Змей⁸⁴, там лежала его мачта. Ярлу захотелось проверить, сколько людей потребуется, чтобы взвалить ее на плечи. Орма он поставил посредине. Мачту подняли шестьдесят человек. Затем ярл приказал, чтобы те, кто стояли по краям, отходили один за другим. Так продолжалось, пока под мачтой не остался стоять один Орм. Тогда он прошел с нею три шага, а потом опустил ее на землю. Говорят, Орм после этого был уже не тот, что прежде.

Орм пробыл у ярла несколько зим, а потом уехал в Исландию и поселился на дворе у Сторольвова Пригорка. Все считали его недоужинным человеком. Он умер в глубокой старости и до конца оставался приверженным своей вере.

Перевод выполнен по изд.: *Two Icelandic Stories: Hreiðars þáttur, Orms þáttur* / Ed. A. Faulkes. (Viking Society for Northern Research). L., 1968.

¹ человек по имени Лосось, он был сыном Кетилля, ярла из Наумудалля – Лосось – не имя, а прозвище. Согласно другим источникам – “Книге о заселении страны”, “Саге о Кетиле Лососе”, “Саге об Эгиле” – этот исландский первопоселенец носил то же имя, что и его знаменитый предок, а именно Кетиль Лосось (см. след. примеч.), тогда как имя его отца, ярла из Наумудалля, было не Кетиль, а Торкель.

² *Кетилля Лосося с Храфнисты* – легендарный герой Кетиль Лосось с острова Храфниста (неподалеку от Наумудалля в Норвегии). О происхождении прозвища “Лосось” рассказывается в одном из начальных эпизодов “Саги о Кетиле Лососе” (гл. I): ребенком Кетиль убивает дракона, однако, отвечая на вопросы своего отца, Халльбьёрна, утверждает, что убил лосося, за что и получает от него это прозвище.

³ *Харальдом конунгом Воспитанником Довери* – Харальд Прекрасноволосый, сын Халльвдана (ок. 885–931), первый норвежский конунг, чья власть распространялась на всю страну. Установлением единовластия этого правителя саги традиционно объясняют переселение в Исландию многих знатных норвежцев. С конца XIII в. имеет хождение легенда, согласно которой будущий конунг находился на воспитании у великана Довери (см.: *Flat*. I, 565–566).

- 4 *из-за убийства сыновей Хильдирид* – братья Харек и Хрёрек, приближенные конунга, которых Лосось убил из мести за своего друга и родича Торольва, сына Квельдульва. Об этом конфликте рассказывается в “Саге об Эгиле” (гл. 9–23).
- 5 *Бычья Река* – Тьёрса, река на юге Исландии. Владения Лосося находились на юге страны.
- 6 *Храфн сын Лосося был первым законоговорителем в Исландии* – Законоговоритель – главная выборная должность в Исландии в эпоху народоправства. Законоговоритель избирался на три года, и его обязанностью было возглавлять законы на ежегодном народном собрании (альтинг). Согласно “Книге об исландцах” (гл. 3) Ари Торгильссона, первым законоговорителем был Ульвльот, который составил самый ранний исландский свод законов и по совету которого в 930 г. был учрежден альтинг; в том же году эта должность перешла к Храфну сыну Лосося.
- 7 *годи* – предводитель и жрец, обладавший властью в своей округе (годорде). Годорд, как и связанные с ним административные и культовые функции, передавался по наследству, однако годорд можно было продать или уступить. По закону каждый свободный исландский поселенец-бонд был обязан принадлежать к тому или иному годорду, выбор же последнего оставался за ним. Первоначально в Исландии было 36 годордов, во второй половине X в. их число было увеличено до 39 за счет трех дополнительных годордов в северной четверти страны.
- 8 *Торбьёрна Скольма* – в других источниках Торгейр Скольм или Скольм (ср. “Сага о Греттире”, гл. 58), значение этого прозвища не установлено.
- 9 Это название и по сей день сохраняется на юге Исландии. Принято считать, что изложенные в начальном разделе пряди генеалогические сведения, как и весь рассказ о переселении Лосося в Исландию, были почерпнуты из “Саги об Эгиле” (см. гл. 23), о чем может свидетельствовать целый ряд текстуальных совпадений (при этом соответствующее сообщение саги пересказывается в пряди с некоторыми вариациями и сокращениями). В то же время кое-какие из приведенных здесь сведений известны исключительно из “Пряди об Орме”: так, нигде больше не упоминается имя жены Сторольва, Торарны.
- 10 *будто он оборотень* – Как явствует из саг, людей, которые превосходили окружающих ростом и силой, нередко подозревали в оборотничестве (ср. замечание о силачах в гл. 4). О том, что Сторольв был оборотнем, упоминается и в “Книге о заселении страны”, где приводится соответствующий рассказ (см. примеч. 18). Один из родичей Сторольва, Ульв, дед скальда Эгиля, за оборотничество был прозван Квельд-Ульвом (Вечерним Волком): поскольку вечерами он делался сонливым и рано ложился спать, считалось, что в это время он покидал свое тело и превращался в волка.
- 11 *был сын, которого звали Орм* – Сообщаемая в пряди генеалогическая информация несколько отличается от соответствующей записи в “Книге о заселении страны” (*Land*. II, 348), согласно которой, помимо Орма, у Сторольва были и другие дети – сын Откель и дочь Храфнхильд, вышедшая замуж за

- Гуннара сына Бауги, их внуком (и, стало быть, правнуком Сторольва) был Гуннар с Конца Склона, герой “Саги о Ньяле”.
- 12 *Орм был не из тех, кто валяется у очага* – т. е. не был в детстве увальнем-запечником, отстававшим в развитии и считавшимся дураком (см. статью).
- 13 О параллелях к этому эпизоду в гл. 1 “Саги о Кетиле Лососе” см. в статье.
- 14 *Не дело подзуживать дерзких* – ср. дословную параллель в “Саге о Греттире”, гл. 14 (*ИС I*, 593).
- 15 *две четверти железа* – т. е. двадцать фунтов: “четверть” в качестве меры веса равнялась десяти фунтам (примерно 4,5 кг).
- 16 *того, что один человек может накосить за день* – Считалось, что за целый день работник мог скосить сено на площади в три четверти акра.
- 17 *Дуфтак* – Судя по его имени (ср. ирл. Дубтах) – ирландец по происхождению.
- 18 *мог принимать разные обличья* – Дуфтак и Сторольв упоминаются вместе также и в “Книге о заселении страны” (*Land*. II, 355–356), где, как и в пряди, говорится, что они оба были оборотнями. В подтверждение приводится сообщение о том, что их видели на Сторольвовом Поле после захода солнца яростно бьющимися друг с другом в обличьях медведя (Сторольв) и быка (Дуфтак). Победа досталась Сторольву, оба противника были изранены, а наутро оказалось, что на месте их поединка образовался овраг.
- 19 *в Лес* – Ранее было сказано, что двор Дуфтака назывался “В Лесу”. Расстояние между двумя дворами составляло не менее трех километров.
- 20 *не смог бы дотащить такую ношу* – По подсчетам комментатора пряди Э. Фолкса, Орм нес больше 12 тонн сена.
- 21 *стоимости шести коров* – В XIV в., когда был записан этот рассказ, стоимость одной коровы равнялась “сотне” (= 120) локтей домотканного сукна или составляла $3\frac{1}{3}$ унции серебра.
- 22 *о чем будет рассказано позднее* – Обещанное автором продолжение рассказа о ссорах между Сторольвом и Дуфтаком в пряди отсутствует, в дальнейшем лишь упоминается о гибели Сторольва.
- 23 *землянке* – приехавшие на альтинг исландцы жили в землянках, следы которых видны по сей день.
- 24 *с Ёрундом годи, свояком Орма* – Как было сказано ранее, Ёрунд был женат на Торлауг, дочери Храфна Законоговорителя, брата Сторольва. От Ёрунда происходил знатный род людей из Одди (*Oddaverjar*), к которому принадлежали многие именитые исландцы, в том числе Сэмунд Мудрый; среди потомков Ёрунда был и Снорри Стурлусон.
- 25 *они весили полфунта* – фунт в то время равнялся 12 современным.
- 26 *большим испытанием силы для них обоих* – О соответствующей записи в гл. 58 “Саги о Греттире” см. в статье. Торальв сын Скольма упоминается и в других сагах (в “Круге Земном” он назван Торальвом Могучим), кроме того, о нем сохранился отрывок скальдической песни.
- 27 *котел, который вмещал два бочонка* – По обычаю, пиво для приехавших на альтинг варилось в больших количествах (см. “Прядь о Пивном Капошоне”).

- 28 *Вендильскаги* – совр. Скаген.
- 29 *Они были братьями с Весети с Боргундархольма* – Имя Весети с Боргундархольма (о. Борнхольм) известно из “Саги о йомсвикингах” и “Круга Земного”.
- 30 *называли вёльвами... явилась со своими людьми* – Следующий за тем рассказ о пророчестве основан на аналогичном эпизоде из “Саги об Одде Стреле” (см. статью). Тогда как в “Пряди об Орме” свита вёльвы лишь упоминается, в саге об Одде сказано, что провидицу сопровождали 15 девочек и 15 мальчиков, которые участвовали в совершаемых ею ночных колдовских обрядах. Подробное описание наряда и поведения вёльвы, а также ритуала, предшествующего произнесению пророчеств, содержится в “Саге об Эйрике Рыжем” (гл. 4).
- 31 *волн гнедого* – гнедой волн = корабль.
- 32 *Сколько б ни гнал ты... гибель неминуча* – Виса провидицы, судя по всему, имеет своим прообразом стихи, обращенные к Одду Стреле вёльвой Хейд (см. статью).
- 33 *Кари Бобра* – Помимо прочих источников (“Книги о заселении страны” и др.), это имя упоминается также в “Пряди о Торстейне Бычья Нога”, имеющей ряд параллелей с рассказом об Орме. Согласно ее сообщению, составитель первого исландского свода законов, лагман Ульвльют, приходился внуком с материнской стороны Аслаку Бивру-Кари (= Кари Бобру), сыну Арнора.
- 34 *когда ему минуло тридцать лет* – Согласно внутренней хронологии пряди, Орм впервые покидает Исландию в 990 или 991 г.
- 35 *принесли обет побратимства по древнему обычаю* – Обряд заключения побратимства подробно описан в нескольких сагах, в том числе в “Саге о Гисли”, гл. 6: “...вырезают длинный пласт дерна, так, что оба края его соединяются с землей, ставят под него копы с тайными знаками такой длины, что стоя как раз можно достать рукою до того места, где наконечник крепится к древку. Им <...> надо было, всем четверым, пройти под дерном. Потом они пускают себе кровь, так что она течет, смешиваясь, в землю, выкопанную изпод дерна, и перемешивают все это, кровь и землю. А потом опускаются все на колени и клянутся мстить друг за друга, как брат за брата, и призывают в свидетели всех богов” (пер. О.А. Смирницкой. См.: *ИС I*, 510–511). Затем все принимавшие обет подали друг другу руки.
- 36 *Эйвиндом Ужом и Бергтором Бестилом* – Имена этих родичей Асбьёрна также стоят рядом в перечне защитников Великого Змея (см. статью).
- 37 *ярла Хакона из Хладира* – норвежский правитель (974–995).
- 38 *самого большого жертвенного быка* – Для жертвоприношений богу плодородия Фрейру выбирались самые крупные быки.
- 39 *Гаутланд* – Западный и Восточный Гаутланд, области на юге Швеции.
- 40 *ярл по имени Херрёд* – по-видимому, вымышленный персонаж, чье имя могло быть почерпнуто либо из “Саги о Рагнаре Лодброке”, либо из “Речей Вороны” (строфа 5).
- 41 *Там они провели третью зиму* – т. е. третью зиму после того, как Орм покинул Исландию.

- 42 *в Глинистый Залив под Пустошью* – т. е. под Пустошью Мшистой Горы (Mosfellsheiðr). *Глинистый Залив* – небольшой залив к северу от Рейкьявика.
- 43 *рассказывается в Перечне исландцев* – Íslendingaskrá – об этом сочинении ничего не известно; по-видимому, речь идет об утраченной книге XII или XIII в., содержащей генеалогические сведения. Не исключено, что именно из этого источника была почерпнута и прочая информация о родичах Орма, которая отсутствует в “Саге об Эгиле” (см. примеч. 9).
- 44 *растерзала своими когтями и клыками* – О параллели к этой сцене в “Саге об Одде Стреле” (гл. 20) см. в статье.
- 45 *двадцать человек, троим же удалось выбраться наружу* – Ранее было сказано, что Асбьёрн отправился на остров “с четырьмя и двадцатью” спутниками. Видимо, ошибка писца, принявшего порядковое числительное *við fjóða*, употребленное в значении “сам четвертый”, за количественное – *við fjóra* (“с четырьмя”).
- 46 *Образцом для этой строфы Асбьёрна послужила виса Халльмунда* в гл. 62 “Саги о Греттире” (см. статью).
- 47 *пока все кишки его не намотались на столб* – см. об этой казни в статье.
- 48 *курган кудрей* – голова.
- 49 *в Данмёрк* – в Данию.
- 50 *хёрдов* – жителей Хёрдаланда, области на западе Норвегии.
- 51 *Сторольвов питомец* – т. е. Орм.
- 52 *Эйрасунд* – пролив Эресунд между Данией и Швецией.
- 53 *вола прибоя* – корабль.
- 54 *Нынче предан подло* – Ни о каком предательстве в пряди не упоминается.
- 55 *вороного Гейтира* – Гейтир – великан, “конь великана” – волк. Употребление этого кеннинга вместо традиционного для классической скальдической поэзии наименования волка “конь великанши” подтверждает позднее происхождение предсмертных вис Асбьёрна.
- 56 *в шторме Хильд* – в битве; Хильд – валькирия.
- 57 *в устье Ивы* – неизвестная река, название которой автор стихов мог почерпнуть из “Речей Вороны” (строфа 4).
- 58 *жвачки волчьей* – т. е. меча; кеннинг восходит к эддическому мифу, согласно которому, связав волка Фенрира, асы вставили ему в пасть меч, чтобы он не мог никого укусить, и с ним он дожидается конца света.
- 59 *у Эльва* – река Гётаэльв в Западном Гаутланде.
- 60 *Мидьонга родня* – Кто такой Мидьонг, не установлено, возможно, стихи отсылают к какому-то неизвестному эпизоду легенды об Орме. Поскольку это имя присутствует в перечне великанов в ряде рукописей “Младшей Эдды”, не исключено, что “родня Мидьонга” – кеннинг великанов.
- 61 *в граде дротов* – в битве.
- 62 *Гаут и Гейри... Тейт и Гейтир* – Подобные поэтические перечни (обычно именуемые “тулами”), в том числе перечни имен боевых сподвижников, весьма распространены в древнегерманской поэзии.
- 63 *в стоне копий* – в битве.

- 64 *шипом щита* – мечом.
- 65 *То ли дело... Орм бесстрашный* – Вопреки скальдическому канону, требующему, чтобы восьмистишная виса делилась на два завершенных как в смысле, так и в синтаксическом отношении четверостишия (хельминга), в данной строфе это структурное правило не соблюдается. Во всей поэтической традиции скальдов известны только два случая его нарушения: другой пример – в относящейся к началу XI в. заключительной строфе “Поминальной драпы об Олаве Трюггвасоне” Хальфреда Трудного Скальда.
- 66 *Олав сын Трюггви и начал проповедовать всем правую веру* – норвежский конунг (995–1000), первым начавший вводить христианство в своей стране и за ее пределами, считается крестителем Исландии.
- 67 *в Китовом Фьорде* – фьорд на востоке Исландии. Непонятно, почему Орм, чья усадьба находилась на юго-западе страны, отправляется в плавание из восточной четверти.
- 68 *принял неполное крещение* – Имеется в виду обряд *prima signatio*, т. е. осенение обращаемого крестом и чтение над ним молитв (оглашение). Этот обряд предшествовал крещению и позволял принявшему его жить как среди христиан, так и среди язычников. Упомянув о последующем крещении Орма в Исландии, рассказчик, по-видимому, относит это событие к миссии священника Тангбранда (997 г.).
- 69 *Менглёд* – см. статью.
- 70 *Офотана из Офотансфьорда* – великан, живший в Офотфьорде на севере Норвегии.
- 71 *рукавицы: у них такое свойство, что тот, на чьи руки они надеты, никогда не испытывает недостатка в силе* – Как и явление чудесной помощницы – распространенный сказочный мотив; можно, однако, вспомнить атрибуты Тора: пояс силы и железные рукавицы.
- 72 *не придется насладиться друг другом из-за твоей веры* – Орм не может взять Менглёд в жены, поскольку он христианин, она же, будучи дочерью великана, не может стать христианкой.
- 73 *меч, на котором были насечены тайные знаки* – Употребленное в оригинале слово (*málaǰágr*) может обозначать как меч с рукоятью, украшенной резьбой, так и оружие с вырезанными на нем магическими рунами. Соответственно и поступок героя, положившего меч при входе в пещеру, допускает разные толкования: Орм мог либо попросту избавиться от меча, поскольку он был бесполезен в поединке с троллями, либо закрыть им вход в пещеру, дабы не подвергнуться нападению с тыла или не дать бежать Бруси и его матери.
- 74 *ухватился за его бороду обеими руками ... до самых костей* – О параллели к этой сцене в “Саге об Оуде Стреле” (гл. 23) см. в статье.
- 75 *вырезал у него на спине кровявого орла... вытащил легкие* – Об этом якобы существовавшем в эпоху викингов обычае см. в статье.
- 76 *после битвы при Свёлде* – Морское сражение при о. Свёлд (по-видимому, в проливе Эресунд) в 999 или 1000 г., в которой пал Олав Трюггвасон, самая

- знаменитая битва в истории Норвегии. Противниками норвежского правителя и победителями в ней были датский конунг Свейн Вилобородый (ок. 986–1014), шведский конунг Олав (994–1022) и сыновья норвежского ярла Хакона Могучего, Эйрик (ум. ок. 1023 г.) и Свейн.
- 77 *с Эйриком ярлом... в Хладире* – Среди норвежских земель, отошедших ярлу Эйрику в результате победы над Олавом Трюггвасоном, был Трандхейм с расположенной в нем старинной резиденцией Хладирских ярлов. Хотя после гибели конунга Олава Норвегия была поделена между всеми победителями, фактическим правителем в ней в 1000–1013 гг. был ярл Эйрик.
- 78 *отвел ему место на главной скамье поближе к выходу* – Ярл усаживает Орма на скамью, посреди которой находилось почетное сиденье, занимаемое самим правителем, однако отводит ему место подальше от себя, не оказывая ему, таким образом, того уважения, на которое он рассчитывал. Замкнутость Орма поэтому может объясняться не только тем, что он, как явствует из дальнейшего, был приверженцем Олава Трюггвасона, но и его уязвленной гордостью.
- 79 *победа над Змеем* – Великий Змей, корабль Олава Трюггвасона, самый большой боевой корабль, когда-либо построенный в Норвегии. По сообщениям саг, на нем было 34 скамьи для гребцов (против обычных 20-ти), причем на каждой полускамье сидело по восемь человек, 30 человек находились на корме. “Это был корабль с драконьей головой на носу... голова и хвост дракона были целиком позолочены, а борт был так же высок, как на морских кораблях” (КЗ, 152).
- 80 *взял толстенную палицу длиной в тринадцать локтей* – В средневековой Исландии локоть равнялся 48 см, так что палица, которой запасся Орм, достигала внушительных размеров. Употребленное в оригинале наименование этого орудия (*berlings-áss*) больше нигде не встречается, вероятнее всего, речь идет о корабельной принадлежности, рее или шесте (ср. современное шведское *bärting* – наименование длинного шеста, которым отталкивают от пристани корабль). О параллелях к этому эпизоду пряди см. в статье.
- 81 Этот подвиг Орма прославляется в одной из строф “Драпы об исландцах” скальда Хаука Вальдисарсона (XII или XIII в.); см. об этом в статье.
- 82 *Эйнар* – Эйнар Брюхотряс, сын Эйндриди (ум. 1050 г.), могущественный норвежец, зять ярла Эйрика, неизменный персонаж королевских саг, повествующих о событиях первой половины XI в., а также целого ряда прядей. О связанном с его именем эпизоде пряди см. в статье.
- 83 *ездил по пирам* – В обязанности норвежских бондов входило устраивать “вейцлы” (*veizla*), угощения для государя и его дружины. Правитель разъезжал по стране, посещая пиры, бывшие необходимым средством не только прокормления дружины, но и социального общения населения с государем.
- 84 *в то место, где был разрушен Великий Змей* – После битвы при Свёлде Великий Змей достался ярлу Эйрику, сыну Хакона. В “Большой Саге об Олаве Трюггвасоне” сообщается, что вскоре после возвращения ярла в Норвегию корабль был разрушен по его приказу, поскольку имел крен.

РАССКАЗ ОБ ОРМЕ СИЛАЧЕ И ЕГО ЛИТЕРАТУРНАЯ ПРЕДЫСТОРИЯ

1

“ПРЯДЬ ОБ ОРМЕ сыне Сторольва” (“*Ráttir Orms Stórolfssonar*”) сохранилась в трех средневековых исландских рукописях. Наиболее ранняя из них – самое большое собрание королевских саг “Книга с Плоского Острова”, в котором рассказ об Орме включен в “Сагу об Олаве Трюгвасоне” (эта часть компиляции была написана в 1387–1388 гг. священником Йоуном Тордарсоном). Две другие рукописи относятся к более позднему времени. Это – созданная в середине XV в. GkS 2845, 4to и фрагмент AM 567 4to V, восходящий к концу XV в. (в последнем уцелели лишь начальные главы рассказа). В отличие от “Книги с Плоского Острова”, в рукописях XV в. прядь присутствует в качестве отдельного, не связанного с королевской сагой, повествования. При этом все три рукописи содержат одну и ту же редакцию “Пряди об Орме”: обнаруженные в них разночтения весьма незначительны и в основном сводятся к ошибкам переписчиков.

Помимо перечисленных средневековых рукописей, рассказ об Орме сохранился не менее чем в 26 поздних бумажных списках, что само по себе свидетельствует о его немалой популярности. О том же говорят и поэтические переложения истории Орма за пределами Исландии – две фарерские баллады (“*Ormar Tóraldssons kvæði*” – “Песнь об Орме Торальдссоне” и “*Brúsajøkils kvæði*” – “Песнь о великане Бруси”), записанные в конце XVIII в., а также две шведские баллады (“*Essbjörn Prude och Ormen Stark*” – “Эссбьёрн Горделивый и Орм Силач” и “*Ulf den Starke*” – “Ульв Силач”)¹, записанные в 1670–1680 гг.

Нет никаких сомнений в том, что “Прядь об Орме” – произведение довольно позднее и относящееся к так называемой постклассической эпохе в исландском сагописании, которая начинается на рубеже XIII и XIV вв. Созданные в XIV в. “саги об исландцах”, хотя и продолжают традиции предшествующего пе-

риода, в то же время обнаруживают немало существенных отличий от саг XIII в.² Прежде всего они нередко лишены того универсального сюжетного стержня, вокруг которого обычно выстраивалось повествование в классической саге, – чаще всего это уже не история распри, в которую вовлечены многие родовитые исландцы, но жизнеописание главного героя саги. На смену собственно “родовой”, или “семейной”, саге приходит сага биографическая. Соответственно изменяется и композиция саги. Постклассическая сага, как правило, представляет собой цепь эпизодов, объединенных лишь фигурой ее героя – человека, наделенного необычайной физической силой и выдающимися способностями, в которых ему нет равных среди окружающих. Ставя в центр повествования экстраординарного героя и описывая его приключения, “саги об исландцах” XIV в. постоянно прибегают к преувеличениям в изображении как характеров своих протагонистов, так и их поступков. Неудивительно, что эта склонность к гиперболизации, чрезмерному и небывалому нередко сопровождается введением в повествование откровенно нереального – сверхъестественного и фантастического, которое в целом играет в постклассической саге значительно более заметную роль, нежели в сагах предшествующего периода³. Не в последнюю очередь эти изменения были вызваны влиянием со стороны расцветающего в XIV в. жанра “саг о древних временах” (*fornaldarsögur*) – героических и одновременно изобилующих сказочной фантастикой историй о подвигах легендарных предков первых переселенцев в Исландию, к которым возводили свой род многие жители страны.

Эти черты постклассической саги разделяют с нею и отдельные “пряди об исландцах”, в их числе и “Прядь об Орме”, которые сочинялись или обретали свою окончательную редакцию в тот период. С той только разницей, что поскольку пряди – произведения малой формы, история главного героя представлена в них не во всех подробностях, но фрагментарно: его жизнеописание включает в себя избранные эпизоды, призванные раскрыть характер героя и поведать о том, что его прославило. Вместе с тем с саговой традицией XIV столетия “Прядь об Орме” связывают не только общая для них биографическая направленность,

выбор героя-богатыря или пристрастие к чрезмерному и небывалому. Между рассказом об Орме и рядом саг этого времени обнаруживаются и непосредственные литературные (а порой и текстуальные) связи: как оказывается, эта прядь изобилует заимствованиями, причем не только из “саг об исландцах”, но и из легендарных “саг о древних временах”. Именно, благодаря многочисленным нитям, тянущимся от рассказа об Орме к таким произведениям, как “Сага о Греттире” или “Сага об Одде Стреле”, и стало возможным датировать прядь. Предполагается, что она была создана незадолго до появления “Книги с Плоского Острова” – в середине или последней трети XIV в.

Подобно большинству героев исландских саг, Орм сын Сторольва – лицо, по всей видимости, не вымышленное. В составленной в XII–XIII вв. “Книге о заселении страны” (“Landnámabók”), в которой перечисляются все исландские первопоселенцы (более четырех сотен человек) и их потомки, упоминается и знатный выходец из северной Норвегии Кетиль Лосось (в пряди он фигурирует под своим прозвищем), дед Орма, как считается, прибывший в Исландию ок. 890 г., а также члены его семьи. Там же приводится и генеалогия Кетилия Лосося, ведущего свой род от прославленного тезки – легендарного героя Кетилия Лосося с Храфнисты. О последнем сохранилась одноименная сага, входящая в особый цикл “саг о древних временах”, который принято называть “сагами о людях с Храфнисты” (Hrafnistumanna sögur), – рассказчик “Пряди об Орме” немало почерпнул из него для своей истории, стремясь изобразить Орма достойным отпрыском знаменитых богатырей. Помимо “Саги о Кетиле Лососе” в этот цикл входят “Сага о Гримере Бородатом”, “Сага об Одде Стреле” и “Сага об Ане Лучнике”, герои которых – потомки Кетилия. К этому же роду принадлежали и многие именитые исландцы, в том числе величайший скальд X в. Эгиль сын Скаллагрима (не случайно “Сага об Эгиле” послужила тем источником, из которого автор “Пряди об Орме” позаимствовал рассказ о прибытии Лосося в Исландию).

При упоминаниях Орма в “Книге о заселении страны”, а также в других текстах, созданных прежде, чем была написана прядь, среди них – “Сага о Ньяле” и “Сага об Эгиле”, его имя не-

изменно сопровождает прозвище Могучий (inn sterki). Таким образом, репутация Орма как человека, наделенного богатырской силой, должна была восходить к отдаленным временам и скорее всего опиралась на какие-то устные предания. Так, в более ранней, чем рассказ об Орме, “Саге о Греттире” есть сообщение, как будто бы прямо отсылающее читателя к одной из сцен пряди: “...большинство людей <...> считает, что Греттир был самый сильный человек в Исландии с тех самых пор, как тягались силой Орм сын Сторольва и Торальв сын Скольма” (ИС I, 699). Однако, учитывая несомненное знакомство автора “Пряди об Орме” с этой сагой, нельзя исключить и вероятности обратного – того, что за якобы произошедшим на тинге и описываемым в гл. 4 пряди состязанием между Ормом и Торальвом не стояло никакого устного предания и оно, напротив, было выдуманно рассказчиком в качестве “иллюстрации” процитированного замечания из “Саги о Греттире”⁴. Это тем более возможно, что, согласно внутренней хронологии пряди, ее герой должен был появиться на свет примерно в 960 г. (эта же дата вписана на полях текста пряди в “Книге с Плоского Острова”): ему было 30 лет, когда он впервые отправился в Норвегию, а это произошло за четыре года до вступления на престол Олава Трюггвасона (995 г.). Но если так, то мог ли уже немолодой Торальв Могучий сын Скольма, о котором известно, что он сражался вместе с конунгом Законом Воспитанником Адальстейна в битве при Фитьяре ок. 960 г.⁵, и в самом деле тягаться силой с 20-летним Ормом в 980 г.?

Хронологические несообразности – едва ли не самая большая трудность, встающая перед исследователями рассказа об Орме. Дело в том, что если, как это утверждается в разнообразных источниках, ее герой действительно приходился внуком Кетилю Лосося, переселившемуся в Исландию ок. 890 г.⁶, то он никак не мог появиться на свет многим позднее 930 г.⁷, из чего следует, что все свои богатырские подвиги в Норвегии Орм сын Сторольва должен был совершать уже в весьма преклонном возрасте! Между тем, как уже было сказано, прядь относит рождение Орма на 30 лет позднее и как будто бы не без оснований. В произведении, временем сочинения которого принято считать

XIII или даже XII столетие, т. е. созданном задолго до “Пряди об Орме”, содержатся сведения об одном достопамятном событии, имевшем место в Норвегии никак не раньше 1000 г. В строфе 15 “Драпы об исландцах” скальда Хаука Вальдисарсона⁸ дословно говорится следующее: «Погоняющий Тротт (т. е. Один) оленя волн (= трехчленный кеннинг мужа, где “олень волн” = корабль), Орм сын Сторольва, вызвал на поединок четверых и восьмерых людей ярла; великолепный Эйрик, храбрый в обращении с мечом, велел мужам остерегаться, когда разоритель огня фьорда (= муж, т. е. Орм; “огонь фьорда” = золото) принялся размахивать реей (áss) перед воинами»⁹. Если отвлечься от того обстоятельства, что в соответствующем эпизоде пряди число противников Орма возросло в пять раз, нельзя не заметить, что все остальные детали совпадают. Это – единственный подвиг Орма, который удостоверяется более ранним и независимым от пряди источником, и, по сути дела, единственное наполненное конкретным содержанием свидетельство бытования неких устных преданий об этом герое, имевших хождение до того, как о нем был создан письменный рассказ.

Впрочем, нельзя исключить, что существовали и иные – причем уже записанные ранее – сообщения об Орме, предшествовавшие появлению пряди: не забудем, что ее автор ссылается на некое неизвестное сочинение “Перечень исландцев” (“Íslendingaskrá”), в котором якобы содержался рассказ о том, как Орм отомстил за своего отца. Описывались ли в этой утраченной книге и прочие подвиги Орма? Вопрос так и останется без ответа. Однако тот факт, что рассказчик зачастую переиначивал “под него” эпизоды, связанные с именами других героев, заставляет подозревать, что ко времени создания пряди в преданиях о подвигах Орма успели образоваться значительные пробелы.

“Прядь об Орме” явственно распадается на три части: в первой описываются детские и юношеские подвиги героя в Исландии (гл. 1–4); во второй, в которой рядом с Ормом появляется его побратим Асбьёрн, рассказывается об их совместных викингских походах, гибели Асбьёрна и прославившей Орма победе над великанами (гл. 5–9); третья посвящена пребыванию героя в Норвегии при дворе ярла Эйрика (гл. 10–11).

Повествование в начальных эпизодах рассказа наглядностью изображения и живостью разыгрывающегося здесь сценического действия, а также вниманием рассказчика к реалиям повседневной жизни и хозяйственных забот исландского бонда, весьма напоминает “семейную сагу”. На взгляд современного ценителя древнеисландской прозы, наибольшего интереса заслуживает именно эта часть пряди, а вовсе не поражавшие воображение средневековой аудитории (и на протяжении всего XX столетия ученых-германистов) описания столкновений героев с великаном Бруси и чудовищной кошкой в центральных главах истории.

Рисуемый рассказчиком образ своевольного юного героя, с неохотой выполняющего работу, к которой его пытается приспособить старик-отец; неприязнь к нему отца, считающего, что отпрыск его мало к чему пригоден и не подает больших надежд, и, напротив, любовь матери, – все это сказочные мотивы, встречающиеся и во многих сагах. Однако в исландских эпизодах “Пряди об Орме”, помимо универсальной фольклорной основы, за ними просматриваются и ближайшие литературные образцы. Как было давно замечено¹⁰, детские выходки Орма немало напоминают проделки Греттира, который ребенком также плохо ладил со своим отцом (будучи любимцем матери) и чья работа в родительской усадьбе неизменно наносила ущерб хозяйству. Хотя детали первых подвигов обоих героев и различны (в отличие от оруduющего косою Орма, Греттир то пасет гусей и лошадей, то трет спину отцу у очага), о том, что автор пряди, описывая поведение своего героя, во многом опирался на соответствующие сцены “Саги о Греттире” (гл. 14), свидетельствуют прямые вербальные совпадения в диалогах отца и сына.

Вместе с тем, прообразом для двух первых эпизодов истории об Орме, вне всякого сомнения, послужили и рассказы о детских подвигах предка протагониста пряди, Кетиля Лосося, о которых сообщается в начальной главе одноименной саги. Отсюда автор пряди мог почерпнуть и некоторые конкретные детали. Так, в “Саге о Кетиле Лососе” отец также заставляет юного героя убирать сено, а тот обнаруживает необычайную для своих лет силу

и сноровку, за день собрав с двух лугов сено, которого хватило на восемь стогов. При этом нельзя не отметить, что тогда как в саге рассказ об уборке сена укладывается всего лишь в несколько строк, в пряди он разворачивается в целую сцену. Впрочем, кое-какой материал для этой сцены рассказчик пряди, по всей видимости, также позаимствовал из истории о Кетиле Лососе: плачевно закончившееся для старика Сторольва падение со стога явно напоминает аналогичное происшествие, описанное в другом эпизоде саги, где Кетиль, как и Орм, подбадриваемый попреками отца, с такой силой сталкивает лодку в воду, что старик Халльбьёрн чуть не вываливается на каменистый берег, едва “не поломав себе все кости”. И все же, создавая весьма схожий с “Сагой о Кетиле Лососе” образ юного богатыря, наделенного традиционным набором качеств малообещающего героя (лень, своеволие, строптивость), автор пряди считает необходимым, по крайней мере в одном отношении, провести различие между Ормом и персонажами, подобными его предку Кетилю Лососю. Любимым занятием последнего – классического сказочного увальня-“запечника” – было проводить дни, валяясь у очага, “подперев голову одной рукой”, а другой мешая огонь, за что в детстве его прозвали Дураком с Храфнисты. Орм же, как спешит сообщить автор пряди, “был не из тех, кто валяется у очага”.

Что же до эпизодов, описывающих юношеские подвиги героя (гл. 3–4), то, насколько нам известно, им не находится прямых аналогий в сагах. Пожалуй, именно в этих сценах ярче всего проявляется характерное для рассказа в целом соединение постоянных преувеличений со скрупулезной точностью. Нелегко припомнить другую историю, где бы рассказчик с такой дотошностью сообщал читателю размеры и вес предметов, поднимаемых его героем, количество металла, дерева или конского волоса, пошедших на изготовление орудий и приспособлений, которыми он пользовался, число “трудодней”, необходимых для выполнения работы, с которой он справлялся за день и т. п. Побуждая тем самым читателей дивиться богатырской силе Орма, автор пряди в то же время обнаруживал такую осведомленность о всех подробностях подвигов своего героя, что у аудитории не должно было закрадываться сомнений в подлинности сообщаемых им фактов.

Если повествование в начальных четырех главах “Пряди об Орме” более всего напоминает “саги об исландцах”, то вторая ее часть демонстрирует наибольшее сходство с легендарными “сагами о древних временах”. Главное отличие от последних состоит в том, что описываемые здесь события происходят не в неопределенные стародавние времена, а в историческое время – в последнее десятилетие X в. – и, соответственно, соотносены с правлением вполне реальных норвежских государей: ярла Хакона из Хладира и Олава Трюгвасона. Нельзя не заметить и другой связанной с этим особенности повествования второй части пряди. При том, что с перемещением героя в чужое пространство его приключения, казалось бы, приобретают откровенно невероятный характер, рассказчик явно озабочен тем, чтобы не утратить доверия читателя. С этой целью для удостоверения сообщаемого он прибегает к приему, использовавшемуся и в первой части пряди: вводит в текст имена исторических лиц или, точнее сказать, имена, почерпнутые из исторических источников. Тогда как побратим главного героя, Асбьёрн, и его отец Вирфиль, скорее всего, вымышленные персонажи, имена *всех* их родичей, упомянутых в пряди, известны либо из “королевских саг”, либо из “Книги из заселения страны”, т. е. из сочинений, надежность которых заведомо не ставилась под сомнение.

Особого внимания заслуживают здесь имена двоюродных братьев Асбьёрна, принимающих его на севере Норвегии, – Эйвинда Ужа и Бергтора Бестиля, поскольку они прямо адресуют нас к тому источнику, из которого они попали в прядь. Источник этот – перечень защитников Великого Змея, содержащийся в разных редакциях “Саги об Олаве Трюгвасоне”, и в нем – как затем и в пряди – эти имена неизменно присутствуют в качестве нерасторжимой пары. Как предположил издатель “Пряди об Орме” Э. Фолкс¹¹, имя Асбьёрн также могло быть подсказано рассказчику пряди этим перечнем: в списке воинов, бывших с конунгом на Великом Змее уже в самой ранней версии жизнеописания Олава, принадлежащей перу монаха Одда Сноррасона (ок. 1190), значится некий Асбьёрн с Мостра. Асбьёрн – имя отнюдь не ред-

кое, и этот защитник Великого Змея едва ли привлёк бы к себе внимание, если бы не любопытный факт: вместо него в том же перечне в “Саге об Олаве Трюгвасоне” в “Круге Земном” появляются *Асбьёрн* и *Орм*, которых, по-видимому, не без оснований принято отождествлять с нашими героями¹² (на деле ни один из них, как следует из их истории, не был участником битвы при Свёлде). Опиравшийся на сочинения как монаха Одда, так и Снорри Стурлусона, составитель позднейшей “Большой саги об Олаве Трюгвасоне”, вошедшей затем в “Книгу с Плоского Острова”, в которую, напомним, и был вплетен рассказ об Орме, восстановил в перечне Асбьёрна с Мостра, возможно, косвенно подтвердив тем самым вероятность ассоциации между “тезками” – парой загадочных имен в перечне воинов Олава и героями рассказа об Орме. Но если так, то гипотеза Фолкса о сугубо “книжном” происхождении побратима Орма несостоятельна хотя бы уже потому, что рукопись “Круга Земного”, в которой произошла эта многозначительная замена имен, старше известной нам версии “Пряди об Орме” более чем на целое столетие. Либо появление пары “Асбьёрн и Орм” в “Круге Земном” – всего лишь случайная описка, за которой не скрывалось никаких аллюзий на историю “соименников” этих фиктивных персонажей, либо нам ничего не остается, как признать, что история столкновений Асбьёрна Горделивого и Орма Силача с великанами не была от начала и до конца выдумана рассказчиком пряди, но восходит к устному преданию и, в частности, могла быть известна Снорри Стурлусону, которого с Ормом связывало отдаленное родство.

Мы не случайно уделили столько места казусу, приключившемуся с, казалось бы, посторонним текстом. Помимо соединения двух имен, Асбьёрн и Орм, в “Круге Земном”, в котором, возможно, скрывался невнятный намек на некое бытовавшее до появления пряди сказание об этих двух героях, – сказание, где, как естественно предположить, шла речь об их столкновениях с великаном Бруси, – нет ни единого свидетельства в пользу того, что центральные эпизоды “Пряди об Орме” могут опираться на дописменную традицию и, стало быть, восходить к чему-то более глубокому, чем ближайшие литературные образцы. Между тем довольно широкую известность среди германистов этот рас-

сказ снискал именно благодаря постулируемой древности содержащегося в нем описания схватки героя с великаном и чудовищем. “Прядь об Орме” издавна входит в круг исландских текстов, с помощью которых пытаются отыскать скандинавские корни сказания, лежащего в основе древнеанглийской поэмы “Беовульф”.

Параллели между центральным эпизодом пряди, в котором рассказывается о сражении Орма с исполинской кошкой, а затем и ее сыном, великаном Бруси, с одной стороны, и эпизодами “Беовульфа”, повествующими о поединках его героя с Гренделем и его матерью, – с другой, были впервые замечены в конце XIX в. Шюком¹³ и со временем сделались общим местом в продолжающейся уже больше века дискуссии о происхождении англосаксонского эпоса. Здесь, разумеется, не место вдаваться в сюжетные подробности хорошо известной поэмы. Достаточно сказать, что единственная бесспорная аналогия между “Беовульфом” и “Прядью об Орме” – это родственные отношения между чудовищами: в обоих случаях это мать и сын. В остальном же сходства между этими произведениями минимальны и едва ли способны указывать на наличие какой бы то ни было связи (читатель может судить сам: оба героя, готовясь к поединку с чудовищами, расстаются со своим оружием, поскольку оно бессильно против всякого рода нечисти, – универсальный сказочный мотив, к тому же встречающийся и в других древнеисландских текстах; обоим витязям удастся выстоять в бою лишь с Божьей помощью – появление этого широко используемого христианского мотива в традиции об Орме заведомо не может быть отнесено к стадии предполагаемого “прасказания”, поскольку “Беовульф” был записан прежде, чем началось крещение Скандинавии).

Тогда как сходств между “Прядью об Орме” и “Беовульфом” явно недостаточно, чтобы говорить об их родстве (что, в частности, признавал и исследователь древнеанглийской поэмы Р.У. Чемберс¹⁴), расхождений гораздо больше, и они вполне способны свидетельствовать против такого предположения. В отличие от “Беовульфа”, где герой вынужден вступить в поединок с чудовищем, повадившемся в человеческое жилище, в “Пряди об Орме” герои сами являются нежеланными гостями в жилище ве-

ликанов. Важнейший мотив, собственно, и заставивший искать скандинавскую праоснову сказания о Беовульфе, – это странное место обитания Гренделя и его матери: подводная пещера, путь в которую пролегает по скалам, а затем в пучине вод, тогда как в рассказе об Орме великаны оказываются островными жителями и все действие разворачивается не под водой, а на суше. Можно, наконец, указать и на другие различия. На то, например, что тогда как Беовульф отрывает Гренделю лапу, после чего тот отправляется подышать восвояси, а затем сносит голову его матушке найденным в пещере мечом (оба мотива хорошо известны), Орм расправляется с троллями другими способами: переламывает хребет исполинской кошке, а для Бруси изобретает такую казнь, которой нигде и никогда больше не подвергался ни один великан...

Читатель вправе задаться вопросом: отчего же в таком случае рассказ об Орме был причислен к историям, в которых усматривают связь с “Беовульфом”? Дело в том, что прообразом описываемого в “Пряди об Орме” столкновения ее героя с великанами издавна принято считать эпизод в Песчаных Холмах из “Саги о Греттире” (гл. 64–66)¹⁵, в котором Греттир сперва вступает в единоборство с вторгшейся в дом свирепой великаншей и, лишив ее руки, сбрасывает в водопад, а затем, проникнув в расположенную под водопадом пещеру, побеждает огромного великана. Тогда как параллели между Греттиром и Беовульфом довольно прозрачны (хотя и не обязательно должны объясняться их родством), сходство между подвигами, совершаемыми Греттиром и Ормом, вряд ли выходит за рамки самой общей аналогии, основанной на использовании одного и того же традиционного мотива борьбы героя с великанами: нетрудно заметить, что оно не поддерживается никакими деталями¹⁶. Эпизоды подобного рода в изобилии встречаются в легендарных сагах, с которыми “Прядь об Орме” связывает множество параллелей, в том числе и вполне конкретных. Главное же: из того факта, что рассказчик этой пряди был не только знаком с “Сагой о Греттире”, но и прямо опирался на нее, описывая детские выходки Орма, вовсе не следует, что он непременно должен был взять ее за образец также и в повествовании о заморских приключениях своего героя. Есть немало доказа-

тельств того, что, излагая эту часть истории, он в первую очередь ориентировался на “саги о древних временах”.

Уже начальный эпизод второй части рассказа – пророчество вельвы, предостерегающей Асбьёрна от посещения северной Норвегии, прямо отсылает нас к аналогичной сцене “Саги об Одде Стреле” (гл. 2), в которой Одду, вопреки его желанию, приходится выслушать от провидицы Хейд предсказание о том, что после своих многолетних странствий он погибнет у себя дома, в Берурийоде, от укуса змеи, выползшей из черепа его коня Факси (ср. сказание о вещем Олеге). Все здесь указывает на то, что рассказчик пряди взял за образец именно эту сагу: подобно Одду Стреле, Асбьёрн проявляет враждебность к провидице и отказывается ей верить; оба героя получают предсказание, что их ждет гибель в определенном месте, и, соответственно, наставление избегать его, оба не могут противиться желанию проверить истинность пророчества и в конце концов устремляются навстречу своей судьбе. О том, что эпизод пряди восходит непосредственно к эпизоду саги, свидетельствует и сходство цитируемых в них вис (ср. стихи, обращенные к Одду вельвой Хейд: “Сколько б ни плавал ты / по широким фьордам / и ни пересекал / длинные заливы, / даже если на тебя / будут накатывать волны, / все равно быть тебе сожженным / в Берурийоде”)¹⁷.

Викинские походы, подобные описанным в гл. 6 пряди, в которых герои, возглавив несколько десятков или даже сотню-другую воинов, захватывают добычу и легко завоевывают целые страны, приобретая тем самым громкую славу, а затем столь же легко расстаются с покоренными ими землями, отправляясь на поиски новых приключений, – обычная тема легендарных саг, а потому искать для этих подвигов Орма и Асбьёрна конкретные прототипы было бы делом неблагодарным. Что же касается главных эпизодов этой части пряди (гл. 7–9), то почти все в них имеет литературные прообразы в “сагах о древних временах” и прежде всего опять-таки в “Саге об Одде Стреле”.

Нередко утверждают, что прототипом Асбьёрна является побратим Одда Стрелы Асмунд, павший от вражеской стрелы в Ирландии. Однако у Одда были и другие побратимы, и обстоятельства гибели одного из них, Торда по прозвищу Блеск Штевня,

предательски сраженного викингом Эгмундом Убийцей Эйтвова, в большей степени напоминает трагическую судьбу побратима Орма. Движимый жаждой мести, Одд Стрела пускается на поиски Эгмунда и из рассказа случайно повстречавшегося ему мудрого путника (как следует из намеков автора саги, – самого Одина) узнает об истинном естестве своего заклятого врага. Оказывается, что Эгмунд – полутролль и колдун, которого не берет никакое оружие и не в силах одолеть никто из людей. Он был произведен на свет королем Пермии Хареком и великаншей Гримхильд (заметим: до его рождения жившей под водопадом), которая впоследствии превратилась в свирепое чудовище – полу-женщину-полузверя (*finngálpn*: это слово использовалось также для обозначения кентавра) с человеческой головой, огромными клыками и когтями, и могучим хвостом.

Налицо целый ряд параллелей с “Прядью об Орме”: подобно Одду Стреле, наш герой ищет встречи с непобедимым троллем, чтобы отомстить ему за убийство своего побратима; подобно матери Эгмунда, мать Бруси – ужасный монстр, выступающий в зверином облике; наконец, подобно Одду, Орм получает сведения о своем враге-великане и его матери от нежданно явившейся ему сверхъестественной помощницы, причем в каждом случае рассказ помощника непосредственно предваряет встречу с чудовищем.

Уже в следующем эпизоде “Саги об Одде Стреле” (гл. 20) рассказывается о том, как в отсутствие героя более 60-ти его сошедших на берег спутников подвергаются нападению этого звероподобного чудовища и становятся его жертвами. Уцелевшие бегут на корабль, где оставался Одд, и просят его немедленно выйти в море, однако тот отказывается бежать и, отправившись на берег, вступает в поединок с великаншей. От ее острых когтей Одда спасает некогда сотканная для него ирландской принцессой чудесная рубаха, с которой он никогда не расставался, а с помощью принадлежащих ему волшебных стрел – “Подарков Гуси” ему удается покончить с чудовищем, после чего он сжигает его останки.

Нетрудно заметить, что обе сцены “Саги об Одде Стреле” использованы автором рассказа об Орме, однако если в саге они

следуют одна за другой, то в пряди они разведены. Сцена нападения чудовища на спутников героя отнесена к экспедиции Асбьёрна, причем и здесь дело происходит в отсутствие героя, добычей великанской кошки становятся десятки воинов, и всего лишь несколькими оставшимися в живых удается бежать на корабль и спастись. Сцене поединка между Оддом и матерью Эгмунда соответствует аналогичная сцена в пещере Бруси, в которой действует Орм. И хотя в ней немало отличий от сцены саги, поскольку рассказчик прибегает здесь к другому, характерному для историй, связанных с именем Олава Трюггвасона, мотиву божественного вмешательства: от клыков и когтей матери Бруси Орма спасают не чудесные предметы, а вовремя принесенный обет совершить паломничество в Рим, – связь между двумя эпизодами не вызывает сомнений. Помимо “личности” чудовища, достаточно упомянуть три напрасно посланные в него Ормом стрелы: как известно, тремя знаменитыми волшебными стрелами владел не кто иной, как Одд Стрела.

Все изложенные здесь эпизоды “Саги об Одде Стреле”, послужившие прототипами для соответствующих сцен пряди, известны только из младшей редакции саги, относящейся к середине XIV в.: в более ранней редакции линия, описывающая историю многолетней вражды между Оддом и Эгмундом, в ходе которой каждый из них раз от разу несет все больший урон и лишается своих близких и сподвижников, отсутствует. Кульминацией в этой череде столкновений становится сцена сражения между Оддом и его побратимом Сирниром, с одной стороны, и Эгмундом и его родичами-великанами, с другой, завершившегося уже знакомым нам из “Пряди об Орме” лишением противника бороды и лица. Описание этого подвига в рассказе об Орме в основных деталях повторяет то, которое мы находим в саге, так что источник его в пряди очевиден¹⁸: схватив Эгмунда за бороду, Одд одним рывком вырывает ее целиком вместе с кожей “до самой кости”, срывая с нею и “все лицо, обе щеки и лоб до самой макушки”, после чего Эгмунд скрывается от него под землей¹⁹ (впоследствии Эгмунд никогда не расстается с маской, под которой прячет отсутствие лица). Нужно, однако, отдать должное автору пряди: заимствуя отдельные мотивы, а порой и вполне узна-

ваемые ситуации из легендарных саг, он обычно помещает их в собственную мастерски сработанную нарративную или сценическую “раму”, в которой они оказываются окруженными совершенно новыми деталями и свойственными классическому саговому повествованию наглядно представимыми, почти осязаемыми подробностями. Так, в “Саге об Одде Стреле” нет ничего, что даже отдаленно напоминало бы ту тщательно выстроенную рассказчиком пряди сцену, которая разыгрывается в пещере между Ормом и Бруси по обе стороны от разделяющей ее перегородки, с выманиванием противника, последующей борьбой и т. д. Не будет натяжкой сказать, что и в этой части пряди, в сюжетном отношении наиболее приближенной к “сагам о древних временах”, ее рассказчик продолжает вести повествование в традиционной манере “саг об исландцах”.

Наряду с прямыми литературными параллелями, отсылающими к вполне конкретным источникам, свидетельством чему служит совпадение характерных деталей, нередко сопровождающееся и текстуальными соответствиями, в “Пряди об Орме” немало традиционных мотивов, присутствующих во множестве произведений. Нельзя не упомянуть в этой связи появление дружелюбно настроенной по отношению к герою родственницы Бруси, Менглэд, чей сказочный дар – чудесные рукавицы (ср. аналогичный мотив в “Саге о Золотом Торире”, гл. 3) оказывается незаменимым в сражении с великаном. Впрочем, тогда как отведенная Менглэд роль сводится к функции фольклорной помощницы, имя ее отсылает читателя к двум поздним эддическим песням – “Речам Многомудрого” (“Fjölsvinnsmál”) и “Заклинаниям Гроа” (“Grógaldr”), где оно принадлежит красавице-невесте (как иногда предполагают, Фрейе), охраняемой свирепым великаном, которую добывает герой Свипдаг. Аналогичным образом, упомянутое в рассказе Менглэд имя ее (и Бруси) отца – великана Офотана из Офотансфьорда известно из “Саги о Кетиле Лососе”: рассказчик пряди и здесь не отступает от избранной им тактики использовать знакомые аудитории имена. Нет нужды искать конкретные источники и для таких широко распространенных в древнеисландских текстах общих мест, как переламывание хребта чудовищу или сожжение трупов великанов (оче-

видно, дабы воспрепятствовать их вредоносному “хождению” после смерти), или уже отмечавшийся выше христианский мотив принесения обета святому и самому Господу, неизменно обеспечивавшего герою победу в единоборстве со сверхъестественным противником (отметим, что весь этот комплекс разнородных мотивов присутствует также и в “Пряди о Торстейне Бычьей Нога”, о герое которой еще будет упоминаться в дальнейшем).

Особого внимания заслуживают изображаемые в “Пряди об Орме” необычайно жестокие и изощренные казни, которые происходят в пещере великана. Ни одна из них, конечно же, не является изобретением рассказчика этой истории: как описание мучительной экзекуции, которой Бруси подверг Асбьёрна, так и страшная казнь самого Бруси, учиненная Ормом в отместку за его изуверство, восходят к известным литературным образцам. Другой – и вовсе не праздный – вопрос: стояла ли за рассказами об этих истязаниях какая-нибудь реальность?

Описание казни Асбьёрна, расстающегося с жизнью во время “смертельной прогулки” вокруг столба, на который постепенно наматываются его внутренности, в точности соответствует описанию казни викинга Бродира, убийцы ирландского короля Бриана, в так называемом Клонтарвском эпизоде “Саги о Ньяле”, гл. 157 (ИС II, 363). Аналогичный эпизод содержится в целевшем отрывке из “Саги о Торстейне сыне Халля с Побережья” (предполагается, что составители обеих саг почерпнули его из одного источника – утраченной саги о Бриане). Поскольку сцена умерщвления Бродира – единственная известная параллель к эпизоду “Пряди об Орме” в исландской традиции, принято считать, что именно она и послужила прообразом для казни Асбьёрна. Вероятнее всего, так и есть, однако не может не броситься в глаза разница между обоими персонажами. Бродир – не просто убийца святого короля, но и “предатель Бога”, вероотступник, прежде бывший диаконом (о его христианском прошлом красноречиво говорит и его имя или, скорее, прозвище – “брат”), для которого мучительная казнь становится расплатой за совершенные им злодеяния; Асбьёрн же, напротив, – благородный герой, наделенный всевозможными достоинствами, а потому для него та же казнь оказывается незаслуженной мукой, которую он при-

нимает с завидным бесстрашием и мужеством. Имел ли рассказчик пряди в виду какие-нибудь иные ассоциации, связанные с этой экзекуцией, выбирая ее для такого героя, как Асбьёрн, или его привлекла исключительно ее крайняя жестокость? Разумеется, этот вопрос остается без ответа, но, как бы то ни было, приходится иметь в виду, что сопровождавший средневековые описания этой казни круг вполне определенных ассоциаций, так и не нашедших сколько-нибудь явного отражения в исландских текстах, тем не менее мог сыграть какую-то роль и при создании данного эпизода пряди.

Вопреки иногда встречающимся утверждениям о том, что дошедшие до нас сведения об этой жестокой расправе отражают реальную практику, причем весьма распространенную в средневековой Европе²⁰, надежных подтверждений тому, что пытки такого рода применялись в действительности, не обнаружено. Описание этого способа казни известны преимущественно из церковной агиографии и связанной с ней иконографии (ср. страсти св. Эразма), откуда они, по всей видимости, и черпались авторами иных средневековых сочинений, как, например, сообщение в “Славянской хронике” (“Срpnica Slavogum”, кн. I, гл. 52) Гельмольда (начало XII в.) о муках, причиняемых христианам ваграми и полабами. Согласно Якобу Гримму, в позднее Средневековье в судебных актах разных областей Германии казни такого рода (*exenterare*) предписывалась в качестве наказания за порчу коры деревьев и кражу плуга, однако, по его же сообщению, нет ни одного упоминания, которое свидетельствовало бы о назначении или исполнении такой экзекуции²¹. Так что, вполне вероятно, и эти юридические записи опирались не на гипотетические древние обычаи (культовые жертвоприношения), о которых не сохранилось иных сведений, а на ученую традицию.

Предполагается, что в Скандинавии этот мотив стал известен именно из церковной литературы и был занесен туда из Англии, где он впервые засвидетельствован в начале XII в. в “Истории англосаксов” (“L’Estoire des Engleis”) Жеффрея Гаймара в описании казни сына короля Этельреда II Альфреда Этелинга (1036 г.). В отличие от его изображения в других сочинениях (в том числе в “Англосаксонской хронике”), у Жеффрея Гаймара сообщение об

этом событии оказалось расцвечено уже знакомыми нам ужащающими подробностями хождения вокруг дерева, почерпнутыми из житий святых страстотерпцев. В дальнейшем при создании во второй половине XII в. латинского “Жития св. Альбана и св. Амфибала” Уильяма Сент-Альбанского это описание казни Альфреда Этелинга послужило образцом для изображения смертных мук вновь обретенного святого – Амфибала. Как было установлено, появление культа св. Амфибала основано на недоразумении: фраза *sub sancti abbatis amphibalo* (“под облачением святого аббата”) в рукописи “Истории королей Британии” Гальфрида Монмутского была ошибочно истолкована и скопирована как *sub sancto abbate amphibalo* (“под святым аббатом Амфибалом”), вследствие чего из священнического одеяния вышел новоявленный святой²². Судя по всему, именно к описанию страстей св. Амфибала и восходят известные нам эпизоды “смертной прогулки”, появляющиеся в исландской литературе XIII–XIV вв. В Норвегии (а затем и в Исландии) житие этого фиктивного святого, по-видимому, получает известность в середине XIII в. благодаря английскому хронисту Матвею Парижскому, монаху Сент-Альбанского монастыря и автору англо-нормандской поэмы “La Vie de Seint Auban”, живописующей мученическую смерть св. Амфибала. Известно, что в 1248 г. Матвей Парижский был направлен в Норвегию в качестве папского посланца и посетил бенедиктинские монастыри на Хольме (рядом с Нидаросом) и в Селье, откуда происходит относящееся к этому времени изображение страстей св. Амфибала²³. Такова в самых общих чертах и лишь в той мере, в которой она вообще поддается реконструкции, история проникновения описания этого, судя по всему, сугубо книжного способа предания смерти в средневековую исландскую литературную традицию.

Ничуть не менее примечательны обстоятельства появления в ней и изображения той экзекуции, которой в “Пряди об Орме” подвергается Бруси. Можно почти не сомневаться в том, что также к ошибке – на этот раз не средневекового писца, а интерпретатора скальдических стихов – восходит и получившее широкое распространение (в том числе далеко за пределами Скандинавии) представление об одном из самых жестоких обычаев викингов –

так называемом “кровавом орле”: согласно описаниям этого обычая, орла изображали вынутые из рассеченной спины и оттянутые в виде крыльев ребра предаваемого смерти. Долгое время считалось, что такой вид казни действительно практиковался в эпоху викингов и был связан с жертвоприношением Одину (последний, как известно из эддической мифологии, мог выступать в обличье орла).

Помимо “Пряди об Орме” упоминания об этой экзекуции содержатся еще в семи средневековых скандинавских текстах: в “Деяниях датчан” Саксона Грамматика (кн. IX. v), “Саге о Рагнаре Лодброкке” (гл. 17) и “Пряди о сыновьях Рагнара” (гл. 3) – во всех случаях речь идет о мести английскому королю Элле за убийство Рагнара; в “Саге об оркнейцах” (гл. 8) и “Саге о Харальде Прекрасноволосом” (гл. 32) в “Круге Земном” – в обеих сагах рассказывается о расправе над Хальвданом Высоконогим, сыном Харальда Прекрасноволосого, учиненной оркнейским ярлом; в эддических “Речах Регина” (строфа 26)²⁴ и в основанном на этой песне эпизоде “Пряди о Норна-Гесте” (гл. 6) – здесь говорится о мести Люнгни, сыну Хундинга, взятому в плен Сигурдом. Существенно, что ни один из этих письменных памятников не старше конца XII в., так что содержащиеся в них описания “кровавого орла” (нередко повторяющиеся почти дословно) относятся к эпохе, когда об обычаях викингов сохранились одни лишь предания, а сами эти обычаи, как и вся скандинавская старина, стали объектом возрождающегося в это время антикварного интереса к языческой древности. Судя по всему, во всех перечисленных текстах изображения этой жестокой расправы восходят к одному источнику, а именно к рассказу о мести сыновей Рагнара Лодброка королю Англии, рассказу, в свою очередь опирающемуся на более раннее поэтическое “свидетельство” – процитированную вслед за описанием казни Эллы и призванную удостоверить его истинность полустрофу из “Драпы о Кнуте” скальда Сигвата Тордарсона, которая была сложена около 1038 г.

Как убедительно показала Р. Франк, ошибочная интерпретация этих стихов автором “Саги о Рагнаре Лодброкке” (а вслед за ним и позднейшими комментаторами) привела к тому, что во вполне традиционное для скальдической поэзии и совершенно

условное описание поверженного в бою противника, чью плоть терзают когтями и клювами вороны и орлы – “птицы битвы” (Ok Ellu bak, / at lét hinn’s sat, / Ívarr, ara, / Íórvík, skorit. – букв.: “И Ивар, что жил в Йорке, дал орлу резать спину Эллы”), без каких-либо на то оснований было вчитано новое и еще более зловещее содержание: “Ивар велел вырезать на спине Эллы орла”²⁵. Таким образом, всего вероятнее, что приписываемого викингам кровавого обычая никогда не существовало в реальности, а все последующие сообщения о нем – не что иное, как результат “тиражирования” ошибки, допущенной автором одной из саг...

Есть основания полагать, что рассказчик “Пряди об Орме” воспринял мотив “кровавого орла” непосредственно из истории о Рагнаре Лодброкке (скорее всего из “Пряди о сыновьях Рагнара”, где описание этой экзекуции уже успело обрасти красочными деталями, которые отсутствовали в более ранней редакции саги), поскольку она также входит в круг используемых им источников.

Первое, что принесло известность “Пряди об Орме”, это “Предсмертная песнь Асбьёрна”, строфы, произнесенные побратимом Орма во время казни. Долгое время в них видели аутентичное поэтическое творение X в., а также образцовый пример выражения героического презрения к смерти. Песнь в результате удостоилась отдельного и даже более раннего издания, чем прядь: впервые она была опубликована вместе с латинским переводом в 1689 г. в книге “Antiquitates Danicae”²⁶, позднее, уже в эпоху романтизма, появился ее английский перевод (“Select Icelandic Poetry”, 1804). Впоследствии, однако, исследования содержащихся в рассказе об Орме скальдических стихов показали, что привлекавшая публику предполагаемая древность песни, воплотившей в себе “героический дух” скандинавских воинов, сильно преувеличена. Как и все прочие висы в этом рассказе, “Предсмертная песнь Асбьёрна” на самом деле – произведение весьма позднее: по-видимому, она не старше самой пряди, т. е. была сочинена в XIV в., причем, как принято считать, скорее всего самим автором пряди²⁷.

Поэмы такого рода – обычно они более пространны – не редкость в сагах. Они даже получили особое название – “песни о жизни” (ævíkvaði): находясь на пороге смерти, герой подводит в

такой песни итог прожитому, в первую очередь рассказывая о совершенных им подвигах. Бывает, что песнь имеет определенного адресата, которому присутствующие при кончине героя соратники должны передать его посмертное послание. Так, подобно умирающему от ран Хьяльмару, одному из героев “Саги об Одде Стреле”, который посылает предсмертную песнь возлюбленной, Асбьёрн обращается в своих висах к матери. Сам же Одд Стрела, умирая от укуса змеи, распоряжается, чтобы при нем оставались 40 воинов, которым надлежало выслушать и запомнить его песнь, а затем передать эту последнюю весть его жене и сыновьям. Предсмертные песни прежде всего приводятся в “сагах о древних временах”, однако такая песнь известна и из “Саги о Греттире” (гл. 62). Это – песнь Халльмунда, причем предпосланная ей строфа, вне всякого сомнения, послужила образцом для висы, предваряющей “Предсмертную песнь Асбьёрна”, что явствует даже из ее перевода (ср.: “Я узнал, / Что нельзя мужу / Слишком в свои / Силы верить. / В смертный час / Изменит удача, / Но и дух / Воина дрогнет” – *ИС I, 709*)²⁸.

Несмотря на известное сходство всех предсмертных песней, обусловленное их общей жанровой принадлежностью, для вис Асбьёрна может быть найден ближайший прототип. Принято считать, что это – “Речи Вороны” (“*Krákumál*”), анонимная песнь XII в., якобы произнесенная в сходных обстоятельствах Рагнаром Лодброком в змеином рву, куда он был брошен пленившим его английским королем Эллой. Обе песни в основном сложены в одной и той же метрической разновидности скальдического размера дротткветт²⁹, носящей название *háttlausá* (букв. “безразмерной” – в ней отсутствуют регулярные внутренние рифмы), и имеют повторяющийся из строфы в строфу одностишный зачин (при этом непосредственным источником для такого зачина в песни Асбьёрна послужил дословно заимствованный начальный стих 14-й висы “Саги о Греттире”: *Annat var rá er inni* – “То ли дело, когда внутри...”³⁰; как уже говорилось, поэзия из этой саги, равно как и из “Саги об Одде Стреле”, также оказала влияние на поэтические вставки в “Пряди об Орме”). Помимо этого, наблюдается определенное сходство в содержании “Речей Вороны” и вис Асбьёрна: вслед за повествованием о

подвигах обоих героев высказываются пожелания отмщения врагам, подвергшим их жестоким пыткам, и называются будущие мстители. На связь между этими поэмами указывает и совпадение отдельных деталей³¹. Таким образом, не только узловые моменты эпизодов “Пряди об Орме”, описывающих приключения ее героев во владениях великанов, но и цитируемые в них стихи имеют литературные прообразы в целом ряде саг, главным образом принадлежащих к жанру “саг о древних временах”.

4

В третьей части истории с перенесением места действия с Овечьих Островов в Хладир – из окраинных мест обитания великанов и чудовищ в резиденцию норвежского ярла – заметно меняется и характер повествования. Рассказ об Орме обретает привычные черты той разновидности прядей, которая доминировала в литературе XIII–XIV вв. и в которой описывались взаимоотношения заезжего исландца с правителем Норвегии, так называемых “прядей о поездках из страны” (*útanferðar þættir*). Стержневыми элементами композиции таких историй обычно являются “отчуждение” и последующее “примирение”³² между героем-исландцем и конунгом, причем конфликт вызывается набором стандартных причин, во многом определяющих все дальнейшие сюжетные перспективы рассказа. Одно из таких оснований для возникновения конфликта – оговор врагов, приписывающих герою в действительности не совершенные им проступки или ставящих под сомнение его лояльность государю; “отчуждение”, вызванное наветом недоброжелателей, может преодолеваться вследствие успешного выполнения героем трудного задания³³.

Нетрудно заметить, что аналогичная схема присутствует и в нашем рассказе: дружинники неверно передают ярлу слова Орма, после чего тот подвергается испытанию и завоевывает признание ярла. Однако в отличие от “прядей о поездках из страны”, конфликт между исландцем и правителем здесь только намечен и, как кажется, служит всего лишь мотивировкой для описания очередных подвигов героя. Между тем существенно, что и сами

эти подвиги вовсе не сводятся к демонстрации богатырской силы и доблести героя: благодаря скрытым в них аллюзиям на известные эпизоды последней битвы Олава Трюгвасона, Орм представлен в них в качестве защитника Великого Змея и лучшего воина Олава, чье участие в битве при Свёлде непременно должно было уберечь конунга от гибели.

В первом из этих испытаний Орм, вооружившись палицей, в одиночку побеждает в морском бою семь боевых кораблей, разнося их в щепы, после чего ярл распоряжается прекратить сражение. Употребленное в оригинале наименование деревянного предмета, которым столь успешно орудует Орм – *berlings-áss*, не встречается в других исландских текстах, однако все комментаторы сходятся во мнении, что речь идет о корабельной принадлежности, скорее всего о рангоуте, круглом деревянном бруске, к которому прикрепляются паруса и снасти. Похожее название – также из сферы корабельной оснастки – используется в одном из последних эпизодов битвы при Свёлде в “Большой Саге об Олаве Трюгвасоне” (начало XIV в.), где фигурирует другой исландский силач, Торстейн Бычья Нога. В саге рассказывается, что, защищая конунга от натиска воинов ярла Эйрика, Торстейн сперва сбрасывает в море одного из нападающих ударом кулака, а затем в ярости хватает рангоут (*beiti-áss*) и начинает отбиваться им от врагов. Это вызвало неудовольствие конунга Олава, который сказал Торстейну: “Возьми свое оружие и защищайся им, потому что оружие на то и существует, чтобы люди сражались им в битвах, вместо того, чтобы наносить удары руками или палками”³⁴. Торстейн послушался и взял свой меч, а доверявший лишь оружию конунг Олав сразу же вслед за тем метнул в ярла Эйрика одно за другим три копья и трижды промахнулся. Сохранилась “Прядь о Торстейне Бычья Нога”, подобно “Пряди об Орме”, включенная в “Сагу об Олаве Трюгвасоне” в “Книге с Плоского Острова”, в которой описываются его необычайная сила и подвиги в борьбе с великанами, однако этот эпизод в пряди не упоминается. Нет его и в описании битвы при Свёлде в более ранних версиях саги об этом конунге Одда Сноррасона и в “Круге Земном”, из чего следует, что он, вероятнее всего, был включен в сагу позднее.

Близость названий необычного оружия, используемого обо-

ими героями в сходных обстоятельствах, а также демонстрация его большей эффективности по сравнению с оружием обычным (Торстейн обороняется успешнее, пока не берется за меч, Орм же с помощью “палки” побеждает целое войско) – все это указывает на невозможность случайного совпадения между этими сценами³⁵. Надо полагать, что прообразом для обороны Орма послужила сцена из саги, в которой действовал Торстейн, тем более что, как и в саге, этот эпизод “Пряди об Орме” имеет самое непосредственное отношение к битве при Свёлде. При этом вовсе не исключено, что эпизод обороны Торстейна в “Саге об Олаве Трюгвасоне” и сам мог быть обязан своим появлением преданиям об Орме и впоследствии был “возвращен” последнему уже в версии, навеянной сценой из саги об Олаве. Напомним, что в следующем эпизоде пряди описывается, как Орм опять же с помощью палицы (или реи: *áss*) в открытом поле одерживает победу над шестью десятками воинов ярла Эйрика. Поскольку из всех подвигов Орма именно этот получил такую известность, что был прославлен в “Драпе об исландцах” (см. выше), резонно предположить, что он и послужил основой для последующих трансформаций³⁶ и, в частности, был приписан другому богатырю, чей образ мог отчасти сливаться с образом Орма, на что указывает ряд ассоциаций между рассказами, посвященными Торстейну и Орму.

О том, что повествуя о последних подвигах своего героя сказчик ориентировался на традицию изображения битвы при Свёлде, свидетельствует и следующий эпизод пряди. В нем Орм, явившись к знатному норвежцу Эйнару Брюхотрясу³⁷, растянул его лук на длину стрелы и ушел, оставив стрелу стоять в луке, чем немало удивил его хозяина. По мнению комментатора пряди Э. Фолкса, на фоне прочих подвигов Орма этот эпизод настолько незначителен, что едва ли мог быть кем-нибудь сочинен³⁸, видимо, автор пряди воспринял его из устной традиции. Насколько мы можем судить, это мнение ошибочно: сцена с луком содержит прозрачные аллюзии на один из эпизодов “Саги об Олаве Трюгвасоне” и вовсе не случайно связана именно с Эйнаром.

Эйнар был самым метким стрелком в войске Олава и самым молодым воином на Великом Змее (во время битвы при Свёлде ему было всего 18 лет). Именно в качестве отменного стрелка он

и фигурирует в одной из наиболее ярких сцен саги об Олаве Трюггвасоне в “Круге Земном” (гл. 108): «...Эйнар пустил стрелу в Эйрика ярла и попал в верх руля над самой головой ярла. Стрела глубоко вонзилась в дерево. Ярл увидел стрелу и спросил, не знают ли его люди, кто пустил стрелу. Но тут же другая стрела пролетела так близко от ярла, что прошла между его бедром и рукой и насквозь пронзила спинку сиденья кормчего. Тогда ярл сказал человеку – он был отличным стрелком, – о котором одни говорят, что его звали Финн, а другие, что он был финном: “А ну-ка пусти стрелу в того ражего детину на корме Змея”. Финн выстрелил, и стрела попала в середину лука Эйнара в то мгновение, когда тот натягивал свой лук в третий раз. Лук с треском разломился надвое. Тогда Олав конунг спросил: “Что это лопнуло с таким треском?” Эйнар отвечает: “Лопнуло дело твое в Норвегии, конунг”. – “Никогда не бывало такого громкого треска, – говорит конунг. – Возьми-ка мой лук и стреляй”. И он бросил ему свой лук. Эйнар взял лук, *растянул <его> перед острием стрелы* (dró þegar fyrir odd ögvarinnar – точно так же описываются в пряди и действия Орма: dró fyrir odd “растянул <лук> перед острием”. – Е.Г.) и сказал: “Слаб, слишком слаб лук конунга”. И он бросил лук, взял свой щит и свой меч и стал сражаться» (КЗ, 163–164; Нкр I, 362–363).

В более раннем жизнеописании Олава Трюггвасона монаха Одда Сноррасона, на которое опирался Снорри, этот эпизод представлен несколько иначе: Эйнар посылает в ярла Эйрика две стрелы, после чего ярл говорит, что “не склонен ждать третью”, и велит меткому стрелку Финну сыну Эйвинда, который и изготовил лук Эйнара, пронзить его своей стрелой. Тот отвечает, что не может сразить Эйнара, однако попытается лишить его лука, и как раз в тот момент, когда Эйнар готовится послать третью стрелу, расщепляет его лук своей стрелой. Далее следует тот же обмен репликами между конунгом и Эйнармом, однако в качестве реакции на знаменитые слова Эйнара о том, что лопнуло его дело в Норвегии, конунг Олав уже не предлагает юному воину свой лук, но в гневе отвечает: “Это уж как решит Бог, а не твой лук” (“Guð man því gaða, en eigi bogi þinn”)³⁹. Налицо, таким образом, различия в трактовке причин гибели конунга и возможности его

спасения: тогда как автор ранней саги не склонен связывать поражение Олава с утратой самого эффективного оружия – лука Эйнара, поскольку его участь зависит от одного лишь Господа, Снорри, напротив, лишний раз подчеркивает, сколь много могли значить в судьбе Олава меткий стрелок и доброе оружие. Окажись у Эйнара в руках подходящий лук, он, возможно, защитил бы конунга. Заметим, что эту же мысль в серии эпизодов пряди последовательно проводит и автор рассказа об Орме, представляя своего героя превосходящим всех защитников Великого Змея непобедимым воином, чье присутствие на корабле непременно привело бы к благоприятному исходу битвы и спасению короля. В данном эпизоде, повторяя действия, которые Эйнар в свое время произвел с луком конунга Олава, Орм – и об этом красноречиво свидетельствует изумление самого Эйнара – одерживает верх над лучшим норвежским лучником, поскольку, в отличие от “слабого” королевского лука (при том, что и Олав Трюггвасон изображается как отличный стрелок, ср., к примеру, “Прядь об Эйндриде Широкошопом”), растянутый Ормом лук Эйнара, несомненно, был подстать его владельцу⁴⁰.

Что же до непосредственного источника этого эпизода в пряди, то, как и в случае с обороной Торстейна Бычьего Нога, им скорее всего была “Большая сага об Олаве Трюггвасоне”, автор которой, повествуя о битве при Свельде, объединил в этой сцене версию монаха Одда с версией “Круга Земного”. Поскольку же в итоге “Прядь об Орме” оказалась вплетенной в эту самую сагу в “Книге с Плоского Острова”, причем получила в ней место среди рассказов, помещенных вслед за описанием битвы при Свельде, проясняется и ее назначение в саге. Подводя итоги последней битвы конунга, почитавшегося в Исландии в качестве святого крестителя этой страны, создатель компиляции противопоставлял всем защитникам Олава Трюггвасона крепкого в своей вере исландского витязя, победителя неодолимых великанов, превзошедшего силой самых могучих людей Исландии и Норвегии, единственного, кто способен был стать спасителем короля, будь на то Божья воля⁴¹.

Орм и запомнился исландцам одним из величайших воинов, когда либо живших в их стране. Сочиненное около 1588 г. латинское описание Исландии “Qualiscunque descriptio Islandiae”,

по-видимому, принадлежащее перу будущего епископа Скалхольта Одда Эйнарссона (1559–1630), не обошлось без упоминания Орма, чье имя поставлено в нем рядом с самым любимым в Исландии героем – Греттиром: “К числу знаменитейших воинов, рожденных в Исландии, принадлежат Орм сын Сторольва, живший около 1002 года, и Греттир сын Асмунда, родившийся в 1005 году, чья сага была подробно рассказана его современниками и спасена от забвения...”⁴².

- 1 *Hammershaimb V.U. Færöiske Kvæder. København, 1855. Bd. II. N 11, 12; Arwidsson A.J. Svenska Fornsånger. Stockholm, 1834–1842. N 8, 9.*
- 2 Из относящихся к XIV в. “саг об исландцах” на русский язык переведены лишь немногие: “Сага о Греттире” – самая значительная из постклассических саг, “Сага о Хёрде и островитянах” (обе неоднократно публиковались; входят в собрание *ИС, I–II*) и “Сага о Финнбоги Сильном” (СПб., 1885).
- 3 См. подробнее: *Vésteinn Ólason. The Fantastic Element in Fourteenth Century Íslendingasögur: A Survey // Gripla. 2007. Vol. XVIII. P. 7–22.*
- 4 Такого мнения придерживается, в частности, издатель пряди Э. Фолкс. См.: *Two Icelandic Stories: Hreiðars þáttur, Orms þáttur / Ed. A. Faulkes. L., 1968. P. 26.*
- 5 Об этом упоминается в “Круге Земном” (КЗ, 84–85).
- 6 *Jakob Benediktsson. Formáli // Íslendingabók. Landnámabók (Íslenzk Fornrit. I). Reykjavík, 1968. Bls. cxxxviii.*
- 7 *Two Icelandic Stories. P. 30.*
- 8 “Драпа об исландцах” воспеваает подвиги выдающихся жителей страны. Она сохранилась лишь в одной рукописи XIV в. и о ее авторе нет никаких сведений.
- 9 *Den norsk-islandske skjaldedigtning / Udg. Finnur Jónsson. København, 1973. Bd. V I. S. 542 (v. 15).*
- 10 *Boer R.C. Zur Grettissaga // Zeitschrift für deutsche Philologie. 1898. Bd. XXX. S. 66–71.*
- 11 *Two Icelandic Stories. P. 31.*
- 12 *Hkr I, 345, note 5; KZ, 156.*
- 13 *Schüek J.H.E. Svensk Litteraturhistoria. Stockholm, 1886–1890. Bd. I. S. 62.*
- 14 *Chambers R.W. Beowulf: An Introduction to the Study of the Poem. Cambridge, 1959. P. 53 f., 476 f.*
- 15 *Boer R.C. Op. cit. S. 25, note 2; Chambers R.W. Op. cit. P. 453.*
- 16 В качестве аргументов, удостоверяющих связь соответствующих эпизодов “Пряди об Орме” и “Саги о Греттире”, приводились некоторые вербальные

совпадения (см., в частности: *Chambers R.W. Op. cit. P. 66; 189, n. 1*). Прежде всего это сходство названий тех местностей, где разыгрываются обе сцены: Греттир борется с великанами в Песчаных Холмах – Sandhaugar, равным образом и посещаемые Асбьёрном и Ормом Овечьи Острова – Saudeyjar – при первом их упоминании в пряди названы не Овечьими, а Песчаньими – Sandeyjar. Другая знаменательная параллель, как утверждалось, проливает свет на облик чудовища, с которым сражался Греттир: по крайней мере однажды оно получает в саге то же обозначение, что и мать Бруси – ketta “кошка”. Однако при ближайшем рассмотрении выясняется, что ни один из этих аргументов не соответствует действительности. Появление давнего основания для далеко идущих выводов топонима *Sandey* (Песчаные Острова) в публикации “Пряди об Орме” в “Книге с Плоского Острова” (*Flat. I, 546*) объясняется опечаткой (причем, следует отдать должное издателям, – опечаткой своевременно замеченной и внесенной в список *corrigena*, где *Sandey* исправлено на *Saudey* – Овечьи Острова (*Flat. III, 698*; в рукописи *Flat. ‘d’* и ‘ð’ не различаются). Точно так же не опирается на написание в рукописи саги и чтение наименования противницы Греттира как *ketta* “кошка” (так в изд.: *Grettis saga / Ed. G. Magnússon, G. Thordarson. Kjöbenhavn, 1853. P. 151*): в оригинале она названа “женщиной” (*kvinnuna*). Между тем эта ошибка воспроизводится в научной литературе (см., например: *Chambers R.W. Op. cit. P. 159*, где в цитате из саги используется неверный “вариант” – *k(ett)una*; см. об этом подробнее: *Two Icelandic Stories. P. 35 f.*). Всего же прискорбнее, что эта ошибка проникла и в словари (см.: *Cleasby R., Guðbrand Vigfusson. An Icelandic-English Dictionary. Oxford, 1957. 2nd ed. P. 338.*

- 17 *Fornaldar sögur Nordrlanda / Ed. C.C. Rafn. Copenhagen, 1829–1830. Bd. II. S. 167 f.*
- 18 Поскольку соответствующий сцене в пещере Бруси эпизод лишения бороды был интерполирован в текст “Саги об Одде Стреле” лишь в середине XIV в., разумеется, невозможно полностью исключить вероятность влияния пряди на сагу. Однако обилие в “Пряди об Орме” заимствований также и из других источников скорее говорит об обратном. Судя по всему, автору пряди “Сага об Одде Стреле” была известна в поздней редакции. См.: *Two Icelandic Stories. P. 33 f., 40 f.; Formáli // Harðar saga / Þórhallur Vilmundarson; Bjarni Vilhjálmsson gáfu út (Íslenzk fornrit. XIII). Reykjavík, 1991. Bls. clxxxiii.*
- 19 Гл. 23: *Fornaldar sögur Nordrlanda. Bd. II. S. 256.*
- 20 См.: *Two Icelandic Stories. P. 100.*
- 21 *Grimm J. Deutsche Rechtsaltertümer. 4. Ausg. Leipzig, 1899. Bd. 2. S. 39 f., 269 f.* Я. Гримм находит описание такой казни в английском трактате середины XVIII в., рассказывающем о жестокости “папистов”, событие относится к 1641 г.: “another Scotchmans belly rept up and the end of his small guts tied to a tree, then he was drawn about till his guts were pulled out, that they might try (they sayd) whether a dogs or a Scotchmans guts were the longest” (Popish cruelty display’d by facts. L., 1745. P. 10).

- 22 См. подробнее: *Frankis J.* From Saint's Life to Saga: The Fatal Walk of Alfred Ætheling, Saint Amphibalus and the Viking Bróðir // *Saga-Book of the Viking Society*. 1999. Vol. XXV. N 2. P. 121–137.
- 23 Ibid. P. 131–134.
- 24 Ср. в переводе: “Кровавый орел / острым мечом / у Хундинга сына / вырезан сзади” (Старшая Эдда / Пер. А.И. Корсуна. М.; Л., 1963. С. 103). Большинство исследователей считают эту строфу позднейшим добавлением к песни. См., например: *Vries J. de.* Altnordische Literaturgeschichte. 2. Aufl. B., 1964. Bd. I. S. 297–298.
- 25 См.: *Frank R.* Viking atrocity and Skaldic verse: The Rite of the Blood-Eagle // *English Historical Review*. 1984. Vol. 99. P. 332–343; стихи цит. по: *Den norsk-islandske skjaldedigting*. Bd. B I. S. 232 (v. 1).
- 26 Что до “Пряди об Орме”, то она вышла годом позднее в первом издании “Саги об Олаве Трюггвасоне” (Скалхольт, 1690).
- 27 Two Icelandic Stories. P. 38 f.; Formáli // *Harðar saga*. Bls. clxxxi, f.
- 28 Пер. О.А. Смирницкой. В оригинале дословно совпадают 6-й и 8-й стихи обеих вис.
- 29 Отдельные висы в песни Асбьёрна сочинены в эддическом размере.
- 30 В приписываемых Асбьёрну строфах наречие *inní* было переосмыслено: здесь его следует истолковывать как личную форму от глагола *inna* “рассказывать”.
- 31 См. комментарии к песни, а также: Two Icelandic Stories. P. 37.
- 32 Термины Дж. Харриса, см.: *Harris J.C.* Genre and Narrative Structure in Some *Íslendinga þættir* // *Scandinavian Studies*. 1972. Vol. 44. N 1. P. 1–27.
- 33 Об этом типе прядей см.: *Гуревич Е.А.* Древнескандинавская новелла: поэтика “прядей об исландцах”. М., 2004. С. 135–139.
- 34 Óláfs saga Tryggvasonar en mesta // Udg. Ólafur Halldórsson (Editiones Arnarnæ. Series A. Vol. 2). København, 1961. Bd. II. S. 284.
- 35 См. также: *Binns A.L.* The Story of Þorsteinn Uxafót // *Saga-Book of the Viking Society*. 1953–1957. Vol. XIV. P. 51.
- 36 Так, сходный эпизод имеется в “Саге о людях со Светлого Озера” (конец XIII в.), где в гл. 29 описывается, как Халль Отрюггсон, находясь на торговом корабле, во время нападения викингов доблестно сражается рангоутом (*beiti-áss*), подавая пример своим товарищам, в результате чего купцы одерживают победу. Указывалось и на возможный более отдаленный прообраз обороны Орма – *Wiedholt* с шестом в “Вальтарии” (см.: *Schach P.* Übertreibung in den *Isländersagas* // *Speculum Norroevm*. Norse Studies in Memory of Gabriel Turville-Petre / Ed. U. Dronke et al. Odense, 1981. P. 395 f.).
- 37 Об Эйнаре Брюхотрясе см.: *Успенский Ф.Б.* Из истории непристойного: явные и скрытые смыслы одного прозвища в средневековой Норвегии XI–XIII вв. // *Германистика. Скандинавистика. Историческая поэтика*. М., 2008. С. 207–224.
- 38 Two Icelandic Stories. P. 30.

- 39 *Saga Óláfs Tryggvasonar af Oddr Snorrason munk* / Udg. Finnur Jónsson. København, 1932. S. 227–228.
- 40 Ср. также: *Rowe E.A.* The Development of Flateyjarbók. Iceland and the Norwegian Dynastic Crisis of 1389. Gylling, 2005. P. 84, notes 62–63. Э.А. Роу также отмечает победу Орма над Эйнаром, однако не замечает параллели между этим эпизодом пряди и сценой из саги об Олаве.
- 41 Напомним, что битва при Свёльде совпала по времени с паломничеством Орма в Рим.
- 42 Цит. по: *Vésteinn Ólason*. Dialogues with the Viking Age. Narration and Representation in the Sagas of the Icelanders. Reykjavík, 1998. P. 242.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- ИС* – Исландские саги / Под ред. О.А. Смирницкой. СПб., 1999. Т. I–II.
- КЗ* – *Snorri Sturluson*. Круг Земной. М., 1980.
- Flat.* – *Flateyjarbok*. En samling af norske kongesagaer med indskudte mindre fortællinger / Guðbrandur Vigfússon; C.R. Unger. Christiania, 1860–1868. Bd. I–III.
- Hkr* – *Snorri Sturluson*. Heimskringla. I–III. Bjarni Aðalbjarnarson gaf út (Íslensk Fornrit. XXVI–XXVIII). Reykjavík, 1941.
- Land.* – *Landnámabók* / Jakob Benediktsson gaf út (Íslensk Fornrit. I). Reykjavík, 1968.

Перевод с древнеисландского, комментарии
и статья Е.А. Гуревич

**ИНТЕРВЬЮ,
ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ**

21 августа 2009 г. Вяч.Вс. Иванову исполнилось 80 лет.
К юбилею выдающегося ученого публикуем беседу с ним,
проведенную С.Д. Серебряным

“ВОССТАНОВИМ БЛЕСК УХОДЯЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ РУССКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ НАУКИ”

Вячеслав Всеволодович, сколь значимо для Вас то, что Вы родились в 1929 году, который в официальной советской мифологии называется “годом великого перелома”? Кто из Ваших ровесников (или представителей той же возрастной группы) Вам особенно близок? В частности, каких поэтов Вы воспринимаете как своих ровесников и сколь это важно для Ваших поэтических предпочтений?

Я всегда считал значимым (и упоминал в стихах) то, что родился в “год великого перелома” – и большого кризиса, предсказанного Н.Д. Кондратьевым в тех его работах начала и середины 1920-х годов, о которых я много сейчас читаю лекций и пишу. Дата 1929 – трагическая: приход Сталина к полной личной власти (начало скрытой реставрации империи, им проводившейся “в одной отдельно взятой стране”, что было и попыткой уйти от глобального общего кризиса); первая волна арестов его противников и вообще интеллигентных людей, многих видных ученых. Последовавшее “раскулачивание” коснулось и семьи моей няни Маруси, а потом и игрушечного мастера – “единоличника” в Переделкине и поэтому стало одним из ранних впечатлений, определивших потом неприятие режима, подкрепленное первым чтением документов (протоколов процессов) и исторических книг – я этим занялся, встав после предписанного врачами двухлетнего лежания в постели; газет с протоколами судов мне летом 1937 года не давали, через год я наверстал упущенное и испугал маму, назвав в попавшихся ей на глаза записях для себя Сталина диктатором.

С ровесниками-одноклассниками, близкими по кругу интересов, – В.Л. Яниным (с которым сейчас состою в одном отделении РАН) и недавно умершим Г.Д. Гачевым, тогда увлекавшимся поэзией и музыкой, я сдружился в старших классах школы. Янин до сих пор помнит мои юношеские стихи, одним из немногих слушателей и читателей которых он был тогда. Позднее главной аудиторией для моих стихов стали университетские друзья-сверстники – покойные В.Н. Топоров и П.А. Гринцер. Кроме общей внесоветской установки, вынесенной с детства, нас с ними объединяло (об этом тоже уже приходилось упоминать в печати) тождество поэтических (но и других – культурно-исторических и философских) пристрастий – мы все знали наизусть “Сестру мою – жизнь” Пастернака, а с Топоровым один из первых разговоров был о поэте XVIII века Михаиле Никитиче Муравьеве, с занятиями которым он не расставался до самого конца своей жизни.

Наш московский кружок индологов-ровесников возник вот как: я увидел на стене написанное от руки М.Н. Петерсоном¹ приглашение придти на его первое занятие санскритом и уговорил В.Н. Топорова, с которым уже подружился к началу второго курса, пойти туда вместе со мной; одним из главных моих доводов было то, что санскрит хорошо знал А.Н. Веселовский, “Исторической поэтикой” которого мы оба увлекались. К нам присоединились другие члены уже сложившейся на нашем курсе молодежной компании – П.А. Гринцер, Т.Я. Елизаренкова, Т.В. Булыгина. С А.Я. Сыркиным я сошелся позднее, когда он просил меня участвовать в издании его перевода “Панчатантры”, а А.М. Пятигорского, ставшего вскоре моим близким другом, ввела в нашу среду Елизаренкова, первая его оценившая; я был оппонентом на его кандидатской защите. Многие из нас, в том числе и Топоров, посещали его занятия тамильским языком, изученным им в совершенстве; ранящее известие о его смерти пришло во время подготовки этого интервью к печати².

Часть вышеназванных оставалась сплоченной группой и когда начались деятельные семиотические сборища – сперва в Москве, потом в Тарту. К тому времени появились и друзья-ровесники, участвовавшие в моих первых опытах на границе точ-

ного знания, – математик В.А. Успенский, с которым мы вместе начали вести в 1956 году семинар по математической лингвистике в МГУ (продолжающийся с большими перерывами до настоящего времени – я недавно читал на нем вступительную – к новому учебному году 2009–2010 – лекцию о “Языке и математике”), и физик М.К. Поливанов (внук философа Г.Г. Шпета, биографом которого он стал позднее). Мы втроем с Успенским и Поливановым образовали соавторское сообщество, обменявшееся (тогда почти подпольными, но теперь опубликованными в НЛЮ) кибернетическими и семиотическими посланиями с А.Н. Колмогоровым; начавшиеся потом мои совместные стиховедческие обсуждения с этим изумительным ученым могут служить примером позднейших рабочих контактов с гораздо более пожилыми современниками, ко второй половине жизни участвовавших.

К числу тех ровесников-математиков, учеников Колмогорова, с которыми я тогда подружился, принадлежал Р.Л. Добрушин, участвовавший в нашем с Успенским математико-лингвистическом семинаре, а из школы И.М. Гельфанда³ (с которым позднее и я близко сошелся) близким другом был мой сверстник Илья Иосифович Пятецкий-Шапиро, умерший в этом году в Израиле⁴ (последний раз мы встречались, когда 20 лет назад я читал лекции в Йэйле). По домашнему кружку, еще в наши ранние годы образовавшемуся в застольях у моей приятельницы – математика Никиты Дмитриевны Введенской, я хорошо знал и близкого мне по возрасту Ф.А. Березина, ставшего посмертно знаменитым из-за возрастания значимости основанной им суперматематики⁵.

Во всех тогдашних начинаниях и дружбах было и стремление к новому в науке, и желание не поддаваться серости официально поощряемых псевдонаучных занятий. Мы были внутренне непоробоченными и хотели этим ощущением поделиться с другими.

Больше всего я работал вместе с В.Н. Топоровым – мы в содружестве написали три книги (первую – очерк санскрита, с которого началась дружба) и множество статей, вместе ездили в экспедиции в литовские села Белоруссии и к кетам на Енисей, вместе, живя под Сухумом, учили абхазский язык, вместе занимались с логиками и химиками в семинаре по “Логическому синтаксису” Рудольфа Карнапа, потом поочередно руководили но-

вым сектором структурной типологии в Институте славяноведения.

С моим другим другом и соавтором – Т.В. Гамкрелидзе, который моложе меня всего на два месяца, мы сошлись из-за единства научных вкусов и интересов, но то, что мы близки по времени рождения, содействовало и человеческому взаимопониманию благодаря наличию общего исторического фона, в те ранние годы много значившего: нам обоим были близки традиции замечательной грузинской интеллигенции, мне до того знакомой и по друзьям Пастернака и моих родителей.

Сходством общих вкусов я объясняю и мою дружбу с еще одним ровесником, Валентином Берестовым (позднее получившим известность как детский поэт) после его приезда в Москву из ташкентской эвакуации в начале 1944 года. Мы встречались еженедельно, читали друг другу свои и чужие стихи, их обсуждали. Он познакомил меня с неизданным Мандельштамом (Валя его воронежские стихи узнал в Ташкенте от Надежды Яковлевны). Наши встречи прервались вынужденно – Валины однокурсники были арестованы. Он опасался обыска у себя, уничтожил свои дневники, где были записи наших с ним разговоров. “Иначе тебя бы посадили”, – объяснял он мне много позже.

А в последующие годы из наших относительно тогда молодых поэтов я ценил либо тех, что были старше меня на войну – Бориса Слуцкого, Давида Самойлова (с ними двумя дружил; и я много занимался ритмами недавно скончавшегося Александра Межирова), или тех, кто был намного моложе – как Иосиф Бродский (с ним тоже дружил). Близкие мне и мной переводившиеся иностранные поэты (как Пауль Целан и Чеслав Милош – с последним я встречался в Калифорнии) все гораздо старше меня по возрасту – с ними роднила трезвая безнадежность рациональной оценки ситуации в мире.

Это рассуждение о возрастах и хронологии жизни поэтов я окончу замечанием о том, что для меня было важно перевести сонет Жака Лакана “Все течет (Panta Rhei)” (“Кровь или сок текут в вас, о предметы...”), написанный им в августе 1929 года, когда я родился (перевод напечатан в психоаналитическом московском журнале).

Ролью поколений в истории занимался уже названный выше Н.Д. Кондратьев. Он сам именно в том году “великого перелома” уже потерял работу, и его начали травить, а посадили через год; расстреляли же его в 1938 году по расстрельному списку, подписанному Сталиным и Молотовым, и похоронили прах в общей могиле под Москвой, в “Коммунарке”.

Как Вы относитесь к термину (ярлыку? кличке?) “шестидесятники”? Соглашаетесь ли Вы называть себя “шестидесятником”? Какая, на Ваш взгляд, реальность стоит за этим словом?

“Шестидесятником” себя не считаю – моя сознательная жизнь началась намного раньше шестидесятых годов. В сталинское время я уже писал гражданские стихи, потом я старался что-то сделать в общественно-научном плане как заместитель В.В. Виноградова по журналу “Вопросы языкознания” еще в 1956–1958 годах (меня уволили и оттуда из-за моей дружбы с Борисом Пастернаком и Романом Якобсоном). После этого, с 1959 года, я перенес свою научно-общественную работу в сферу кибернетики и семиотики, добиваясь освобождения науки, в особенности – разрешения и развития структурных и семиотических исследований в гуманитарной области. В 1960-х годах, как и потом, я участвовал и в правозащитном движении, но это была часть общей деятельности, обдуманной и начатой задолго до того. Мне казалось важным сделать что-то для тех, кого судили неправым судом. Я помогал найти хороших адвокатов для А.Д. Синявского и сам вызывался стать его общественным защитником, по этому поводу имел беседу с Председателем Верховного суда РСФСР Л.Н. Смирновым – он мне отказал в этом, сославшись на закон, по которому только общественная организация может предложить общественного защитника.

К тем, кто хорошо писал стихи в 1960-х годах, отношусь сочувственно. Терминология всегда условна. Противостоять режиму в эти годы можно было по-разному. Мне самому была близка позиция А.С. Есенина-Вольпина, до того на мою поэзию повлиявшего, как и Наум Коржавин, своими смелыми противоправи-

тельственными стихами. Вольпин призывал к соблюдению нашей Конституции, в самом деле демократической (она была составлена Н.И. Бухариным в тщетной надежде ограничить власть Сталина), но не исполнявшейся. По приглашению Алика Вольпина я участвовал в первой политической демонстрации в защиту арестованных Синявского и Даниэля в декабре 1965 года – не успел он сказать мне “Начнем” и поднять заготовленный им маленький плакатик, как его схватили и тут же упрятали в полицейскую машину. Меня ни тогда, ни до и после этого не арестовывали, и я ни разу не получал вызовов на допросы в КГБ, хотя других обо мне часто допрашивали. Возможно, что в начале меня могло защищать имя отца – писателя Всеволода Иванова.

Из реальных достижений того времени приведу два – не чтобы похвастать, а для уяснения на примерах того, чего мы тогда хотели и могли иногда добиться.

Когда моего университетского учителя В.Д. Дувакина за положительный отзыв на суде о Синявском изгнали из числа преподавателей филологического факультета МГУ, удалось организовать массовый сбор подписей крупных ученых и писателей под протестами – и это помогло ректору МГУ, математику И.Г. Петровскому оставить Дувакина при руководимой им самим (ректором) университетской кафедре как организатора фонотеки звуковых мемуаров о начале XX века (часть их уже напечатана).

Когда я получил по почте из тюрьмы пачку написанных там трудов политического заключенного Р.И. Пименова по математической лингвистике, оказалось возможным просить – с помощью академиков В.В. Виноградова и Н.И. Конрада – тогдашнего президента АН СССР М.В. Келдыша ходатайствовать об освобождении ученого; и это получилось.

Вы активно участвовали в общественно-политической жизни во время горбачевской “перестройки”. В чем, на Ваш взгляд, главные причины того, что прекраснотушные надежды тех лет в целом не осуществились и последующие события завели нас совсем не туда, куда мы надеялись попасть? (Говорю “мы”, “нас”, хотя и понимаю, что не было и нет единого “мы”. Но

вряд ли много есть таких, которые считают, что как они хотели, так и получилось.)

К тогдашнему главному достижению М.С. Горбачева я по-прежнему отношусь с восхищением: ему посчастливилось отодвинуть надолго вполне тогда реальную угрозу третьей мировой волны, грозившей общим ядерным уничтожением.

Предотвратить последовавшие в нашей стране невзгоды, в частности экономические, зависело от всех нас – участников движения. Я был в числе “народных депутатов СССР” (я, как и С.С. Аверинцев – и немного от нас отставший по числу поданных за него голосов А.Д. Сахаров! – был избран по оппозиционному списку вопреки воле начальства Академии от институтов АН СССР – за нас голосовало около миллиона их сотрудников). Мы все – как депутаты – не преуспели в необходимом тогда законодательном пересоздании общества. Об этом некоторые из нас думали. Сахаров писал проект конституции, я при обсуждении поддерживал новые его идеи (в частности, приравнивание автономных республик к союзным). Но большинство нашей “межрегиональной группы” не шло за Сахаровым. Наши коллеги по этой группе и по “Московской трибуне” не приняли и предложения серьезно заняться совместным решением принципиальных проблем экономики.

Мы хотели поддержать курс на демократизацию страны. В какой-то мере первые шаги на этом пути удалось сделать. В это время меня избрали директором Всесоюзной государственной библиотеки иностранной литературы (ВГБИЛ; позднее удалось добиться присвоения ей имени ее основательницы М.И. Рудомино). Отец Александр Мень уговорил меня согласиться занять эту должность. С участием Меня мы успели провести диспут христианского и мусульманского священников об общих началах веры. С помощью замечательных сотрудников ВГБИЛ мы налаживали связи с другими книгохранилищами мира и получали от них множество книг (около миллиона из одной Англии) для многих библиотек страны. Степень достигнутой нами независимости видна из того, что в первый день путча в августе 1991 года нам удалось в нашей библиотечной типографии издать нелегаль-

ный подпольный номер запрещенной путчистами “Независимой газеты”.

Дни путча, когда под угрозой расправы двигавшихся против нас войск оставшиеся верными народоправию проводили митинг на балконе Белого Дома, остались в памяти воспоминанием о такой организованной и целеустремленной толпе, которой, по словам того же Мандельштама, Гамлет и Моцарт “считали пульс... и верили”.

Как Вы оцениваете 1990-е годы, так называемую эпоху Ельцина и случившиеся тогда “реформы”. Насколько радикален был разрыв с “советским” (“коммунистическим”) прошлым? Как Вы относитесь к той мысли, что нам еще необходимо провести окончательную “десталинизацию” – и даже нечто вроде “Нюрнбергского процесса” над ленинско-сталинским прошлым, иначе мы так и не преодолеем это прошлое и будем обречены на его повторение?

Я разделил бы вопрос об эпохе Ельцина (которого со всеми его советскими бюрократическими навыками я узнал по съезду – мы как московские депутаты сидели в соседних рядах и много разговаривали) на два разных вопроса с разными ответами: я был за реставрацию капитализма (моя тогдашняя формулировка при обсуждении на “Московской трибуне”), но я считал нужным искать необходимый для нас его вариант. Такого поиска не было, это наша (тогдашних парламентариев) общая вина.

Следует внимательно изучить всю предысторию: начало 1917 года с погружением всего общества в культ денег (что замечательно описано писателем Ф. Крюковым в публицистических статьях, см. посвященный ему сайт в интернете: <http://fedor-krjukov.narod.ru>). Нам надо извлечь уроки из той ситуации, которая привела к большевистскому перевороту (и потом победе большевиков в итоге гражданской войны, где им противостояли сторонники старого царского режима, не понимавшие нужд огромной крестьянской страны и следовавшие давно устаревшим догмам). А теперь непонимание богачами и стоящими у власти элементарных потребностей необеспеченной части населения грозит

повторением Парижской коммуны (с учетом предполагаемых мной различий в масштабе времени между странами с разными размерами территорий я бы ждал, что как та, первая, она может придти до конца столетнего юбилея первой революции или вскоре после него).

Я до сих пор исхожу из того, что в основных преступлениях и безобразиях минувших лет повинна не столько КПСС, многие члены которой (в частности, в партию вступившие с опасностью для себя на фронте, как друживший со мной Ю.М. Лотман) в них прямо не замешаны, сколько министерство государственной безопасности, фактически до сих пор продолжающее под разными вывесками и с помощью разных проходимцев из прокуратуры и других противоправных (будто бы юридических) заведений управлять страной. Оно давно стало главной опасностью для государства. В эпоху первых горбачевских реформ я неоднократно предлагал в публичных выступлениях (в том числе и в одном показывавшемся в кинотеатрах документальном фильме Свердловской киностудии) не только ликвидировать КГБ как учреждение, но и снести здание на Лубянке как символ этого учреждения. Когда Мемориал предложил сохранить здание в качестве Музея жертв террора, я согласился с этим новым замыслом и участвовал в совещании депутатов с руководителем Комитета В.А. Крючковым⁶ по этому поводу. Мы собрались в подлежавшем реформированию здании рядом с бывшим кабинетом Ю.В. Андропова. Заседание было напряженным, длилось больше трех часов, Крючков убеждал нас, что здание и соседние с ним дома по техническим секретным причинам не подлежат никакому другому использованию. Через несколько дней начались знаки внимания со стороны этого учреждения ко мне: Крючков прислал мне “Красную книгу ЧК”, это заведение прославляющую. А под окнами моего директорского кабинета появилась шпионившая за мной машина. Я ее прогнал и велел водителю передать его начальству, что в этой опеке не нуждаюсь. Вскоре Крючков оказался одним из тех, кто захотел силой отнять власть у демократов. Уверен, что это будет повторяться, пока публичный суд не подтвердит проклятие и отстранение от любых должностей всех бывших и настоящих кагэбэшников.

После победы над Крючковым и прочими путчистами я предлагал принять закон о Свободе от страха, запрещавший деятельность любых организаций типа тайной полиции. Из тогдашних политических лидеров меня поддержал один В.В. Бакатин⁷, только что назначенный главой соответствующего министерства. Но и он боялся предпринять решительные меры – по его словам, если лишить работы десятки тысяч кагэбэшников, они могут взбунтоваться. Вскоре его отставили от должности.

Не вижу большого практического смысла ни в опоздавшем осуждении КПСС (хотя и жалкие попытки ненароком снова протащить Сталина на освобождающееся место всенародного кумира ничего, кроме отвращения, не вызывают), ни в хуле на деятелей, ошибочно насаждавших у нас в начале 1990-х годов устарелую американскую модель самодостаточного рынка, который будто бы сам умеет решать все вопросы экономического развития (в самой Америке рынок продолжал – вопреки постулатам модели Фридмана – регулироваться государством, и довольно долго по инерции действовали введенные после большого кризиса “года великого перелома” антимонопольные законы, у нас не реализовавшиеся).

С деятельностью наших государственных приватизаторов я познакомился еще как директор библиотеки им. Рудомино, которой они не только не помогали, но пробовали помешать, попытавшись одним из первых “декретов” после прихода к власти отнять у нее заработанные деньги. Но они ошибались, следуя неверной теории (и в этом на свой лад, в своем как бы антибольшевизме подражали большевикам). А за ними следом пришли просто воры и бандиты, торжество которых продолжается по сей день и должно быть немедленно остановлено коллективными усилиями здоровой части общества.

Теперь вопросы более широкого плана. Как Вы понимаете слово-имя “Россия”? Что это для Вас прежде всего: некие географические пределы? Некая человеческая общность? Некая культурная традиция? Каково место России (что бы под этим именем ни понималось) в мировой истории и на карте сегодняшнего мира? Каковы важнейшие отличия России от дру-

гих стран и народов? В частности, что Вы думаете о пресловутом противопоставлении “Россия – Европа”? С недавних пор у нас вошло в официальный обиход слово “россиеведение”. Как Вы относитесь к этому слову – и что под ним имеет смысл понимать?

Под Россией я имею в виду ту страну, которую несу в себе – склонен думать, со многими ее трагическими и другими чертами, мной унаследованными от моих родителей и всего их окружения – интеллигенции 20-х годов. Я настолько с Россией, ее страданиями и историей связан, что от нее не ухожу ни в стихах, ни в писаниях других жанров. Надеюсь на то, что многое от разных ее сторон сказывается во мне и в том, что я делаю. Одновременно боюсь этого.

Попробую, тем не менее, ответить на рациональную часть вопроса.

Географические размеры области, где говорят на русском языке, меняются. Сейчас выросла русская диаспора – в Лос-Анджелесе, где я читал лекции последние годы, несколько сотен тысяч людей говорят по-русски, есть районы города с преимущественно русским населением. Это относится и к Нью-Йорку, и к некоторым другим большим городам Соединенных Штатов. Русский язык как второй язык международного общения оживился и в странах Центральной и Восточной Европы и Средней Азии, недавно еще входивших в сферу влияния СССР или в его состав. Поэтому, как и из-за неослабевающего интереса во всем мире к русской классической прозе, Россия остается страной с большим значением для человечества в целом независимо от того, будет ли преуспевать ее военная промышленность (чего не должны желать те, кто любит русскую культуру с ее традиционной открытостью соседям).

Полагаю, что значимая для меня часть русского общества, создавшаяся благодаря длительному перемешиванию разных этносов, приобрела удивительные черты. Их охарактеризовал Достоевский в своей речи о Пушкине, отметив умение перенимать чужие способы выражения, не теряя собственной самобытности.

Россия и, на мой взгляд, для нее характерная самая юная часть теперешней русской молодежи загадочным образом получили по наследству интерес к широким всеохватывающим вопросам, к эстетически восхищающим построениям в науке и в искусстве. Когда после моей лекции в РГГУ один из попавших на нее младшекурсников на основе услышанного им намека достраивает противоположение энтропии и информации и спрашивает, верна ли такая мысль, я больше всего удивляюсь отвлеченности его размышления. А совсем еще маленькие слушатели моей лекции для детей о науке и ноосфере, прочитанной по традиции в Библиотеке иностранной литературы, обступив меня, начинают рассуждать, как взрослые. Целый класс московской гимназии с большим вниманием слушает мой рассказ – в помещении музея Брюсова – о “Предварительном действе” Скрябина и задает осмысленные вопросы. Ничего подобного я не видел и не слышал ни в Америке, ни в западных странах, где случалось читать лекции. Россия и самая юная часть ее населения сохраняют всегда ее характеризовавший интерес к миру в целом, в отвлечении от отдельных частностей, может быть, и интересных и ярких, но не дающих возможность обнять все видимое в его многообразии.

Я склонен видеть в России и в ее интеллигенции при всех тех трудностях, которые она продолжает испытывать, надежную проводницу в ту почти неизведанную Область Разума – Ноосферу, куда мы продолжаем двигаться согласно надеждам Тейяра де Шардена и В.И. Вернадского.

Хотя культурное развитие России было замедлено ее соприкосновением со степными кочевыми народами Азии (вероятно, как думал Н.С. Трубецкой, повлиявшими на российскую бюрократическую и военную организацию), тем не менее после Петра Великого Россия, бесспорно, входит в число основных европейских стран. Противопоставлять можно не столько Россию и Европу, сколько отдельные стороны византийской традиции, сохранявшиеся в России, и формы, которые по традиции поощрялись западниками в их противостоянии славянофилам. В частности, формулировка Н.Ф. Федорова о русской форме правления как абсолютизме, ограниченном институтом юродивых, оста-

ся действенной вплоть до сталинского времени и позднее. Но едва ли подобные архаизмы сохранятся в эпоху глобализации.

Исследование России как особый предмет возможно – в частности благодаря частому повторению в ее истории одинаковых или почти тождественных ситуаций и событий. Однако никогда нет уверенности в том, что и будущее страны может быть полностью предсказано на основе знания ее прошлого. Элемент неожиданности или чуда, также присущий русской истории, делает любые простые прогнозы слишком гипотетическими.

Как Вам видится общая структура науки? Какой смысл Вы вкладываете в устоявшееся деление на науки “естественные” и науки “общественные (социальные)”/“гуманитарные”? Каково, на Ваш взгляд, может и должно быть строение комплекса под названием “гуманитарные науки”? Следует ли в наши дни строго сохранять границы между отдельными дисциплинами? Или важнее делать акцент на междисциплинарности? Существенно ли здесь различие между академической наукой и университетским преподаванием (скажем, в первом случае важнее междисциплинарность, а во втором – упор на отдельные дисциплины; или наоборот)? Гуманитариям сейчас (как, впрочем, и прежде) приходится отвечать на вопросы “ответственных товарищей”: “А зачем вы собственно нужны? Какая от вас польза обществу и государству?” Как бы Вы ответили на подобные вопросы?

Значительную часть сознательной жизни я посвятил поиску возможных связей гуманитарного знания с математическим и естественнонаучным. Я не уверен, что границы между “естественными”, “неестественными” и “противоестественными” науками (из острот Льва Давидовича Ландау) сохранятся. Колмогоров думал о вероятном возникновении между математикой и более конкретными науками нескольких промежуточных, исследующих общие понятия средствами, менее формальными, чем обычные математические. С неодинаковым успехом на роль таких промежуточных областей знания претендуют теории вероятности, информации, хаоса и порядка (турбулентности и фракталов), слож-

ности, симметрии, катастроф. Если каждая из этих областей и других, им подобных, получит соответствующее развитие, то остальные науки должны будут потесниться и уступить им часть (иногда большую) своей территории. Скажем, в искусствоведении и формальном литературоведении (особенно в стиховедении), как и в математической физике и в тесно с ней связанной суперматематике видная роль принадлежала бы симметрии (по Янгу⁸ вся физика после Эйнштейна в большой степени сводится к симметрии).

Но кроме этого объединения прежде различавшихся наук по сходным предметам исследования и общим понятиям, кажется вероятным и изменение границ благодаря введению новых методов исследования, как в нейронауках в их соотношении с дисциплинами, изучавшими раньше психику и культуру. Это в особенности касается того, что Л.С. Выготский называл высшими психическими функциями, которые в равной мере требуют знания работы мозга и истории культуры. Для нашего века особенно притягательной кажется взаимосвязь лингвистики и семиотики (и связанных с ней других гуманитарных дисциплин – искусствознания, музыковедения) с биологией. Я много занимался вопросами, касавшимися разных способностей мозга и функций двух полушарий. Сейчас я участвую в обсуждении проблем, общих у сравнительно-исторического языкознания с генетикой. Кажется вероятным совместное решение целого ряда важнейших вопросов предыстории современного человечества после расселения из Африки. Разителен параллелизм между подходом лингвистов к относительно быстрому искажению наследуемых форм праязыка в его диалектах, с одной стороны, и, с другой стороны, подходом специалистов по молекулярной биологии к изучению обычно значительно более медленных мутаций в ходе эволюции. Весьма вероятно, что в будущем станет возможным готовить вместе специалистов в этих смежных областях так, чтобы потом им было легче взаимодействовать друг с другом в ходе общей работы.

Накопленный за прошлые столетия в европейской (в том числе и русской) науке опыт совместного изучения и преподавания разных сторон одной культуры (восточной, античной и др.) ока-

зывается практически более эффективным, чем предпринимавшиеся попытки раздробления соответствующих областей знания в угоду неверно понятым выгодам специализации (что происходило в США). В подобных случаях вероятен и должен поощряться возврат к оправдавшим себя методам широкого обучения серии связанных друг с другом дисциплин (скажем, в случае древней Индии желательно соединить преподавание искусства, философии, мифологии, санскрита и пали, дравидийских языков, проблем протоиндской культуры и письменности Мохенджодаро и Хараппы).

Что касается вопроса о практической полезности гуманитарного знания, то мне кажется возможным связать ответ на него с поиском исторических закономерностей, полезных при решении текущих главных вопросов общественного развития. В этом ключе я не перестаю напоминать о роли названного мной выше Н.Д. Кондратьева. Волны Кондратьева (“К-волны”) в последнее время использованы рядом ученых (Джорджем Моделским, Уильямом Р. Томпсоном, Тессалоно К. Девезасом и Карлосом А.М. Дуарте) для полного пересмотра и новой периодизации всей культурной истории последнего тысячелетия – начиная с рыночного хозяйства Китая Сунской эпохи. Кажется возможным с учетом истории наметить те области развития техники и науки, которые помогли бы выходу из кризиса. К еще более важным актуальным проблемам относится интенсификация поиска путей объединения человечества как альтернативы вероятной катастрофе, чем обусловлена срочная необходимость “мирового правительства” в духе идей Андрея Дмитриевича Сахарова. В свое время я узнал о важности этой проблемы от П.Л. Капицы, дружившего со мной (как до того с моим отцом). На него повлияли расчеты Римского клуба, согласно которым к середине XXI века совместное действие глобальных энергетических, демографических, климатических факторов сделает гибель человечества неизбежной, если не предпринять действий, ей противостоящих. Дискуссии по поводу этих опасностей показывают, что ситуация становится все более грозной. Как сказал Клод Леви-Строс, XXI век будет веком гуманитарных наук или его не будет.

С этим непосредственно связана и упомянутая задача обоснования работы интеллигенции как проводника в Ноосферу по Вернадскому и Тейяру де Шардену.

Как Вы оцениваете сегодняшнее состояние гуманитарных и общественных наук в России? Каковы, на Ваш взгляд, важнейшие задачи (если таковые есть), стоящие перед этими науками в нашей стране?

Состояние гуманитарных и социальных наук у нас отличается значительной пестротой, делающей общую оценку нелегкой.

Некоторые направления внутри этих областей нашей науки остаются на том исключительно высоком уровне, который был ими получен от предшествующего этапа. В качестве близкого мне примера сошлюсь на исследования той группы ученых (сейчас уже преимущественно среднего возраста), которой долгие годы руководил недавно умерший С.А. Старостин. Они заняты сравнением семей и макросемей языков в духе той программы, которую у нас в стране впервые реализовал рано погибший В.М. Иллич-Свитыч; обучение следующего поколения многим обязано выдающемуся акцентологу В.А. Дыбо-старшему, продолжавшему руководить замечательным семинаром, сформировавшим нашу школу компаративистов. Часть исследований, проводимых на компьютерах, была поддержана Институтом Санта Фе, признавшим чрезвычайно важное значение этих работ для мировой науки – в этой сфере знания русские ученые безусловно лидируют.

Целый ряд других работ по языкам народов России (по тюркским языкам и их контактам с другими языками Центральной и Восточной Азии, чем занята А.В. Дыбо-младшая и другие) также осуществляется в духе лучших традиций русской лингвистики.

Особо стоит отметить выдающиеся исследования А.А. Зализняка по древненовгородскому диалекту, основанные на продолжающихся открытиях археологической экспедиции, руководимой В.Л. Яниным (выше я о нем упоминал как о ровеснике-однокласснике и друге со школьных времен).

Из многочисленных удач в исследованиях в области общего и русского языкознания в связи с лингвостилистикой отмечу бле-

стящие труды Е.В. Падучевой. К коллективным компьютерным работам этой же группы исследователей относится успешное завершение цикла работ по созданию Национального Корпуса русского языка (под общим руководством В.А. Плунгяна).

Из литературоведческих исследований я бы отметил те, которые вводят в круг изучения многочисленные, ранее не известные материалы по Серебряному веку и примыкающим к нему периодам.

Аналогичные успехи в публикации и комментировании достигнуты в исследованиях по новейшей истории, в особенности в связи с обнародованием материалов периода Гражданской войны (отмечу недавние два тома документов и исследований, освещающих период власти Колчака в Сибири). Развитию таких работ применительно к более позднему времени мешает снова начавшееся засекречивание архивных материалов, в чем я вижу один из симптомов возвращения к типичным противозаконным действиям КГБ.

Общая политическая обстановка несомненно вредно влияет и на развитие серьезных социологических исследований.

Благодаря множеству изданных переводов возникла необходимость и возможность усвоения целого ряда концепций в области философии, социологии, антропологии, которые до недавнего времени оставались известными у нас небольшому кругу специалистов. Но оригинальных работ в этих направлениях мало. Наиболее интересные относятся к публикациям ранее неизвестных рукописей погибших или затравленных ученых. Но мне кажется недостаточным просто издать и прокомментировать замечательные труды Г.Г. Шпета, Б.И. Ярхо, Ю.К. Щуцкого. Надо объяснить молодежи, чем они замечательны, развернуть широкое их обсуждение. Общей задачей должно стать восстановление блеска частично уничтоженного и теперь от нас уходящего поколения русской гуманитарной науки.

Поколение, следовавшее в филологии и других гуманитарных науках за нашими семиотическими общими программами, устало от наших теорий и старалось замкнуться в архивных повседневных розысках. Те более молодые, кому захотелось снова обратиться к теории, искали ее у вновь ставших доступными

зарубежных авторов постмодернистского и деконструктивистского толка. Я не ратую за возврат от них к структурным и семиотическим работам, но кажется справедливым, чтобы и они получили свою оценку и объяснение, чем они могут быть полезными или, напротив, почему они могут не устраивать проходящих сейчас в науку.

Самым важным делом представляется обучение следующих поколений с использованием всех открывающихся возможностей.

Хотелось бы привлечь внимание (особенно научной молодежи) – кроме уже названных выше – к таким проблемам, как:

А. Пути новой инновационной информационной (компьютерной и аудиовизуальной, в том числе телевизионной и кинематографической) техники и их использование для построения баз данных, переработки новой информации и решения разного рода задач развития и особенно преподавания гуманитарных и социальных наук и помощи людям с врожденными дефектами (слепые, глухие, слепоглухонемые, аутисты и др.).

Б. Развитие у всех занимающихся наукой (и особенно у учащихся – школьников, студентов, аспирантов) эстетического критерия выбора оптимальных решений.

В. Вовлечение максимально широкого числа одаренных молодых людей из провинции в решение олимпиадных задач по лингвистике и другим гуманитарным наукам, развитие системы школ, специализирующихся на обучении новым отраслям гуманитарного знания вместе с математикой и биологией, открытие и развитие соответствующих отделений в ВУЗах.

9 сентября этого (2009) года большая группа российских ученых-естественников, живущих и работающих за пределами России, обратилась с письмом к президенту и премьер-министру РФ. В письме описывается нынешнее плачевное состояние науки в России и предлагаются некоторые меры по преодолению такого состояния⁹. Что могли бы Вы добавить к этому письму как ученый-гуманитарий?

Напечатанное в СМИ письмо группы ученых, работающих за границей, содержит наряду с правильным призывом к своевре-

менной финансовой поддержке фундаментальной науки и целый ряд замечаний, которые могут вызывать возражения.

Хотя правильно утверждение о необходимости финансовой помощи науке, подробности такой помощи можно понимать по-разному. Не кажется разумным, чтобы чиновников (пусть даже самого высокого ранга) привлекали к определению основных направлений науки. Это должны делать сами ученые. В противном случае неизбежны ошибки и почти непреодолимые трудности. В США биологи мне рассказывают, каких трудов им стоит приспособить для получения гранта нужную им и науке тематику к жестко сформулированному президентом Обамой списку проблем, эксперименты по которым будут финансироваться его администрацией (гуманитарные науки в этом перечислении отсутствуют, чему мы ни в коем случае не должны подражать). Напомню о недавних едва ли удачных опытах навязывания науке нанотехнологии, в безопасности которой для природы и людей пока еще никто не убедился. Система грантов может быть полезной для ученых только в том случае, если их распределением ведают современно образованные люди с высоким пониманием научного и гражданского долга. Мне не кажется серьезным предложение о построении в России громадного коллайдера. Отказ от такого уже начатого проекта в США был финансово оправдан даже еще до кризиса – требуется колоссальная сумма, которая обескровит снабжение всех других областей науки.

Нам нужно идти не по пути приманивания каких-то иностранных любителей грантов. Надо тщательно определить с помощью крупных специалистов те области знания, где могут скоро быть получены хорошие результаты нашими учеными, в частности молодыми, и сосредоточить усилия и помощь на этих строго отобранных немногочисленных участках. Мне кажется, что к ним безусловно следует отнести продвинутые у нас области гуманитарного знания. Замечу, что, как и по отношению к математике, для них из современного оборудования требуются только компьютеры, и в них не так остра проблема дорогостоящих материалов для эксперимента.

Одной из главных задач остается восстановление и развитие общероссийской системы специализированного математическо-

го и гуманитарного образования, которое должны получать отобранные одаренные молодые люди в особых школах (лицеях, колледжах) и вновь создаваемых (по новым перспективным – в том числе междисциплинарным и промежуточным между естественными науками и математикой и гуманитарным знанием – областям науки, о которых говорилось выше) отделениях и факультетах. Без притока новых сил и без использования старшего поколения специалистов для их обучения никакого будущего у нашей науки нет. Поэтому на эту главную задачу никто не имеет права жалеть денег. Попытка разделить ВУЗы на такие, где будет вестись исследовательская работа, и другие, где этого не должно быть, свидетельствует только о профессиональной непригодности тех, кто отвечает за такие глубоко ошибочные и вредные решения.

Споры о путях развития нашей науки стоит продолжить, обдумав разные проекты новых учреждений – предлагаемый в обсуждаемом письме Институт кроме громкого названия не имеет отчетливых очертаний. Вероятно, стоит вносить вполне конкретные предложения – с определением главной тематики и нужных затрат. После тщательного всестороннего обсуждения ученые нашей страны вместе с учеными диаспоры придут к окончательным выводам, которые должны помочь сохранить процветающие области науки и двинуть вперед заглохшие части нашего общего хозяйства.

¹ Михаил Николаевич Петерсон (1885–1962) – лингвист, строго формальным подходом к грамматике оказавший влияние на становление мирового структурализма; его воздействие на свою теоретическую книгу 1928 г. признавал основатель датской глоссематики Луи Ельмслев. С основателем московской школы “Лузитании” математиком Н.Н. Лузиным Петерсон обсуждал сходство лингвистики и математики. Во время официального преследования сравнительно-исторической грамматики индоевропейских языков Петерсон на свой страх и риск продолжал ее преподавание. Мы кроме этого полулегального курса и санскрита занимались у него еще и литовским языком, что повлияло на наши с Топоровым общие интересы к балтистике (которой из нашего кружка увлеклась и Т.В. Бульгина). (Примеч. В.В. Иванова.)

- ² Александр Моисеевич Пятигорский (30 янв. 1929, Москва – 25 окт. 2009, Лондон) – один из наиболее блестящих и совершенно внутренне свободных представителей этого поколения русской интеллигенции, разносторонний и оригинальный ученый и писатель, один из основателей (а потом и критиков) тартуско-московской семиотической школы, известен замечательными лекциями и книгами по буддийской философии и индийской мифологии, автор автобиографического романа “Философия одного переулка” и книги по истории европейского масонства. (Примеч. В.В. Иванова.)
- ³ Израиль Моисеевич Гельфанд (20 авг. [2 сент.] 1913, Окны Тираспольского уезда Херсонской губернии – 5 окт. 2009, Нью-Брансвик, Нью-Джерси) – великий математик, создатель современного функционального анализа, широтой своих творческих открытий и независимостью суждений в каждой из освоенных им областей науки (от квантовой физики до физиологии работы сердечной мышцы и от лечения рака до методов компьютерного счета) превосходивший крупнейших своих современников. Проводившийся Гельфандом во время его жизни в Москве (до 1989 г.) семинар сыграл значительную роль в становлении многих видных математиков и биологов.
- ⁴ И.И. Пятецкий-Шапиро (30 марта 1929, Москва – 21 февр. 2009, Тель Авив) – выдающийся российский математик, в 1976 г. эмигрировавший в Израиль.
- ⁵ Феликс Александрович Березин (25 апр. 1931, Москва – 14 июля 1980, Колыма) – математик и физик-теоретик. Окончил МГУ в 1953 г., но не был принят в аспирантуру и преподавал в средней школе, продолжая заниматься математикой под руководством Гельфанда, с которым позднее разошелся (Алик винил Гельфанда в том, что тот поздно обратил его внимание на значимость квантовой механики. – В. И.). В 1956 г. поступил на работу на Механико-математический факультет МГУ. Труды по теории супергрупп и супералгебр Ли, анализу и геометрии на супермногообразиях. Применил разработанную теорию для обоснования метода вторичного квантования. Погиб, утонув во время купания (Википедия). См.: Воспоминания о Феликсе Александровиче Березине – основоположнике суперматематики / Сост. Е.Г. Карпель и Р.А. Минлос; под ред. Д.А. Лейтеса и И.В. Тютина. М., 2009.
- ⁶ В.А. Крючков (1924–2007) с 1988 по 1991 г. – председатель КГБ СССР. После неудавшегося августовского путча 1991 г. был арестован и находился в тюрьме “Матросская тишина”. В дальнейшем был амнистирован.
- ⁷ В.В. Бакатин (р. 1937) – советский и российский политический деятель; в 1988–1990 гг. – министр внутренних дел СССР; после августовского путча 1991 г. – председатель КГБ (до 22 октября 1991 г.).
- ⁸ Янг (точнее – Ян) Чжэнь-нин (р. 1922) – китайско-американский физик, лауреат Нобелевской премии по физике 1957 г.
- ⁹ Текст письма на сайте “Российской газеты”: <http://www.rg.ru/2009/10/05/uchenye.html>

АВТОРЫ ЭТОГО НОМЕРА

Бондарко Николай Александрович,

1975 г. р. Закончил отделение немецкого языка и литературы филологического факультета СПбГУ в 1997 г., а в 2000 г. – очную аспирантуру при кафедре немецкой филологии СПбГУ. В 2001 г. защитил кандидатскую диссертацию на тему «Текстовые структуры в немецкой духовной прозе XIII века (трактат “Geistlicher Herzen Bavngart” и его источники)».

Основное место работы – Институт лингвистических исследований (ИЛИ) РАН в С.-Петербурге. В настоящее время – старший научный сотрудник Отдела сравнительно-исторического изучения индоевропейских языков и ареальных исследований. По совместительству – старший преподаватель кафедры немецкой филологии СПбГУ.

Научные интересы: история немецкого литературного языка, поэтика и текстология немецкой средневековой литературы; немецкая средневековая мистика, латинские и немецкие уставы францисканского ордена XIII–XV вв.

Автор более 50 научных работ (статьи и тезисы).

Гуревич Елена Ароновна

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

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

Автор около 100 публикаций, в том числе монографий: “Поэзия скальдов” (в соавторстве, 2000), «Древнескандинавская новелла. Поэтика “прядей об исландцах”» (2004).

Иванов Вячеслав Всеволодович,

1929 г. р. Окончил филологический факультет Московского государственного университета в 1951 г. В 1956–1958 гг. был одним из создателей и руководителей семинара по математической лингвистике МГУ. В 1959–1961 гг.

работал заведующим группой машинного перевода Института точной механики и вычислительной техники АН СССР, был председателем Лингвистической секции академического Научного Совета по кибернетике. В 1962 г. организовал в Москве вместе с другими основателями московско-тартуской школы семиотики первый симпозиум по структурному изучению знаковых систем. В 1961–1989 гг. – заведующий Сектором структурной типологии академического Института славяноведения, в 1989–1993 гг. – директор Всесоюзной библиотеки иностранной литературы, с 1989 г. до 1994 г. заведовал кафедрой теории и истории мировой культуры МГУ. С 1989 г. до 2001 г. был профессором Стэнфордского университета по кафедре славянских языков и литератур, с 1992 г. – профессор кафедры славянских языков и литератур и программы индоевропейских исследований Университета Калифорнии в Лос-Анджелесе. В настоящее время является директором научно-исследовательского Института мировой культуры МГУ и директором Института “Русская антропологическая школа” РГГУ.

Автор более 20 книг и 1300 статей по проблемам лингвистики, литературоведения, семиотики и других смежных наук. Действительный член РАН, член Американской Академии наук и искусств, Американской Философской ассоциации, Совета Ученых Центра Кюге Библиотеки Конгресса, Британской Академии, Академии наук Латвии, почетный член Американского Лингвистического Общества. Лауреат Ленинской премии (1988 г., за книгу “Индоевропейский язык и индоевропейцы”, в соавторстве с акад. Т.В. Гамкрелидзе), Государственной премии (1991 г., за двухтомник “Мифы народов мира”, в соавторстве), премии Пастернака (2002 г.).

Логотова Маргарита Георгиевна

Окончила Ленинградский государственный университет в 1969 г., в 1972 г. – аспирантуру при кафедре истории средних веков ЛГУ. В 1997 г. защитила кандидатскую диссертацию «Движение “Нового благочестия (Devotio Moderna)” и книга “О подражании Христу”». С 1972 г. – хранитель западных фондов Российской Национальной библиотеки.

Область научных интересов: Devotio Moderna, западноевропейская средневековая рукописная религиозная книга, средневековая молитва.

Некоторые публикации: Истоки и организационные формы “Нового благочестия” // Средние века. М., 2000, Т. 61. С. 225–254; Авторство книги “О подражании Христу” и рукописи Российской Национальной библиотеки // Западноевропейская культура в рукописях и книгах Российской Националь-

ной библиотеки. СПб., 2001. С. 240–251; The manuscript codices from Modern Devotion libraries in Russia // Вспомогательные исторические дисциплины. СПб., 2002. Т. XXVIII. С. 176–200; Liber precum. Vollständige Facsimile-Ausgabe der Handschrift Ms. Lat.O.v.I.206 der Russischen National Bibliothek in St. Petersburg. Graz, Akad. Dr.- u.Verl.-Anst., 2003. Kommentar. S. 1–99; Lectio-meditatio-oratio: позднесредневековая монастырская религиозность на примере рукописного молитвенника конца XV в. из собрания Российской Национальной библиотеки в Санкт-Петербурге // Historia animata. Сб. статей. М., 2004. Ч. 3. С. 96–125; Фома Кемпийский и книги // Человек в культуре античности, средних веков и Возрождения. Иваново, 2006. С. 123–142; Опыт исследования позднесредневековой религиозности на примере немецких рукописных молитвенников из собрания Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге // Символ. Париж; М., 2007. № 51. С. 379–416.

Матюшина Инна Геральдовна

Окончила филологический факультет МГУ, защитила кандидатскую диссертацию по теме “История и функции рифмы в древнегерманской поэзии” (1986). Доктор наук (дисс. “Раннесредневековая европейская лирика”, 2000), профессор Института высших гуманитарных исследований РГГУ, член редколлегии журнала *Arbor Mundi* (Мировое древо).

Область научных интересов – историческая поэтика, древнескандинавская и древнеанглийская литература. Автор книг “Магия слова. Скальдические хулительные стихи и любовная поэзия” (1994), “Древнейшая лирика Европы” (1999), “Поэзия скальдов” (в соавторстве, 2000), “Поэтика рыцарской саги” (2002), “Словесные поединки в древнегерманской культуре” (2009).

Плюханова Мария Борисовна

Закончила Латвийский университет в 1975 г., с 1977 по 1980 г. – в аспирантуре при кафедре русской литературы Тартуского университета (руководитель – Ю.М. Лотман); с 1980 по 1991 г. – преподаватель, а затем доцент кафедры. В 1982 г. защитила кандидатскую диссертацию на тему “Исторический персонаж в литературе переходной эпохи: от житийных традиций к биографии нового времени”. С 1998 г. – профессор кафедры русской литературы университета Перуджи (Италия). Член итальянской Ассоциации исследователей святости, культов и агиографии и член редколлегии журнала ассоциации “Sanctorum”.

Область интересов: русская история и словесность XIV–XVII вв.; компаративные русско-итальянские исследования в области культов, агиографии, историографии; русская литература XIX в.; литература эмиграции.

Монография – “Сюжеты и символы Московского царства” (СПб., 1995). Основные работы недавнего времени: “Милленаризм и вопросы историко-филологической компаративистики” // *Studies in Russian and Comparative Literatur to Honor Alexander Dolinin. Stanford Slavic Studies*. 2007. Vol. 34. P. 755–774; Культ Божьей Матери Лоретской, его русские параллели и связи // ТОДРЛ. СПб., 2007. Т. 58. С. 669–696; Образы символического перемещения Церкви в Италии и в России в XV века // Царский храм. Благовещенский собор Московского Кремля в истории русской культуры. М., 2008. С. 377–393; В поисках исторического источника (Служба Покрову) // *Nel mondo degli Slavi. Incontri e dialoghi tra culture. Studi in onore di Giovanna Brogi Bercoff*. Firenze, 2008. P. 437–447; Солнце, обходящее вселенную. (Образы Богоматери в русских и итальянских исторических контекстах XV–XVII вв.) // *Мировое древо*. М., 2009. № 15. С. 99–127.

Реутин Михаил Юрьевич,

1965 г. р. Закончил факультет журналистики Московского полиграфического института, затем аспирантуру ИМЛИ. Кандидат филологических наук. С 1993 г. – старший научный сотрудник Института высших гуманитарных исследований РГГУ.

Направления научных исследований – европейский фольклор, немецкая и византийская мистика, неоплатонизм.

Монографии: “Игры об Антихристе в Южной Германии. Средневековая пародия” (1994); “Народная культура Германии: позднее Средневековье и Возрождение” (1996); “Учение о форме у Майстера Экхарта” (2003). Сборник переводов: Майстер Экхарт. Об отрешенности (2001). Подготовил к изданию выпуск № 51 журнала “Символ”, посвященный немецкой мистике позднего Средневековья (2007).

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 в Томас-Институте, Кёльнский университет.

Область научных интересов: средневековая философия, немецкая и нидерландская средневековая мистика, философская антропология.

Основные публикации: “Майстер Экхарт: Введение в философию великого рейнского мистика” (2003, монография); “Томизм, альбертизм и августинизм в интеллектуальной и духовной культуре Рейнского региона в XIV–XV веках” (2007, монография); “Созерцание Страстей Христовых и *philosophia spiritualis* в сочинениях Генриха Сузо” // Генрих Сузо. Книга Вечной Премудрости / Пер. со средневерхненемецкого М. Хорькова (2008, монография).

SUMMARIES

M.L. Khorkov

Some Tendencies in the Development of German Mystics from Meister Eckhart to Nicolaus Cusanus

The article examines the transmission and reception of German mystical texts and topics in the context of new tendencies in the organization of private libraries during the period from the middle of the 14th century to the middle of the 15th century. In reading Latin and vernacular texts of the German mystics and in using them for their own purposes the late mediaeval intellectuals such as Geert Groote and John de Wasia could neither eliminate nor ignore new trends in the scholastic philosophy and theology and their own historical situation.

M.Y. Reutin

Poetry of Hypothesis. The Tradition of Plato's *Parmenides* in the Work of Meister Eckhart

This article on the essential teaching of great German mystic Meister Eckhart (c. 1260–1328) is the result of many years of personal study. The article introduces his theological doctrine and is divided into seven parts. An overview is given of Eckhart's general manner of thinking, which is connected, in the author's opinion, with the hypothetical method developed in Plato's dialogues and above all in the *Parmenides*.

N.A. Bondarko

**Stereotypical Language Models
in German Franciscan Devotional Prose of the 13th-15th Centuries:
Looking for Elementary Structures of one Literary Tradition**

The article argues for the use of a special category of analysis for examining medieval traditional language, viz. stereotypical language models of writing, or models of *écriture*. The analysis of traditional texts from the standpoint of elementary units of traditional language is more suitable to research on medieval poetics than methods developed on products of author-centred aesthetics focusing on individual style.

The stereotypical writing model is considered here as a projection of a certain standard cognitive content on a syntactic frame or variety of closely related schemes. This complex unit leaves some room for variation in its different elements and therefore remains a productive functional unit of traditional language without being frozen into a cliché or a “winged word”. Thus several levels of realization of invariant models are distinguished: the surface level of supra-sentential units, syntactical schemes (including their sub-variants) and the semantic content or propositional structure.

The theoretical concept of a writing model is a preliminary result of studying late medieval vernacular texts of a traditional kind. This is demonstrated here on the basis of several texts of Late Middle High German devotional prose influenced by Franciscans (with special attention to the tract *The Mirror of Virtue* of David of Augsburg (late 13th century). Most of them survived in several manuscript collections of the 14th and early 15th century originating in East Southern Germany (Bavarian and East Swabian dialects). The special subject of this analysis is the stereotypical descriptions of humility, a basic Christian virtue which was especially important for the Franciscan mentality. Six writing models are distinguished. Their structuring and textual realization lead to the conclusion that the skill of medieval spiritual writers should be seen in the intensity of variation in language structures constituting the models, and in the art of combining and especially modifying inherited basic traditional models, rather than in the invention of new ones.

M.G. Logutova

**Manuscript Prayer Books from Modern Devotional Convents
in the Herzog August Library (Wolfenbüttel, Germany)**

The Herzog August Library possesses a very fine collection of medieval manuscript books, the so-called Helmstedt collection. Almost all prayer-books in this collection came from Low-Saxon secular female cloisters, so they provide an opportunity to study the peculiarities and common features of prayer-books written in the same area. The prayer books have composite sources, including prayers, rubrics, pious histories, and notes. Investigation of all kind of information contained in prayer books created in a single region could help us to understand some characteristic features of late medieval religious practices in the Low-Saxon area. Notes made by owners and readers on their leaves can assist in the comprehension of everyday religious consciousness. By the middle of the 15th century, in many female Augustinian, Cistercian and Benedictine convents of Saxony, reforms had taken root in the spirit of Modern Devotion, a religious movement which had appeared at the end of the 14th century. The spirituality of the movement assigned primary importance to a profoundly conscientious personal attitude towards the Christian faith. Prayers appealing to Christ are most common in the Helmstedt prayer books of 15th century, followed by orations to Mary. There are relatively few prayers to saints, but among them prayers and cycles of prayers are addressed most often to St. John the Evangelist, St. Anne and St. Mary Magdalene, i.e. to persons closest to Christ during His terrestrial life.

The practice of individual prayer was based on meditation, on thinking over the history of Christ's life and those around him, on feeling and penetrating into His actions and suffering them with one's whole heart and soul. Rubrics accompanying prayers constantly recommended reading them both with the mouth and with the heart. Low-Saxon prayer books in the second half of the 15th century are focused on the person of Christ. They are characterized by strict simplicity and concentration on Christ's sufferings, which induce the praying person to work on his inner life in imitation of the example of Our Saviour's spiritual force. The texts of prayers are inspired by Modern Devotion spirituality, which assigned primary importance to moral self-perfection

and renovation, achieved through imitation of the terrestrial life of Christ as a model of spiritual and ethical perfection.

M.B. Pliuhanova

**The Meeting of the Vladimir Icon of the Mother of God:
the Celebration of the Event and Its Historical and Liturgical Origins**

The tale of Temir Aksak tells of how the Mother of God saved Moscow from Tamerlane. One of the most ambitious works of Muscovite ideology, it can be seen as a secondary effect of the liturgical and historical situation in the Orthodox world in the late fourteenth and fifteenth centuries, in which the Mother of God was venerated on a grand scale throughout the month of August, a practice deriving from the late Byzantine tradition (the reform of Emperor Andronik) and the catastrophic encroachment of Moslems in the late fourteenth century. The celebration of the Dormition in August became linked to prayers for defence from the Ishmaelites. In order to concretize the Russian context, August 1st was linked to the story of Andrei Bogoliubskii's campaign against the Volga Bulgars and his victory with aid of the image of the Mother of God. The completion of the feast on August 26th was created as the meeting of the Vladimir Mother of God icon in Moscow and linked to the story of the defeat of Temir Aksak, otherwise known as Tamerlane. Although the Muscovite state cult of the Vladimir Mother of God, as it developed in the latter half of the fifteenth century, was already a major departure from the original liturgical and historical situation, more archaic forms (or their traces) were preserved in written sources and in non-Muscovite liturgical practice.

I.G. Matyushina

**Bylinas of Ilya Murometz and Sokolnik
in a Medieval Germanic Context**

The article is devoted to the comparative analysis of the plot of the father-son battle in Scandinavian, German and Russian texts based on the epic tradition. The Old High German *Hildebrandslied* did not re-

tain the outcome of the fight, but other texts constructed round the plot of a father-son conflict can assist in restoration of the ending of the ancient German fragment. The main texts analysed are: *Piðreks Saga* (ch. 406-408), *Das Jüngere Hildebrandslied*, *Das Lied vom alten Hildebrandt*, a Faroese ballad *Snjólv's kvæði*, *Ásmundarsaga Kappabana*. In the latter, Hildebrand fights his half-brother, but his killing of his son is mentioned twice: in the prose text of the saga, and in the poetic Death-Song of Hildebrand, which is also preserved in the Latin rendering of Saxo Grammaticus, where the same fratricidal story is told though the names of the characters are changed. The killing of the son by the father is retained by Saxo in his poetic rendering of the Death-song. In Russian epic the plot of nearly 70 variants of bylinas is based on the fight of Ilya Murometz and a warrior who in the course of the battle turns out to be Ilya's own son, usually called Sokolnik. In most variants the son is defeated by the father after the former's temporary victory. He is initially warmly greeted by the father but tries to inflict a treacherous blow on him and is therefore finally killed by the father. The similar features shared by these texts, probably reflecting the conflict of a patriarchal and a matriarchal society, are likely to be accounted for by the typological proximity of the epic, which constitutes the most archaic semantic layer of the oral tradition. However the proximity of two kinds of texts, Russian byliny and the version preserved in the *Piðreks Saga*, which share not only general correspondences but also coincidences in the structure of episodes and details, leads to the hypothesis that there was a common source.

МИРОВОЕ ДРЕВО
№ 16/2010

ARBOR MUNDI

Оформление
В. ПОДШИВАЛОВ

Художник
В. СУРКОВ

Технический редактор
Г.П. КАРЕНИНА

Корректор
Р.П. ГАВРИКОВА

Компьютерная верстка
Н.В. МОСКВИНА

Адрес редакции:
125993,
Москва,
Миусская пл., 6
Институт высших гуманитарных
исследований РГГУ
Журнал “Мировое древо”

Подписано в печать 30.12.2009.
Формат 60×90¹/₁₆.
Усл. печ. л. 18,5. Уч.-изд. л. 19,0.
Тираж 300 экз. Заказ № 3

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
Тел. (499) 973-4200

ДЛЯ ЗАМЕТОК