

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 самоуничижение, 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 Бертольдусу 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” (“Fünfmännerbuch”), 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 Регенбургского, 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 stoüip 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 enbegeret 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 nisches / 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 güode /	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}], [R_1], [R_2], [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, A_1 , A_2) 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 (\rightarrow) 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 hübisich. 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-

зывается 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. |
 vzzet diemÿt an gwande. an gwonheit an gebærdem. 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 vzzet an allen dingen. wan si mach.
 sich niht anders gezeigen denne si ist. |
 Swa si sich niht ögent. da ist si niht chrefflich. |
 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 благодаянию,
 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 grv̇ntvest 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 в 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 verftvnden.
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
 vnwürdiger aller Gotes gabe als vil es an im ist / wan daz er hat
 gesv̄ndet / so getet daz w[ue]rmlin sv̄nd 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.