

# ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ АНТИЧНОСТИ И СРЕДНИХ ВЕКОВ

исследования  
и переводы

LV  
VENERABILIS BEDÆ PRESBYTE-  
RI TRACTATUS DE COMPU-  
TO, VEL LOQ VELA PER  
GESTVM DIGI-  
TORVM.



**D**E TEMPORVM Ratione, Do-  
mino iuuante, dicturi necessariuz duxi-  
mus, vtilissimā primo, p̄mptissimam' q̄  
flexus digitorū paucis p̄monstrare so-  
lertiam. vt, cum maximā computādi fa-  
cultatem dederimus, tum p̄mptiores le-  
gentium ingenio ad inuestigādā, dilu-  
cidandā' q̄ computando seriem tempore ueniamus. Neq̄  
enim contēnenda, paruipēdendā' q̄ est Regula, cuius omnes  
penē Sacræ expositores Scripturæ nō minus, q̄ literarū figuras  
monstrātur amplexi. Deniq̄ & multi alii alias, & ipse Diuinæ  
interpres Historiæ Hieronymus in Euangelicæ tractatu sen-  
tentia huius ad iumētum disciplinæ non dubitauit assumere.  
Ceterus inquit, & Sexagesimus, & Trigessimus fructus, q̄q̄

Hier. in-  
Iouin.  
lib. i.

LV  
VENERABILIS BEDÆ PRESBYTE-  
RI TRACTATUS DE COMPU-  
TO, VEL LOQ VELA PER  
GESTVM DIGI-  
TORVM.

**D**E TEMPORVM Ratione, Do-  
mino iuuante, dicturi necessariuz duxi-  
mus, vtilissimā primo, p̄mptissimam' q̄  
flexus digitorū paucis p̄monstrare so-  
lertiam. vt, cum maximā computādi fa-  
cultatem dederimus, tum p̄mptiores le-  
gentium ingenio ad inuestigādā, dilu-  
cidandā' q̄ computando seriem tempore ueniamus. Neq̄  
enim contēnenda, paruipēdendā' q̄ est Regula, cuius omnes  
penē Sacræ expositores Scripturæ nō minus, q̄ literarū figuras  
monstrātur amplexi. Deniq̄ & multi alii alias, & ipse Diuinæ  
interpres Historiæ Hieronymus in Euangelicæ tractatu sen-  
tentia huius ad iumētum disciplinæ non dubitauit assumere.  
Ceterus inquit, & Sexagesimus, & Trigessimus fructus, q̄q̄



ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ РАН  
ЦЕНТР ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

•  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН  
ЦЕНТР АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ  
ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

СЕРИЯ  
ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ  
В ИССЛЕДОВАНИЯХ И ПЕРЕВОДАХ  
I



Кругь  
Москва

**INTELLECTUAL TRADITIONS  
OF ANTIQUITY AND  
THE MIDDLE AGES**  
(STUDIES AND TRANSLATIONS)

edited by  
Maya S. PETROVA



Krugh  
Moscow 2010

**ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ  
ТРАДИЦИИ АНТИЧНОСТИ И  
СРЕДНИХ ВЕКОВ  
(ИССЛЕДОВАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ)**

Составление и общая редакция  
М. С. ПЕТРОВОЙ



Кругь  
Москва 2010

ББК 63. 3 (0)  
ББК 87.3  
И 73

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)  
Проект № 08–01–16048д*

#### Рецензенты

член-корреспондент РАН Пиама Павловна ГАЙДЕНКО  
доктор исторических наук Вера Павловна БУДАНОВА

И 73

**ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ АНТИЧНОСТИ И  
СРЕДНИХ ВЕКОВ (исследования и переводы) / Составление и  
общая редакция М. С. Петровой. — М.: Кругъ, 2010. — 736 с. —  
(Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Том I).**

Книга представляет собой издание, посвященное проблемам изучения интеллектуальных традиций, их непрерывности в Античности и в Средние века. На обширном тематическом материале (наука и образование, идеология и культура, идеи и понятия, история артефактов) авторы сборника демонстрируют, как сосуществовали и влияли друг на друга самые разные, порой плохо совместимые традиции, как они трансформировались и видоизменялись. Публикуются (полностью или во фрагментах) комментированные переводы сочинений античных (Аристотель, Макробий) и средневековых авторов (Кассиодор, Беда, Иоанн Скотт, Фома Аквинский, Альдхельм Малмсберийский и др.).

Для историков, историков философии, культурологов, литературоведов.

#### *Научное издание*

- © М. С. Петрова, общая редакция, составление, 2010
- © Л. П. Репина, общая редакция, 2010
- © Коллектив авторов, 2010
- © Институт всеобщей истории РАН, 2010
- © Издательство «Кругъ», 2010
- © Ф. В. Петров, оригинал-макет, компьютерная верстка, 2010

ISBN 978–5–7396–0167–4

# ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

## I

### ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ (ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ)

В науках о духе вопреки всему их методологизму присутствует действенный момент традиции, составляющий их подлинное существо и характерную особенность<sup>1</sup>.

Традиции в самом широком смысле этого слова (как правило, со ссылкой на этимологию термина) определяются как социальное и культурное наследие, передающееся от поколения к поколению и воспроизводящееся в течение длительного времени<sup>2</sup>. Оставляя в стороне давно и активно обсуждаемую оппозицию «традиции и новации» в организации общественной жизни, которая рассматривается главным образом в контексте исследования модернизационных процессов, обратимся к комплексу проблем, связанных с феноменом исторической преемственности в идейно-духовной сфере, в интеллектуальной культуре.

Традиция, согласно Г. Зиммелю, это явление, «посредством которого содержание мышления, деятельности, созидания, а также чувствования становится самостоятельным по отношению к своему первоначальному носителю и может передаваться им дальше как материальный предмет. Это освобождение духовного продукта от его создателя... есть подлинное условие роста культуры»<sup>3</sup>.

Изучение интеллектуальных традиций — одна из основных задач интеллектуальной истории. Интеллектуальная традиция

---

<sup>1</sup> ГАДАМЕР Х.-Г., *Истина и метод* (М., 1968), с. 336.

<sup>2</sup> См., например: *Культурология. XX век: Словарь* (СПб., 1997), с. 408; КАИРОВ В. М., *Традиции и исторический процесс* (М., 1994). Попытку возвращенного теоретического осмысления самого понятия традиции см. в книге: ЗАХАРЧЕНКО М. В., *Традиция в истории: опыт типологической интерпретации* (СПб., 2002).

<sup>3</sup> ЗИММЕЛЬ Г., *Избранное*, т. 1: *Философия культуры* (М., 1996), с. 535.

выступает одновременно как необходимое условие интеллектуальной деятельности и как ее производное, а также как форма и способ сохранения интеллектуального наследия. Разумеется, рецепция и усвоение интеллектуальной традиции в новых исторических условиях сопровождаются отбором тех или иных элементов наследия, развитием самой традиции. Интеллектуальная традиция рассматривается, таким образом, не только как преемственность идей и способов мышления, непрерывность исторического наследования в интеллектуальной сфере, а как процесс воссоздания, активного восприятия, селекции, переформатирования, творческого преобразования, преодоления или возрождения.

В понимании теоретико-методологических оснований и аналитических процедур исследования интеллектуальной традиции на рубеже XX и XXI вв. произошли существенные изменения, связанные с обновлением всего арсенала интеллектуальной истории и укреплением позиций сторонников контекстуального подхода. Последний, в свою очередь, опирается на платформу «новой культурно-интеллектуальной истории», рассматривая культуру в духе Клиффорда Гирца — не как фактор или причину, обуславливающую события, процессы или институты, а как контекст, в котором они могут быть адекватно описаны<sup>4</sup>.

В этом исследовательском поле изучение интеллектуальной традиции приобретает комплексный характер, отнюдь не ограничиваясь обзором основополагающих (преимущественно философских) идей, образующих ее транслируемое сквозь века (или даже тысячелетия) «ядро», как это обычно представляется в многочисленных учебных курсах, например, по истории западной интеллектуальной традиции от Античности до Нового времени<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> См.: GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Cultures* (N. Y., 1973). Русский перевод: ГИРЦ К., *Интерпретация культур* (М., 2004).

<sup>5</sup> Подобная модель воспроизводится также в обязательных для католических университетов курсах по истории христианской, католической, францисканской, бенедиктинской и др. интеллектуальных традиций (начиная с Отцов церкви и до сегодняшнего дня — как непрерывный диалог «веры» и «разума»). См.: HOLTSCHEIDER D., MOREY A., “Reclaiming the Catholic intellectual tradition”, *Current Issues in Catholic Higher Education*, vol. 16, N 2 (1996), p. 123-133; *Examining the Catholic intellectual tradition*, eds. A. CERNERA, O. MORGAN (Fairfield, 2000); OSBORNE K. B., *The Franciscan Intellectual Tradition: Tracing its origins and identifying its central components*. St. Bona-



В современной историографии изучение интеллектуальных традиций уже далеко выходит за рамки истории самих идей, теорий, концепций и систем мысли, систематически обращаясь и к анализу конкретных средств и способов их формулирования в соответствующих текстах, и к судьбам их творцов, и к более широким социокультурным контекстам, в которых эти идеи функционировали, воспроизводились, интерпретировались и модифицировались.

При этом неизменным остается интерес исследователей к предпосылкам, которые лежали в основе конкретных этапов развития интеллектуальной культуры и создавали импульс для изменений и инноваций. Именно в связи с таким радикальным сдвигом исследовательской перспективы особенно важно избежать ловушки культурного (как и любого другого) редукционизма<sup>6</sup>.

Однако антиредукционистский пафос современной интеллектуальной истории не исключает, а, напротив, предполагает интерес исследователя как к общесоциальным условиям возникновения, бытования, сохранения и трансляции интеллектуальной традиции, так и к тем специальным социальным институтам, которые эти функции в обществе выполняют. Речь идет об интеллектуалах и интеллектуальных сообществах<sup>7</sup>, которые — независимо от их

---

*venture* (N. Y., 2003); etc. О христианской духовной традиции см. также: ЗАХАРЧЕНКО М. В., *Христианство: духовная традиция в истории и культуре* (СПб., 2001).

<sup>6</sup> Очень точно сформулировал эту задачу известный американский историк Аллан Мегилл: «История идей (включая интеллектуальную историю, в том случае, если она не упрощает интеллектуальный объект, с которым имеет дело) старается поместить идеи в тот или иной исторический контекст и интерпретировать их в свете этой контекстуализации, не сводя идеи к эпифеноменам чего-либо более значимого» — см. МЕГИЛЛ А., «Глобализация и история идей», *ДсВ Г4* (2005), с. 16.

<sup>7</sup> Существуют различные определения этого понятия, подчеркивающие, как правило, одну из сторон явления — коммуникативную, институциональную либо содержательно-деятельностную. Стоит отметить, что в определении, недавно предложенном И. С. Семененко, они частично соединяются. Исходя из того, что это понятие имеет не только нормативное, но и качественное содержание, интеллектуальное сообщество определяется «как общность людей, использующих интеллект как ресурс для производства новых смыслов. Его члены в идеале ориентированы на креативность — способность создавать новые социально значимые формы, и открыты для взаимодействия с внешним миром» — см. СЕМЕНЕНКО И. С., «Интеллектуальные сообщества:

конкретной формы или типа — выступают в качестве создателей, хранителей, интерпретаторов и трансляторов той или иной интеллектуальной традиции. Формирование и функционирование таких сообществ составляли и в определенной мере продолжают и сегодня составлять главный предмет историко-социологического анализа и так называемой «истории интеллектуалов»<sup>8</sup>.

В связи с исследованием бытования, соперничества и взаимодействия интеллектуальных традиций в синхронном и диахронном контекстах (в долговременной исторической перспективе) формальные и неформальные интеллектуальные сообщества разных типов оказались в центре внимания социологии социальных сетей Р. Коллинза, предпринявшего сравнительный анализ основных тенденций интеллектуального развития)<sup>9</sup>. Созданная Коллинзом (на основе биографических данных) сетевая схема, распространяющаяся «вертикально» (от одного поколения к другому) и «горизонтально» — среди современников, являющихся коллегами, союзниками или соперниками, описывает процессы общения между людьми, которые «транслируют прежний культурный капитал и превращают его в новую культуру»<sup>10</sup>.

Коллинз прослеживает цепочки учителей и учеников и рассматривает «способы, с помощью которых современники, молодые мыслители, входящие в интеллектуальное поле в одном и том

---

диалектика консолидации”, *Политические и интеллектуальные сообщества в сравнительной перспективе* (М., 2007), с. 16.

<sup>8</sup> В 1980-е годы «история интеллектуалов», по существу, вписывалась в «социальную историю элит» и опиралась на метод «социальной биографии». Однако «культурный поворот» в историографии конца XX века создал мощный импульс для дрейфа от «истории интеллектуалов» к социокультурной истории. См.: CHARLE C., *Naissance des “intellectuels” (1880–1900)* (P., 1990); CHARLE C., *Les intellectuels en Europe au XIX siècle: Essai d'histoire comparée* (P., 1996); *Histoire comparée des intellectuels*, Dir. par M.-C. GRANJON, N. RACINE et M. TREBITSCH (P., 1997); TREBITSCH M., “Le Groupe de Recherche sur l’Histoire des Intellectuels”, *Intellectual News* 2 (1997), p. 55-59. См. также: ШАРЛЬ К., *Интеллектуалы во Франции* (М., 2005), с. 13-18.

<sup>9</sup> Р. Коллинз исходит из того, что «непосредственное социальное влияние на конструирование идей оказывает сетевая структура отношений между интеллектуалами». См.: Коллинз Р., *Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения* (Новосибирск, 2002), (далее — Коллинз [2002]), с. 32.

<sup>10</sup> Там же, с. 34.

же поколения, вырабатывают противостоящие друг другу позиции»<sup>11</sup>. В дополнение к изучению содержания идей и «внутренней» истории сети автор исследует «внешние» социальные условия, которые включают всю систему социальных институтов, обеспечивающих и регулирующих интеллектуальную деятельность, воспроизводство и конкуренцию интеллектуальных традиций, «ту материальную организацию, которая позволяет людям посвятить себя культурному производству: церкви, системы образования, аристократическое покровительство, государственную поддержку, коммерческие рынки издания книг и журналов или другого рода организации, дающие средства к существованию авторов и несущие материальные издержки культурного производства»<sup>12</sup>.

Итак, в современной историографии изучение интеллектуальных традиций неразрывно связано с историей формальных и неформальных интеллектуальных сообществ разных масштабов и конфигураций, осуществляется как на макро-, так и на микроуровне, и опирается на интердисциплинарный синтез истории идей, социальных и культурных систем, историко-социологического, историко-антропологического и социокультурного подходов<sup>13</sup>.

Важный ракурс анализа традиций мышления и интеллектуальной деятельности направлен на ключевой момент самоидентификации и так называемую *функцию взаимопризнания*, когда «...каждый признает в качестве ученых нескольких других людей, которыми он в свою очередь признается ученым, и из этих отношений слагаются связи, транслирующие (уже из вторых рук) это взаимопризнание по всему сообществу. Так каждый его член

---

<sup>11</sup> Коллинз (2002), с. 34. Метод Коллинза учитывает не только прямые, но также опосредованные контакты, «накапливающиеся на протяжении нескольких звеньев и вертикальных, и горизонтальных цепочек», поскольку «такие опосредованные связи показывают, каким образом более крупный процесс культурного творчества пронизывает структуру интеллектуального сообщества».

<sup>12</sup> Там же, с. 35.

<sup>13</sup> См., например: RAHMAN F., *Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago – L., 1982); PARMAN, Susan, *Dream and Culture: An Anthropological Study of the Western Intellectual Tradition* (N. Y. – Westport [Conn.] – L., 1990); COLISH, Marcia L., *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition, 400–1400* (New Haven, 1997); *Finding Europe: Discourses on Margins, Communities, Images*, eds. A. MOLHO et al. (N. Y., 2007), etc.

оказывается прямо или косвенно признанным всеми. Эта система простирается и в прошлое. Ее члены признают одних и тех же лиц в качестве своих учителей, на верности им основывают общую традицию и каждый развивает в ее пределах свою собственную линию...»<sup>14</sup>.

Как правило, подчеркивается нормативная и репродуктивная функция, инертная связующая и принуждающая сила традиции, а также роль интеллектуальных сообществ и образовательных институтов в ее реализации. Рассуждая о специфике Платоновской Академии, Э. Кассирер писал: «Здесь не было корпорации ученых или клириков, которые имели бы официальные обязанности и были связаны необходимостью следовать определенной традиции. Академия была кругом друзей, которые свободно обсуждали свои философские проблемы... Но даже эти люди все еще были связаны тяжелыми цепями старой и почтенной традиции. Несмотря на все усилия, они не могли вырваться из этой традиции — они не могли противоречить великим авторитетам Аристотеля или Аверроэса»<sup>15</sup>. А исследуя историю идей Ренессанса через одну из наиболее представительных фигур его интеллектуальной панорамы — Пико делла Мирандола, Кассирер утверждал: «Кажется, что во многом он провозглашает и являет собой новый тип мысли, но с другой стороны мы видим его все еще совершенно связанным и даже ограниченным многовековой традицией, воспринятой из самых разнообразных источников. Рамки этой традиции Пико никогда не пытался разорвать... Это оказалось бы в остром противоречии с идеей истины, пропитывающей и направляющей его философию». Для Пико истина «передается из рук в руки через века, но она не произведена на свет ни одним из этих веков или эпох, ибо она, как нечто вечное, вне времени и вне становления»<sup>16</sup>. По-видимому, здесь просто нет места изменениям.

Между тем многовековая традиция, «воспринятая из разнообразных источников», будучи живой, содержит в себе следы

---

<sup>14</sup> Полани М., *Личностное знание. На пути к посткритической философии* (М., 1985), с. 234-235.

<sup>15</sup> Кассирер Э., «Место Фичино в интеллектуальной истории», Кассирер Э., *Избранное: Индивид и космос* (М. – СПб., 2000), с. 212.

<sup>16</sup> Кассирер Э., «Джованни Пико делла Мирандола. К исследованию истории идей Ренессанса», *Там же*, с. 227.

множества опосредований, интеллектуальных коммуникаций и взаимодействий, идейных споров и конфликтов, порождающих ростки нового в старых культурных напластованиях. Новое возникает и разворачивается в рамках сложившихся и конкурирующих традиций, креативный потенциал которых не стоит игнорировать. «Разум “изошренного” интеллектуала — наследника исторически сложной сети противостояний и изменений уровней абстракции — интериоризирует невидимое сообщество разнообразных точек зрения, объединенных взглядом на них с еще более охватывающей позиции»<sup>17</sup>.

Восприятие наследия (разрушенной античной цивилизации в Средние века и ее последующее возрождение<sup>18</sup>) включает не только копирование / воспроизведение, но цепь «пересозданий», несущих в себе импульсы обновления. Немаловажную роль в этом процессе играет изменение условий интеллектуальной жизни (особенно в ситуациях радикальных социальных и культурных трансформаций) и создание новых институтов (например, таких как монастыри, средневековые школы и университеты). Напомним, что именно монастыри стали центрами культурной жизни раннего Средневековья, а в средневековых университетах, начиная с XII в., осуществлялось взаимодействие христианской, античной, арабо-мусульманской и иудейской интеллектуальных традиций. Впрочем, ни одна из этих традиций не была абсолютно монолитной, в каждой из них — в той или иной мере — присутствовали разнородные элементы.

Исследуя интеллектуальные истоки Реформации в русле проблематики континуитета и дисконтинуитета между двумя эпохами в истории мысли, Алистер МакГрат поставил четыре ключевых вопроса: Существовали ли в Средние века «предтечи Реформации», или ее «предвестники»? Какова связь между Реформацией и Ренессансом: была ли Реформация просто одним из аспектов Ренессанса, или же она обладает спецификой в плане

---

<sup>17</sup> Коллинз (2002), с. 1025.

<sup>18</sup> Заметим, что характеризуя отношение в Европе Нового времени к античной культуре, О. Шпенглер предпочитал говорить не о продолжении традиции, а о «поклонении» ей: «Во всей истории не найти второго примера такого страстного культа, который воздавался бы одной культуре памятью другой» — ШПЕНГЛЕР О., *Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории* (М., 1993), т. 1, с. 161.

своего предмета, содержания, предположений, источников или методов? Какова связь между Реформацией и позднесредневековыми школами мысли? И «как получилось, что движение, изначально враждебное к средневековой схоластике, так скоро пришло к разработке своей собственной схоластики?»<sup>19</sup>.

Как представляется, эти вопросы, будучи сформулированы в более общем виде, задают некий формат для анализа культурных трансформаций.

Ответы на такого рода вопросы требуют весьма тонкого анализа массивного комплекса текстов (как канонических памятников традиции, так и «второстепенных», но составляющих часть «общего дискурсивного поля»<sup>20</sup>) и документов (тех, что освещают социально-политические, организационно-институциональные и материальные условия, а также конкретные жизненные ситуации интеллектуальной деятельности) и, сколь бы неоднозначны они ни были, способны продемонстрировать сложные перипетии трансляции знаний, идей и ценностей, способов сохранения духовного опыта предшествующих поколений и механизмов культурного обновления.

Л. П. Ретина

## II

### ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ (АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ И ИХ РЕШЕНИЕ)

При изучении интеллектуальных традиций Античности и Средних веков как формообразующих для европейской культуры, в настоящее время все больше внимания придается анализу и интерпретации конкретных текстов, представляющих ту или иную традицию — историческую, философскую, богословскую. Подобное углубленное изучение избранного источника подчас требует его рассмотрения в более широком контексте интеллектуальных традиций, к которым он принадлежит. В этой перспективе изучение текстов из предметного поля интеллектуальной истории подразумевает привлечение и исследование текстов из

<sup>19</sup> McGRATH, Alister E., “Introduction”, *Intellectual Origins of the European Reformation* (Oxford, 1987; 2<sup>nd</sup> ed. 1992), p. 1.

<sup>20</sup> GOUWENS K., “Perceiving the Past: Renaissance Humanism after the ‘Cognitive Turn’”, *American Historical Review*, vol. 103, No. 1 (1998), p. 82.

дисциплинарно иных традиций — философской, лингвистической, психологической и пр.

В отечественной историографии начало систематической работы в указанном направлении было положено группой историков Института всеобщей истории РАН (Центра интеллектуальной истории<sup>21</sup> и Центра Восточной Европы в античном и средневековом мире) вместе со специалистами Института философии РАН (Центра античной и средневековой философии и науки, сектора Философских проблем истории науки, сектора Истории западной философии), к которым присоединились ученые Института мировой литературы РАН, Московского государственного университета, Российского государственного гуманитарного университета.

Публикуемые в настоящей книге исследования имеют широкий тематический, хронологический (IV в. до н. э. – XV в. н. э.) и географический охват. Широкий арсенал задействованных авторами исследовательских методов научного (текстуального, исторического, историографического, философского, иконографического) анализа. Авторы книги исследуют кросс-культурные влияния в аспекте «перенесения учености» и трансформации интеллектуального наследия предшествующих эпох (Эдуард Жоно, Т. Н. Джексон, А. А. Сазонова), анализируют способы организации пространства и географические понятия (А. В. Подосинов, И. Г. Коновалова), показывают взаимопроникновение исторического и символического при репрезентации артефактов (В. В. Петров). Жития и откровения рассматриваются как предмет выявления источников и реконструкции представлений о душе и теле (М. Р. Ненарокова, А. Г. Суприянович), текстологический анализ становится средством уточнения хронологии исторических событий, авторского метода и установления авторства (В. В. Петров, П. П. Шкаренков, И. В. Пролыгина). Исследователи демонстрируют, как сосущест-

---

<sup>21</sup> Отдельные проблемы, направленные на выделение и изучение ключевых персоналий из периодов переходных в культурном и цивилизационном планах, хотя и частично, успешно решены. См., например, недавние исследования, посвященные реконструкции биографий: ШКАРЕНКОВ П. П., «Последние римляне»: Квинт Аврелий Симмах и Кассиодор Сенатор», *История через личность. Историческая биография сегодня*, под ред. Л. П. РЕПИНОЙ (М.: Кругъ, 2005; 2 изд. М.: Квадрига, 2010), с. 607-640; ПЕТРОВА М. С., «Прозопография как метод исторического исследования: Макробий Феодосий и Марциан Капелла», *Там же*, с. 641-703.

вовали и влияли друг на друга самые разные, иногда, по видимости, несовместимые традиции, как они трансформировались и видоизменялись.

Ряд работ сборника имеют историко-философский характер. В них, в частности, рассматриваются диалоги Платона (Т. Ю. Бородай, А. В. Серегин) и их последующие интерпретации. В контексте представлений, характерных для античного и христианского платонизма, анализируются античные дискуссии относительно причин возникновения снов и сновидений (М. С. Петрова). Схожей тематике посвящено исследование трактата Аристотеля *О предсказаниях во сне*, сопровождаемое новым комментированным переводом (М. А. Солопова). Исследуется рецепция античных философских представлений в христианском богословии Мария Викторина (А. Р. Фокин) и богословские построения авторов из окружения Фомы Аквинского (В. П. Гайденко), которые дополняют переводы трактатов *О природе слова, рождаемого интеллектом* и *Об интеллекте и умопостигаемом*.

Так или иначе, все упомянутые изыскания объединены общей темой — исследованием существовавших в Античности и в Средние века интеллектуальных традиций. Предметом изучения является диалог иногда весьма удаленных друг от друга традиций: греческой и римской, христианской и языческой, античной и средневековой, текстуальной и иконографической. Как результат, становятся понятными механизмы сохранения культурного наследия в разные эпохи при переходе от культуры к культуре, проявляются особенности восприятия и усвоения знания в изменяющихся исторических условиях, процесса отбора тех или иных элементов интеллектуального наследия, их истолкования и трансформации.

Разумеется, настоящая книга не смогла охватить все многообразие интеллектуальных традиций Античности и Средних веков. Ее задача, прежде всего, состоит в том, чтобы продемонстрировать результаты уже проведенных исследований и побудить специалистов самых разных областей знания на дальнейшие изыскания. В этой связи мы выражаем надежду, что публикация сборника будет важным этапом в изучении указанных традиций, наметит пути и перспективы дальнейших исследований.

М. С. Петрова



А. В. СЕРЕГИН

## «ГОРГИЙ» И ГУМАНИЗМ

### 1. КАРЛ ПОППЕР И «ЧАРЫ ПЛАТОНА»

В платоновском диалоге *Горгий* Сократ высказывает знаменитое положение, согласно которому «хуже творить несправедливость, чем ее терпеть» (τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι κάκιον) (474b3-4; ср. 469c1-2 «...если бы оказалось неизбежным либо творить несправедливость, либо переносить ее, я предпочел бы переносить, а не творить»<sup>1</sup>). Это утверждение (далее «тезис о несправедливости» или ТН) может показаться образцовым выражением альтруистической морали, исходя из которой один человек готов пожертвовать своими интересами ради других. Пример такого понимания можно найти у Карла Поппера. Как известно, в целом Поппер оценивал платоновскую этику резко отрицательно<sup>2</sup>. Однако ТН вызывал у него однозначное одобрение: «в диалогах Платона содержится немало подлинно гуманистических мнений (genuinely humanitarian sentiments) — особенно в диалогах, предшествовавших *Государству*, т. е. в тех, в которых еще заметно влияние Сократа. Напомню учение Сократа, изложенное в *Горгии*, где утверждается, что хуже творить несправедливость, чем

---

<sup>1</sup> Цитируя Платона, я беру за основу переводы из издания: Платон, СС. В некоторых случаях я корректирую их ради большей точности и терминологического единообразия.

<sup>2</sup> Например: «...его (т. е. Платона. — А. С.) моральная и политическая философия как достижение человеческой мысли остается вне всякого сравнения, хотя я нахожу ее нравственно отталкивающей и по-настоящему ужасной (morally repulsive, and indeed horrifying)» — см.: ПОППЕР К., *Открытое общество и его враги*, т. 1 (М.: Международный фонд «Культурная инициатива», 1992), (далее — ПОППЕР [1992]), с. 424. Русский текст в цитатах из Поппера в отдельных случаях исправлен мною по изд.: POPPER K. R., *The Open Society and Its Enemies*, vol. 1: *The Spell of Plato* (L. — Henley, 1966).

страдать от нее. Очевидно, что это учение отмечено не только альтруизмом, но и индивидуализмом (Clearly, this doctrine is not only altruistic, but also individualistic): ведь в коллективистской теории справедливости, например, той, что изложена в *Государстве*, несправедливость — это действие, направленное против государства, а не против отдельного человека... Однако в *Горгии* нет ничего подобного. Здесь предлагается совершенно обычная теория справедливости, причем «Сократ» (вероятно, наделенный многими чертами настоящего Сократа) приводит такие примеры несправедливости, как пощечина, нанесение ран или убийство [ср. 508d6 – e6. — А. С.]»<sup>3</sup>. В тоже время Поппер отмечает, что «в *Горгии*, несмотря на все индивидуалистские, эгалитаристские и протекционистские тенденции, высказываются и весьма антидемократические пристрастия. Объясняется это, по-видимому, тем, что, работая над *Горгием*, Платон еще не развил своих тоталитаристских теорий. Хотя он симпатизировал антидемократическим взглядам, влияние Сократа было еще очень велико»<sup>4</sup>.

Таким образом, интерпретация Поппера предполагает, что 1) в этической и политической концепции, отраженной в *Горгии*, присутствуют с одной стороны «гуманистические» и «альтруистические» тенденции, а с другой — «тоталитаристские»; 2) это объясняется тем, что гуманизм и альтруизм отражает взгляды исторического Сократа, а тоталитарные идеи восходят к самому Платону<sup>5</sup>; 3) ТН носит как раз гуманистический и альтруистиче-

---

<sup>3</sup> ПОППЕР (1992), с. 143.

<sup>4</sup> Он же, с. 156-157.

<sup>5</sup> В данной работе я не рассматриваю вопросы, связанные с реконструкцией взглядов исторического Сократа (суждения Поппера на сей счет см. в: ПОППЕР [1992], с. 379-388). Соответственно, говоря, например, об «этической позиции Сократа» и т. п., я имею в виду исключительно персонаж *Горгия*, который, на мой взгляд, выражает ценностные предпочтения самого Платона. В этом отношении я склоняюсь к так называемому «догматическому» подходу к интерпретации платоновских диалогов. Последнему противостоит «драматический» или «диалогический» подход, в рамках которого, в частности, можно встретить утверждение, что драматическая форма диалога не позволяет однозначно идентифицировать авторскую позицию. См. в целом: GRISWOLD (Jr.) Ch. L. (ed.), *Platonic Writings, Platonic Readings* (N. Y. – L., 1988); PRESS G. A. (ed.), *Plato's Dialogues. New Studies and Interpretations* (Boston, 1993), (далее — PRESS [1993]); GONZALEZ F. J. (ed.), *The Third Way: New Directions in Platonic Studies* (Lanham, MD, 1995);

ский характер. Стоит уточнить, что имеет в виду Поппер, когда характеризует ТН как пример сократовского «гуманизма». В другом месте своей книги он сам разъясняет, что именно считает «важнейшими принципами гуманистической и эгалитаристской этики (the most important principles of humanitarian and equalitarian ethics)»:

- 1) Терпимость ко всем, кто сам терпим и не пропагандирует нетерпимость...
- 2) Признание того, что всякая моральная необходимость основана на значимости страдания или боли (all moral urgency has its basis in the urgency of suffering or pain). Тем самым я предлагаю на место утилитаристской формулы «Стремись к наибольшему счастью для возможно большего числа людей» или, короче, «Увеличивай счастье» поставить формулу «Как можно меньше для всех страданий, которых можно избежать» или, короче, «Уменьшай страдания»...
- 3) Борьба против тирании, т. е. защита остальных принципов законодательными средствами, а не властью благонамеренных правителей<sup>6</sup>.

Из этих трех пунктов для нашей темы наиболее важен второй, так как именно в нем раскрывается то, что Поппер считает сущностью морали с гуманистической точки зрения. Гуманизм в

---

HART R., ТЕЛЕРА V. (ed.), *Plato's Dialogues: The Dialogical Approach* (Lewiston, UK, 1997). Отсюда следует, что Сократ как персонаж диалогов вовсе не обязательно выражает точку зрения Платона (см., напр.: COHN D., "Does Socrates Speak for Plato? Reflections on an Open Question", *New Literary History* 32. 3 [2001], p. 485-500), который может и дистанцироваться от формулируемых Сократом взглядов посредством тех или иных драматических приемов (применительно к *Горгию* ср.: ARIETI J. A., "Plato's Philosophical Antiope: The *Gorgias*", in: PRESS (1993), p. 197-214; COOPER J. M., "Socrates and Plato in Plato's *Gorgias*", in: IDEM, *Reason and Emotion* (Princeton, 1998), p. 29-75. Здесь у меня нет возможности вступать в развернутую полемику с этим подходом — см.: BEVERSLUIS J., "A Defence of Dogmatism in the Interpretation of Plato", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXXI (2006), p. 85-112; BYRD M., "The Summoner Approach: A New Method of Plato Interpretation", *Journal of the History of Philosophy* 45 (3) (2007), p. 365-381. Замечу лишь, что, если следовать этой логике, намерения автора, стоящие за теми или иными драматическими приемами, ничуть не более очевидны в диалогическом тексте, чем его философская позиция.

<sup>6</sup> ПОППЕР (1992), с. 292.

данном случае связывается прежде всего с устранением страдания<sup>7</sup>. В этой связи существенно, что, характеризуя ТН как «гуманистическое мнение», Поппер упоминает, что Сократ в *Горгии* «приводит такие примеры несправедливости, как пощечина, нанесение ран или убийство». Всё это — действия, связанные с причинением страдания другим людям, т. е. антигуманные<sup>8</sup> и потому-то, с точки зрения попперовского гуманизма, аморальные, «несправедливые» действия. И если Сократ приводит в качестве примеров несправедливости именно антигуманные действия, не значит ли это, что, по его мнению, причинение страдания другим людям *и есть* несправедливость, а стало быть, предпочитая претерпеть несправедливость тому, чтобы совершить ее, он как раз предпочитает пострадать сам, лишь бы не заставить страдать другого? Такое прочтение ТН в духе альтруистического гуманизма может показаться вполне естественным. Тем не менее, на мой взгляд, оно принципиально ошибочно. В дальнейшем я попытаюсь показать, что ТН в тексте *Горгия* не имеет того гуманистического содержания, которое приписывает ему Поппер, на сей раз сам поддавшийся «чарам Платона», и прекрасно согласуется с общим тоталитарным и антигуманистическим характером платоновской этики<sup>9</sup>.

## 2. ЭГОИЗМ СОКРАТА

Как известно, в целом *Горгий* посвящен вопросу о сущности риторики, в ходе обсуждения которого Сократ последовательно

---

<sup>7</sup> О максимально возможном устранении страданий как главной этической и политической цели по Попперу, см.: ПОППЕР (1992), с. 200-201; 208; 245; 247; 352.

<sup>8</sup> Под «антигуманными действиями» здесь и далее я понимаю просто любые действия агента, приводящие к страданию других субъектов, не рассматривая их заведомо как морально неправильные.

<sup>9</sup> Термины «тоталитарный» и «антигуманистический» употребляются мной в ценностно-нейтральном смысле и просто указывают на содержательную противоположность между этикой Платона и либеральным гуманизмом в духе Поппера. На антилиберальный характер мысли Платона в XX в. указывали не только западные критики вроде Поппера, Кроссмана или Рассела, но и, к примеру, А. Ф. Лосев. См.: ЛОСЕВ А. Ф., «Социальная природа платонизма», *Очерки античного символизма и мифологии* (М.: Мысль, 1993), с. 773-904.

вступает в спор с тремя собеседниками — Горгием, Полом и Калликлом<sup>10</sup>. В 466bc Пол утверждает, что а) ораторы «всесильны в своих городах» (466b4-5: *μέγιστον δύνανται ἐν ταῖς πόλεσιν*), то есть, в частности, б) могут совершать антигуманные действия: отнимать имущество, убивать и изгонять других по собственному желанию, подобно тиранам (466b11 – c2). Сократ парадоксальным образом принимает б) и отрицает а). Эта позиция основана на специфическом смысле, который он вкладывает в употребляемый в данном контексте глагол *δύνασθαι*, т. е. «обладать могуществом, силой» или просто-напросто «мочь». Обладание могуществом, по его мнению, является «чем-то благим для его обладателя» (*ἀγαθόν τι εἶναι τῷ δυναμένῳ*) (466b6-7), и Пол соглашается с этим тезисом. Но Сократ утверждает, что в таком случае ораторы и тираны обладают в своих городах самым незначительным могуществом, потому что делают не «то, что хотят» (*ὧν βούλονται*), а «то, что сочтут наилучшим» (*ὅτι ἂν αὐτοῖς δόξῃ βέλτιστον εἶναι*) (466d7 – e2). Поскольку Пол недоумевает, в каком смысле делать то, что хочешь, и делать то, что кажется наилучшим — не одно и то же (467b), Сократ, среди прочего, предлагает следующий комплекс аргументов, раскрывающий суть этого различия (467c5 – 468e5):

1. Если люди делают что-то ради какой-то цели, они хотят не того, что делают, а того, ради чего они это делают, т. е. не самого действия, а цели (467d6 – e1).
2. Примеры: пьющий лекарство, чтобы выздороветь, хочет не пить лекарство, а выздороветь (467c7 – d1); плывущий по морю, чтобы разбогатеть, хочет не плыть по морю, а разбогатеть (467d1-5).

---

<sup>10</sup> В рамках этой статьи я не претендую на последовательную и исчерпывающую интерпретацию всей аргументации в *Горгии*. См. примечания в изд.: DODDS E. R., *Plato: Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary* (Oxford, 1959), (далее — DODDS [1959]); IRWIN T., *Plato: Gorgias, trans. with notes* (Oxford, 1979), (далее — IRWIN [1979]); ZEYL D. J., *Plato: Gorgias, trans. with introd. and notes* (Indianapolis, 1987); WATERFIELD R., *Plato: Gorgias, trans. with introd. and notes* (Oxford, 1994); ARIETI J. A., BARBUS R. M., *Plato: Gorgias, trans. with introd. and notes* (Newburyport, MA, 2007); а также STAUFFER D., *The Unity of Plato's Gorgias: Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life* (Cambridge, 2006).

3. Все существующие вещи либо благо (*ἀγαθόν*), либо зло (*κακόν*), либо являются «промежуточными» между ними, т. е. ни благом, ни злом (*μεταξύ τούτων, οὔτε ἀγαθόν οὔτε κακόν*) (467e1-3).
4. Благо — это мудрость, здоровье, богатство и т. п., а зло — противоположное этому (467e4-6)<sup>11</sup>.
5. «Промежуточное» (ни благо, ни зло) — это «то, что в иных случаях причастно (*μετέχει*) благу, а в иных злу, а в иных — ни тому, ни другому» (467e6 – 468a1).
6. Примеры «промежуточного»: а) действия: сидеть, ходить, бегать, плавать; б) предметы: камни, поленья и т. п. (468a1-3).
7. Все «промежуточное» делается ради блага, а не наоборот (468a5 – b1).
8. Раскрытие 7) с использованием примеров в духе ба): мы ходим или сидим «ради блага» или «полагая, что так лучше (*βέλτιον*)» (468b1-4).
9. Применение 7) к антигуманным действиям: мы убиваем, изгоняем или лишаем имущества, «полагая, что для нас лучше (*ἄμεινον εἶναι ἡμῖν*) сделать это, чем не сделать» (468b4-6).
10. Применение 1) к 9): если мы совершаем антигуманные действия, мы хотим не этих действий, а их цели, т. е. блага для нас, согласно 7) и 9) (468b8 – c7).
11. Если тиран или ритор совершает одно из таких антигуманных действий, думая, что так для него лучше (*ἄμεινον εἶναι αὐτῷ*), а выходит, что это (для него) хуже (*κάκιον*), он делает то, что ему угодно (*ἃ δοκεῖ αὐτῷ*)<sup>12</sup> (468d1-4).

<sup>11</sup> Ср. 477b1 – c2, где бедность и болезнь характеризуются как *κακία*, т. е. «порок» или «недостаток». Означает ли это, что сам Сократ признает существование неморального блага и зла? Если учитывать диалогическую форму этой аргументации, не исключено, что Сократ аргументирует *ad hominem*, т. е. исходит из традиционной концепции благ, разделяемой Поллом (ср. OLYMPYDORUS, *In Plat. Gorg.* 16, 2, 9; 4, 1-2 — применительно к богатству). См. также примеч. 25.

<sup>12</sup> Выражение *ἃ δοκεῖ αὐτῷ* (ср. 467a5; b8; 468e4) используется Сократом как сокращенный вариант исходного выражения *ὅτι ἂν αὐτοῖς δοξῆι βέλτιστον εἶναι* из 466e1-2 (ср. 466e9-10; 467b3-4), т. е. «что кажется им наилучшим» — ср. VLASTOS G., *Socrates, Ironist and Moral Philosopher* (Ithaca – N. Y., 1991), (далее — VLASTOS [1991]), p. 145, n. 55; p. 148, n. 71.

12. Если он делает то, что оказывается (для него) злом (по предположению в 11), то он не делает того, что хочет (так как, согласно 10) он хочет блага для себя) (468d5-7).
13. Следовательно, он не обладает большим могуществом, так как обладать могуществом — благо для обладателя, согласно тезису, на который Пол согласился в 466b6-7 (468d7 – e2).
14. Следовательно, возможно (*ἔστιν*), чтобы человек, делающий в городе все, что ему угодно (*ἃ δοκεῖ αὐτῷ*), не обладал большим могуществом (согласно 13) и не делал того, что хочет (согласно 12) (468e3-5).

Аргументация Сократа в целом построена на параллели между 1) и 7): утверждение, что агент желает не самого действия, а цели этого действия, в данном контексте аналогично утверждению, что он хочет не «промежуточного» как такового, а блага, для которого это «промежуточное» является только средством (т. е. действия = «промежуточное», цели = благо). Отсюда вытекает, что любое действие, совершаемое ради какой-либо цели, само по себе является ценностно индифферентным. Отчасти это подтверждается тем, что в ба) в качестве типичного примера ценностно индифферентных вещей приводятся именно действия. Поскольку в 9) выводы, полученные на основе 7), применяются к антигуманным действиям, можно заключить, что Сократ рассматривает такие действия (убийство, лишение имущества и изгнание кого-либо из города) как ценностно индифферентные<sup>13</sup>. Вместе с тем, согласно 5), все «промежуточные» или ценностно индифферентные вещи могут быть «причастны» благу или злу. Исходя из общего контекста этого рассуждения, можно заключить, что определенное действие «причастно» благу в том случае, если агент, совершающий это действие ради блага для себя (7), в самом деле добивается этого блага. Если же агент, совершающий это действие ради блага, фактически добивается для себя зла (11), то можно сказать, что это действие «причастно» злу<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Ср. SANTAS G. X., *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues* (L. – Boston, 1979), (далее — SANTAS [1979]), p. 229.

<sup>14</sup> В приведенной системе аргументов Сократ не всегда прямо говорит, что речь идет о благе и зле для самого агента, но это следует рассматривать как вполне естественные для живого диалога эллиптические пропуски. Тем

До сих пор Сократ в принципе не обсуждал справедливость или несправедливость антигуманных действий, но из дальнейшего становится ясно, что именно этот фактор, по его мнению, определяет, приводит ли такое действие к благу или злу для самого агента. В 468e Пол спрашивает у Сократа, не завидует ли тот сам человеку, который имеет полную возможность совершать в городе различные антигуманные действия. Сократ отвечает на это вопросом: «По справедливости [он действует] или несправедливо?» (468e10). Таким образом, от справедливости или несправедливости антигуманного действия каким-то образом зависит, стоит ли завидовать субъекту, который его совершает. Эта позиция Сократа отчасти разъясняется в следующей серии тезисов:

1. Не следует завидовать тем, кто не достоин зависти и несчастен, но следует жалеть их (469a4-5).
2. Тот, кто убивает несправедливо, несчастен (469a12 – b2).
3. Тот, кто убивает по справедливости, не несчастен, но все же не достоин зависти (469a9-11; b2).
4. Тот, кто убит несправедливо, несчастен, но менее, чем его убийца (469b3-5).
5. Тот, кто убит несправедливо, несчастен менее, чем тот, кто убит справедливо (469b3-6).

Уже по формулировке этих тезисов можно судить о важных импликациях в сократовском представлении об антигуманных действиях. Во-первых, исходная постановка вопроса в 468e10 и тезисы 2-3), показывают, что, с точки зрения Сократа, антигуманные действия могут быть как справедливыми, так и несправедливыми. То есть действие не является несправедливым просто потому, что оно антигуманно, и это вполне соответствует сделанному выше выводу, что антигуманные действия сами по себе, как и любые другие, представляются Сократу ценностно индифферентными. Во-вторых, тезис 2) предполагает, что несправедливость антигуманного действия каким-то образом приводит к несчастью агента.

Эта взаимосвязь несправедливости и несчастья проясняется в следующем за этим отрывке текста, где впервые в *Горгии* фор-

---

не менее, в 466b6-7, 468b6, 468d3 эксплицитно говорится именно о благе для самого агента. Ср. DODDS (1959), p. 235; VLASTOS (1991), p. 145, n. 54; p. 203, n. 14.



мулируется ТН. Когда Пол спрашивает, почему несправедливо убитый менее несчастен, чем его убийца, он получает ответ:

Сократ. Потому что худшее на свете зло — это творить несправедливость.

Пол. В самом деле худшее? А терпеть несправедливость — не хуже?

Сократ. Ни в коем случае!

Пол. Значит, чем чинить несправедливость, ты хотел бы скорее ее терпеть?

Сократ. Я не хотел бы ни того, ни другого. Но если бы оказалось неизбежным либо творить несправедливость, либо переносить ее, я предпочел бы переносить, а не творить (469b8 – c2).

Таким образом, по мнению Сократа, несправедливый убийца более *несчастен*, чем его жертва, по той причине, что несправедливость — худшее на свете *зло*. Из дальнейшего текста становится ясно, что аналогичная взаимосвязь существует между *счастьем* и *благом*. В 470b1-4 Сократ говорит, что «иногда лучше (*ἄμεινον*) делать то, о чем мы недавно говорили, — убивать людей, отправлять их в изгнание, лишать имущества, — а иногда нет», и затем поясняет, что «лучше (*ἄμεινον*), когда это делается по справедливости, если же вопреки справедливости — то хуже (*κάκιον*)» (470c2-3). Пол возражает на это, что «многие люди, творящие несправедливость, счастливы (*εὐδαίμονες*)» (470d2-3). Если утверждение Сократа, что совершать несправедливые антигуманные действия *κάκιον*, просто указывает на моральную неправильность таких действий, то возражение Пола не имеет смысла. Ведь в этом случае Сократ и не говорит, что несправедливые люди не могут быть счастливы, он лишь говорит, что их действия морально дурны. Следовательно, чтобы возражение Пола было осмысленным, надо предположить, что тезис Сократа означает: «Для самого агента хуже совершать несправедливые антигуманные действия (чем не совершать)», причем «хуже» в том смысле, что он будет от этого несчастен. Аналогичным образом заявление «лучше совершать справедливые антигуманные действия (чем не совершать)» должно означать, что такое действие *лучше для самого агента*, т. е. является *благом для него*, способствуя его *счастью*<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Ср. SANTAS (1979), p. 226.

Эта взаимосвязь между понятиями несчастья и зла и, с другой стороны, счастья и блага, подразумевает важное для античной мысли представление, согласно которому понятие счастья непосредственно определяется через понятие блага, например — как *обладание благами*<sup>16</sup>. Специфичность этой теории становится ясной, если сопоставить ее с типичной для новоевропейской этики трактовкой счастья, в рамках которой оно обычно определялось через понятия *удовольствия* или *радости*, т. е. приятного состояния субъекта (как правило, устойчивого и продолжительного в отличие от единичного наслаждения)<sup>17</sup>. Обозначим эту по-

<sup>16</sup> Ср. диалог Сократа с Диотимой в *Пире*: «А что приобретает тот, чьим уделом окажутся блага (*τὰγαθά*)? — спросила она. — На это, — сказал я, — ответить легче. Он будет счастлив (*εὐδαίμων*). — Правильно, счастливые счастливы потому, что обладают благами (*κτήσει γάρ, ἔφη, ἀγαθῶν οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες*), — подтвердила она. — А спрашивать, почему хочет быть счастливым тот, кто хочет им быть, незачем. Твоим ответом вопрос, по-видимому исчерпан» (*Symp.* 204e5 – 205a3; ср. *Euthyd.* 278e – 279a; *Meno* 78a [аналогичная связь несчастья со злом]; *Definit.* [sp.] 412d10; ARISTOTELIS, *Rhet.* I, 5, 1360b5-30; *Mag. Mor.* I, 2, 8, 5-6 [ARMSTRONG]; SVF III, *Fr.* 589; CICERO, *De fin.* 2, 41; ЭПИКТЕТУС, *Diss.* 1, 22, 13; CLEMENS ALEXANDRINUS, *Str.* 2, 22, 133, 4, 7; CRITOLAUS, *Fr.* 19 [WENRLI]; <EURYPHAMUS>, *De vit.* 87, 6-7 [MOREAUX]; SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Math.* 11, 30, 35; PLOTINUS, *Enn.* 1, 4, 6, 4-8; ВОЕТНИУС, *De Cons. Phil.* 3, 2).

<sup>17</sup> Например, Кант: «...сознание приятности жизни у разумного существа (das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens), постоянно сопутствующее ему на протяжении всего его существования, есть счастье (die Glückseligkeit)» — КАНТ И., *Критика практического разума*, в: *Иммануил Кант, Собрание сочинений в восьми томах* (М.: Изд-во «Чоро», 1994), т. 4, с. 396, пер. Л. Д. Б.; Лейбниц: «Счастье есть состояние устойчивой радости (Felicitas est status laetitiae durabilis)» — ЛЕЙБНИЦ Г. В., *Предварительные сведения к энциклопедии или универсальной науке*, в: *Лейбниц, Сочинения в четырех томах*, т. 3 (М.: Мысль, 1984), с. 419, пер. Г. Г. МАЙОРОВА; Хатчесон: «...счастье (happiness) обозначает состояние души (state of the soul), возникающее из нескольких приятных восприятий или модификаций, присущих ей (its several grateful perceptions or modifications)» — перевод мой по изд.: HUTCHESON F., *A System of Moral Philosophy*, vol. I (L., 1740), p. 1-2; Гольбах: «Устойчивое и продолжительное удовольствие называется счастьем, благополучием, блаженством (Le plaisir durable et continué se nomme bonheur, bien-être, félicité)» — перевод мой по изд.: HOLBACH P. H. D., *La morale universelle ou Les devoirs de l'homme fondés sur sa nature*, vol. I (Amsterdam, 1776), (далее — HOLBACH [1776]), p. 12.

следнюю позицию как *гедонистический эвдемонизм*. Распространенный взгляд на своеобразие античного эвдемонизма в этом отношении заключается в том, что, говоря о счастье (*εὐδαιμονία*), многие античные авторы вовсе не обязательно имели в виду субъективно переживаемое приятное состояние<sup>18</sup>. Это не значит, что понятие *εὐδαιμονία* в греческой традиции вообще не могло связываться с понятием удовольствия (*ἡδονή*)<sup>19</sup>, но связь эта не столь непосредственна и проста, как в новоевропейской традиции. Основной акцент в понятии счастья мог делаться на *объективном обладании различными благами*<sup>20</sup>, под которыми традиционно понимались как неморальные, так и моральные блага, то есть, с одной стороны, богатство, здоровье, красота и т. п., а с другой стороны — нравственные добродетели. Назовем такое понятие о счастье «*объективным счастьем*». Конечно, можно подумать, что обладание этими благами потому и рассматривалось как «счастье», что оно приводит к «счастью» в новоевропейском смысле или приятному состоянию<sup>21</sup>. Обстоятельство, кото-

---

<sup>18</sup> Например, IRWIN T., *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues* (Oxford, 1977), (далее — IRWIN [1977]), p. 53; NUSSBAUM M. C., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge, 1993), p. 6.

<sup>19</sup> Например, киренаики определяли счастье как «совокупность частных наслаждений (*τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα*), включающую также наслаждения прошлые и будущие» (DIOGENES LAERTIUS II, 87 — пер. М. Л. ГАСПАРОВА; ср. также II, 90). Аристотель (см. ARISTOTELES, *Mag. Mor.* II, 7, 1, 2-4 [ARMSTRONG]) свидетельствует о распространенности такой позиции: «Счастье же (*εὐδαιμονίαν*), как все думают, либо наслаждение и приятная жизнь (*ἡδονή... καὶ τὸ ἡδέως ζῆν*), либо [жизнь] не без наслаждения (*οὐκ ἄνευ γὰρ ἡδονῆς*)» (пер. Т. А. МИЛЛЕР).

<sup>20</sup> Ср. CRÖSS R. C., WOOZLEY A. D., *Plato's Republic. A Philosophical Commentary* (L., 1964), p. 56-57.

<sup>21</sup> Нечто похожее утверждал уже Бейль в статье «Эпикур»: «...почти все древние философы, говорившие о счастье человека, придерживались внешнего понятия о счастье... Одни усматривали счастье человека в богатстве, другие — в знаниях, третьи — в почестях; одни — в добром имени, другие — в добродетели и т. д. Ясно, что они связывали представление о блаженстве не с его формальной, а с его действующей причиной, т. е. они называли нашим счастьем то, что, по их мнению, способно произвести в нас состояние блаженства, и вовсе не говорили о том, каково состояние нашей души, когда она счастлива» — БЕЙЛЬ П., *Исторический и критический сло-*

рое не позволяет принять такого рода интерпретацию, заключается в том, что сама концепция благ в античной этике оставалась предметом постоянных споров. Прежде всего, оспаривался статус неморальных благ: стоическая и в известной степени платоническая позиция в этом вопросе подразумевала, что богатство, здоровье и тому подобные вещи на самом деле не являются благами, и признавала ими только моральные блага, т. е. добродетели. Но если неморальные блага еще можно редуцировать к удовольствию, так как их достаточно естественно рассматривать в качестве источника приятных состояний субъекта, то в случае с моральными благами нет очевидных оснований думать, что добродетельный субъект непременно находится в приятном состоянии просто потому, что он добродетелен. И даже если допустить, что он может испытывать удовольствие от своей добродетели, это все равно не объясняет радикальности стоической и платонической точки зрения, которая заключалась как раз в том, что добродетельный субъект счастлив, даже если при этом он испытывает страдание, т. е. находится в неприятном и мучительном субъективном состоянии (например, «в быке Фаларида»<sup>22</sup>). В этом случае мы действительно получаем такое понятие счастья, из которого в принципе исключается представление о приятном состоянии субъекта. И тем не менее это понятие все еще подпадает под определение счастья как обладания благами: субъект счастлив в том смысле, что обладает нравственными добродетелями, которые и являются подлинным благом. Назовем это *моралистическим эвдемонизмом*. Таким образом, можно сказать, что в той степени, в какой античная традиция ставит понятие счастья в зависимость от понятия блага, вариативность в определении самих благ могла привести к существенному концептуальному переопределению того, что такое счастье, и одним из возможных результатов этого переопределения действительно являлся моралистический эвдемонизм, который никак нельзя согласовать с новоевропейской концепцией счастья.

---

*варь в двух томах* (М.: Мысль, 1968), т. 2, с. 112-113. С таким редукционизмом действительно можно встретиться у античных гедонистов. Например, согласно тем же киренаикам, «богатство... дает возможность наслаждения, самостоятельной же ценности не имеет» (DIOGENES LAERTIUS II, 92).

<sup>22</sup> Ср. SVF III, Fr. 586; PLOTINUS, *Enn.* 1, 4, 13.

Похоже, к более или менее ригористической форме моралистического эвдемонизма и склоняется в данном месте беседы с Полом Сократ. В 470eб-7 он утверждает, что не может судить о том, счастлив ли человек, если не знает «ни как он воспитан, ни насколько он справедлив». Это утверждение далее разъясняется следующим образом:

Пол. Что же, все счастье (*ἡ πάσα εὐδαιμονία*) в этом?<sup>23</sup>

Сократ. По моему мнению, да, Пол. Я говорю, что прекрасный и хороший (*καλὸν καὶ ἀγαθόν*) [человек] — и мужчина, и женщина — счастлив (*εὐδαίμονα*), а несправедливый и дурной (*ἄδικον καὶ πονηρόν*) — несчастен (*ἄθλιον*) (470e8-11).

В свете изложенной выше концепции счастья это означает: справедливость приводит к счастью для субъекта, потому что является благом, а обладание благами и делает счастливым (и поэтому можно сказать, что справедливость есть благо для самого агента); аналогичным образом несправедливость *гарантированно* приводит к несчастью для субъекта, потому что является злом, обладание которым и представляет собой несчастье (и поэтому можно сказать, что несправедливость — зло для самого агента)<sup>24</sup>. Именно эта эвдемонистическая логика лежит в основании ТН: утверждая, что «хуже творить несправедливость, чем ее терпеть», Сократ как раз хочет сказать, что для самого агента хуже быть несправедливым, так как это значит быть несчастным, тогда как претерпевание несправедливости либо вообще не является для него злом, либо является, но гораздо меньшим в сравнении с совершением несправедливости, так что, претерпевая ее, агент соответственно либо вообще не несчастен, либо во всяком случае менее несчастен, чем творя несправедливость<sup>25</sup>. Таким образом,

<sup>23</sup> См. IRWIN (1979), p. 149, примеч. к 470e8 — о том, что эта формулировка может подразумевать лишь необходимость, а не достаточность моральной добродетели для счастья. Ср. примеч. 25.

<sup>24</sup> Ср. 479e4-5: «...всегда, кто чинит несправедливость, несчастнее того, кто ее терпит (*ἀεὶ τὸν ἀδικοῦντα τοῦ ἀδικουμένου ἀθλιώτερον εἶναι*)»; 509b1-2: «...несправедливость — величайшее из зол для того, кто ее чинит (*μέγιστον τῶν κακῶν ἐστὶν ἡ ἀδικία τῷ ἀδικοῦντι*)».

<sup>25</sup> Текст *Горгия* недостаточно последователен на этот счет. В 470e8-11, 507b8 – c5, 508a8 – b3 можно усмотреть свидетельство того, что, по мнению Сократа, какие-либо другие факторы, помимо добродетели и порока, не

ТН оказывается сущностно *эгоистическим*, а не альтруистическим тезисом: Сократ рассматривает несправедливое действие как неправильное не потому, что для него имеют какое-то значение последствия этого действия для других, а только потому, что оно несовместимо с собственной добродетелью агента, а значит — и с его собственным счастьем.

### 3. АНТИГЕДОНИЗМ СОКРАТА

То, что Сократ не является «гуманистом» в попперовском смысле, т. е. не разделяет принцип, согласно которому моральная правильность или неправильность действия определяется тем, уменьшает ли это действие чужие страдания или увеличивает, вытекает также из антигедонистической направленности его этической позиции. Под гедонизмом я понимаю здесь тезис, согласно которому сама сущность блага есть удовольствие и сама сущность зла есть страдание. Точка зрения, которая в определенном смысле допускает, что удовольствие иногда или всегда есть благо (= нечто хорошее), а страдание иногда или всегда есть зло (= нечто плохое), не является гедонистической, если критерием оценки удовольствия и страдания при этом оказывается то или иное *негедонистическое* понятие блага и зла, предполагающее, что сущность блага *неотжественна* удовольствию, а сущность зла — страданию.

---

имеют для счастья никакого значения, т. е. не являются благом и злом. Из 511a5 – b5, 521b4-6 и 527c6 – d2 следует, что претерпевание несправедливости не делает добродетельного агента хуже и не представляет собой «ничего ужасного». Но, формулируя ТН в 469b12 – c2, Сократ все же признает, что не хотел бы подвергаться несправедливости. Согласно 469b3-6, несправедливо убитый все же несчастен, хотя и менее, чем его убийца, а, согласно 509c7, претерпевание несправедливости есть зло, хотя и меньшее, чем ее совершение. Если 467e4-6 и 477b1 – c2 и не доказывают того, что сам Сократ допускает неморальное благо и зло (см. *выше*, примеч. 11), то, к примеру, из 478bd следует, что он все же признает существование такого неморального зла, как телесная болезнь, и считает, что оно влияет на счастье и несчастье агента. В связи с этим см.: BRICKHOUSE Th. C., SMITH N. D., *Plato's Socrates* (Oxford, 1994), p. 110 ff., где предполагается, что Сократ рассматривает здоровье как инструментальное благо, необходимое для добродетельной деятельности. Но см. *ниже*, примеч. 27.

Что Сократ в *Горгии* придерживается именно такой позиции, становится ясно из его диалога с Калликлом, чей гедонизм проявляется как раз в допущении тождества «приятного» (*ἡδὺν*) и «благого» (*ἀγαθόν*) (494e4 – 495a6; ср. 494c2-3, 494d6-8). Против этого тезиса Сократ выдвигает два аргумента. Во-первых (495e – 497a), претерпевать зло (несчастье) и благо (счастье) одновременно в одном и том же отношении нельзя, а страдание и удовольствие — можно (напр., жажду и ее удовлетворение), поэтому «радоваться (*τὸ χαίρειν*) — не то же, что быть счастливым (*εὖ πράττειν*), а огорчаться (*τὸ ἀνιάσθαι*) — не то же, что несчастным (*κακῶς πράττειν*), и, значит, удовольствие и благо — вещи разные (*ἕτερον γίγνεται τὸ ἡδὺν τοῦ ἀγαθοῦ*)»<sup>26</sup> (497a3-5; ср. 497d5-6). Во-вторых, несколько ранее Калликл признал мужественных и разумных людей «хорошими» (ср. 489e; 491ac), а это, по мнению Сократа, несовместимо с отождествлением удовольствия и блага или страдания и зла, ведь «хорошие» люди таковы в силу наличия у них «благ», а удовольствие и страдание в одинаковой мере присутствуют в жизни как мужественных и разумных, так и трусливых и неразумных людей; соответственно, если удовольствие есть благо, последних надо признать не менее «хорошими», чем мужественных и разумных (497e – 499a). В результате Калликл оказывается вынужденным допустить, что не всякое удовольствие тождественно благу, но бывают хорошие удовольствия, а бывают дурные (499b7-8; c6-8). Впоследствии Сократ формулирует антигедонистическую теорию блага, в рамках которой отчетливо растождествляет благо и удовольствие как «то, благодаря присутствию чего мы являемся хорошими» (*οὗ παρόντος ἀγαθοῦ ἔσμεν*) и «то, благодаря появлению чего мы наслаждаемся» (*τοῦτο οὗ παραγεγομένου ἡδόμεθα*) (506c9 – d2). Конкретная сущность блага, по мнению Сократа, состоит в некоем «порядке» (*κόσμος*), присущем структуре всякого сущего, в том числе — тела<sup>27</sup> и души, и совпадающем с его «добродетелью»

<sup>26</sup> Здесь снова видна взаимосвязь счастья с благом, а несчастья со злом. Ср. 496b5-7, где упоминаются «благо и счастье (*τὰ ἀγαθὰ καὶ τὴν εὐδαιμονίαν*) и противоположные им зло и несчастье (*κακά τε καὶ ἀθλιότητα*)».

<sup>27</sup> Таким образом, Сократ вполне может признавать здоровье благом, а болезнь злом, не прибегая для этого к гедонистическим основаниям. Здоро-

(ἀρετή) (504bd; 506се). Таким образом, понятие блага не имеет *никакого* сущностного отношения к приятному состоянию субъекта, а поскольку счастье определяется через благо, то и оно должно быть совершенно независимо от того, испытывает ли субъект удовольствие или страдание. В то же время антигедонистически интерпретируемое благо выступает в качестве критерия, с точки зрения которого можно различать хорошие и плохие удовольствия. Хорошими являются такие удовольствия, которые полезны, т. е. приносят благо, а плохими — такие, которые вредны, т. е. приносят зло (499d1-3). И поскольку именно благо рассматривается здесь как самоочевидная цель любых человеческих действий, ради которой должно делаться все остальное (499еб – 500а1), становится неизбежным вывод, что нужно стремиться к удовольствию только ради блага, а не к благу — ради удовольствия (500а2-3; 506с7-8), или выбирать полезные удовольствия и избегать вредных (499е3-5)<sup>28</sup>.

---

вье есть как раз особый порядок, присущий телу (504bc; 506d) или «добродетель тела» (ἀρετή σώματος) (504с9; 506d5; 517е8-9). Соответственно, телесная болезнь может рассматриваться как зло не потому, что она приносит субъекту страдания, а исключительно на том основании, что объективно она представляет собой неупорядоченное состояние его тела.

<sup>28</sup> В *Протагоре* Сократ сам формулирует гедонистическую теорию, тем не менее, позволяющую различать хорошие и дурные удовольствия. Удовольствие здесь признается дурным в том случае, если оно влечет за собой количественно большее страдание (*Prot.* 351cd; 353се; ср. *Leg.* 732е – 734е; о схожей концепции у Эпикура см. *DIAGENES LAERTIUS X*, 129-130; 141). Многие исследователи считают, что аргументы, выдвигаемые Сократом против Калликла, не срабатывают против сократовской версии гедонизма в *Протагоре* — ср., напр., KLOSKO G., “The Refutation of Callicles in Plato’s *Gorgias*”, *Greece and Rome* 2 (1984), p. 130-132, и некоторые делают отсюда вывод, что и в *Горгии* Сократ может полемизировать с гедонизмом Калликла, по-прежнему придерживаясь гедонизма в духе *Протагора* — см. GOSLING J. C. B., TAYLOR C. C. W., *The Greeks on Pleasure* (Oxford, 1982), p. 75-82; RUDEBUSCH G., *Socrates, Pleasure and Value* (N. Y. – Oxford, 1999), p. 19-25. На мой взгляд, даже если допустить, что аргументация, направленная против Калликла, не опровергает той формы гедонизма, что представлена в *Протагоре*, выводы, формулируемые Сократом на основе этой аргументации, имеют откровенно антигедонистический смысл, так что, исходя из текста самого *Горгия*, нельзя найти ни малейших оснований, чтобы считать Сократа гедонистом. Такое «искушение» возникает, только если во



Этот эксплицитный антигедонизм делает вполне очевидным, что этическая позиция Сократа не имеет никакого отношения к гуманизму. Гуманизм, если понимать его как моральный принцип, предписывающий способствовать приятным состояниям других субъектов или, как предпочитает Поппер, устранению их неприятных состояний, в любом случае основан на гедонистической концепции блага и зла. В сущности, гуманизм можно определить как *альтруистический гедонизм*<sup>29</sup>. Позиция же Сократа скорее может быть определена как *эгоистический морализм*, так как, во-первых, с его точки зрения, любое действие или стремление становится оправданным исключительно благодаря тому, что оно приводит к счастью самого агента, а не других субъектов, а, во-вторых, само это счастье интерпретируется моралистически, т. е. как обладание нравственными добродетелями<sup>30</sup> безотносительно к приятному или неприятному субъективному состоянию.

Антигедонизм Сократа означает, что страдание как таковое не является злом, а, стало быть, если учитывать, что *несчастье* агента возможно только при наличии в его жизни *зла*, никто не является несчастным человеком просто потому, что страдает. Поэтому Сократ может сделать вывод, что с добродетельным человеком не происходит ничего плохого, даже если он страдает, так

---

что бы то ни стало пытаться согласовать *Горгий* с *Протагором*. Но интерпретировать один диалог исключительно в свете другого — далеко не очевидный методологический ход, не говоря уже о том, что существуют иные способы устранения противоречий между этими диалогами. В частности, очень распространена позиция, согласно которой в *Протагоре* Сократ использует гедонистические аргументы исключительно *ad hominem* и не разделяет их сам. — Напр.: ZEYL D. J., "Socrates and Hedonism — 'Protagoras' 351b – 358d", *Phronesis* 25 (3) (1980), p. 250-268; ANNAS J., *Platonic Ethics Old and New* (Ithaca – N. Y., 1999), p. 169; BRICKHOUSE Th. C., SMITH N. D., *The Philosophy of Socrates* (Boulder, CO, 2000), p. 132.

<sup>29</sup> Это не значит, что с этой точки зрения любое доставление удовольствия другому является морально правильным. Как писал Гольбах: «Доставлять людям легкомысленные и преходящие удовольствия, за которыми вскоре следуют сожаления или продолжительные страдания, вовсе не значит быть добродетельным» — HОLВАСН (1776), p. 73: "Procurer aux hommes des plaisirs frivoles et passagers, mais bientôt suivis de regrets ou de peines durables, ce n'est point être vertueux".

<sup>30</sup> И, возможно, неморальными благами, вроде здоровья, но не потому, что они способствуют удовольствию (ср. *выше*, примеч. 27).

как само наличие такого блага как добродетель, обеспечивает ему счастье, а страдание, напротив, не является злом и потому недостаточно для несчастья. В тексте *Горгия* ближе всего к такому выводу следующая формулировка:

И пусть другие презирают тебя, считая глупцом, пусть оскорбляют, если вздумается, пусть даже бьют, клянусь Зевсом, переноси спокойно и позор, и побои: с тобою ничего не случится ужасного, если ты поистине достойный человек и предан добродетели (*οὐδὲν γὰρ δεινὸν πείσῃ, ἐὰν τῷ ὄντι ἦς καλὸς κἀγαθός, ἀσκήων ἀρετήν*) (527c6 – d2).

Формально говоря, Сократ здесь не утверждает, что несправедливое страдание вообще не является злом (*κακόν*) для того, кто его испытывает, но общая тенденция этого высказывания явно близка к такому выводу, который в более общей форме можно найти уже в *Апологии Сократа*: «уж если что принимать за верное, так это то, что с человеком хорошим не бывает ничего дурного (*κακὸν οὐδὲν*) ни при жизни, ни после смерти» (41c9 – d2; ср. *Rep.* 613a4-7).

#### 4. АНТИГУМАНИЗМ СОКРАТА

В 472e4-7 Сократ утверждает: «...человек несправедливый и преступный несчастлив при всех обстоятельствах, но он более несчастлив, если не несет наказания и уходит от возмездия, и менее несчастлив, если понесет наказание и узнает возмездие богов и людей». Несколько ниже Сократ формулирует ту же мысль, оперируя уже понятием зла, а не несчастья: «По моему суждению, и я, и ты, и остальные люди считаем, что хуже (*κάκιον*) творить несправедливость, чем ее терпеть, и оставаться безнаказанным, чем нести наказание» (474b2-5). Таким образом он дополняет ТН тем что, можно назвать «тезисом о наказании» (далее — ТН2): если агент совершил несправедливость, бóльшим благом для него самого будет понести справедливое наказание, а не избежать его. Или — что то же самое — он будет *счастливей*, понеся такое наказание, чем избежав его. Из 477a5-8 мы узнаем, в чем именно заключается благо для справедливо наказанного агента: «[человек] становится лучше душою (*βελτίων τὴν ψυχὴν*), если его наказывают по справедливости», ибо «неся наказание,

он избавляется от порока души (*κακίας ψυχῆς*)». Это утверждение связывает ТН2 с сократовской концепцией счастья. Если учесть, что, по мнению Сократа, душевный порок является самым большим злом для агента (477c4-5; d6 – e6), то несправедливому субъекту действительно лучше подвергнуться наказанию, чем избежать его, потому что, избежав наказания, он будет по-прежнему обладать пороком, т. е. наибольшим злом (ср. 479d3), и поэтому будет самым несчастным, а, претерпев его, он станет менее несчастен, так как избежит от наибольшего зла.

Понятно, что вся эта аргументация не имеет смысла, если не допустить того, что наказание действительно избавляет от порока. Почему нужно думать, что это так, в тексте *Горгия* никак не обосновывается. По-видимому, за этим представлением об исправительной функции наказания не стоит ничего, кроме проводимой Сократом аналогии между искусством наживы, которое избавляет от бедности, врачебным искусством, которое избавляет от болезни, и правосудием, которому отводится роль искусства, избавляющего от несправедливости (477e7 – 478b1). Центральное значение при этом имеет аналогия между правосудием и медициной, основываясь на которой Сократ утверждает, что «правосудие оказывается исцеляющим от [душевного] порока» (478d6-7: *ιατρικὴ γίνεται πονηρίας ἢ δίκης*). Помимо того, что уже во времена Платона аналогия рассматривалась как весьма уязвимый метод аргументации<sup>31</sup>, проблематичность медицинской интерпретации страдания состоит скорее в том, что в данном случае проводить аналогию просто не с чем. Эта интерпретация имеет смысл только при допущении, что в случае с хирургической операцией или прижиганием (ср. примеры в 479a9) именно физическая боль является тем средством, которое непосредственно способствует здоровью пациента. Но то обстоятельство, что лечебный эффект от операции может быть достигнут и при устранении боли (например, посредством анестезии), свидетельствует, что боль как таковая вообще не является необходимым средством для улучшения здоровья, а представляет собой лишь неприятный эпифеномен лечебного процесса. Поэтому бессмысленно заявлять, что страдание от наказания может быть нравственно полезно для

---

<sup>31</sup> См. КАХН С. Н., *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form* (Cambridge, 1996), p. 144.

преступника, подобно тому как страдание во время операции полезно для здоровья больного, потому что последнее утверждение (объект сравнения) не соответствует действительности: *сама* боль вовсе не приносит здоровью больного никакой пользы<sup>32</sup>. Но даже если допустить правомерность медицинской аналогии, нет никаких оснований думать, что в каждом конкретном случае страдание является принципиально необходимым средством для нравственного исцеления агента, ибо во многих случаях врачи могут добиться выздоровления больного, и не причиняя ему страданий. С этой точки зрения весьма любопытно, как Сократ формулирует исправительную концепцию наказания уже ближе к концу *Горгия*, там, где он излагает миф о загробном воздаянии:

Каждому, кто несет наказание, предстоит, если он наказан правильно, либо сделаться лучшим и [таким образом] извлечь для себя пользу, либо стать примером для остальных, чтобы лучшими сделались они, видя его муки и исполнившись страха. Кара от богов и людей оказывается полезна тем, кто совершает проступки, которые можно исцелить, но польза (*ὠφέλεια*) и здесь, и в Аиде достигается ими через боль и страдания (*δι'ἀλγυρόνων καὶ ὀδυνῶν*): иным способом невозможно избавиться от несправедливости (*οὐ γὰρ οἷόν τε ἄλλως ἀδικίας ἀπαλλάττεσθαι*) (525b1 – c1).

Таким образом, по мнению Сократа, страдание — не просто одно из возможных средств, которое в некоторых случаях целесообразно применять ради нравственного исправления других субъектов. Напротив, страдание рассматривается им как совершенно необходимое средство для данной цели, без которого ее достижение в принципе невозможно<sup>33</sup>.

Медицинская концепция наказания является одним из факторов, которые придают этической позиции Сократа сущностно антигуманистический характер. «Антигуманистической» в данном случае я называю любую теорию, допускающую возможность морально позитивного причинения страдания другим аген-

<sup>32</sup> Ср. TENKKU J., *The evaluation of pleasure in Plato's ethics* (Helsinki, 1956), p. 93.

<sup>33</sup> Доддс (см. DODDS [1959], p. 255) указывает тексты, где Платон допускает, что нравственное исправление может быть достигнуто и другими средствами, а не только наказанием (*Soph.* 229a сл.; *Leg.* 862d).

там. Из сократовского антигедонизма, предполагающего растождествление зла и страдания, можно сделать вывод, что причинение страдания вовсе не есть причинение *зла*, но это, конечно, еще не означает, что причинение страдания другому агенту может быть *благом* для этого агента. Этот последний вывод становится возможен лишь потому, что Сократ допускает исправительную концепцию наказания, согласно которой именно страдание является средством морального усовершенствования.

## 5. АЛЬТРУИЗМ СОКРАТА

Текст *Горгия* показывает, что в этической позиции Сократа имеется и интересубъективный аспект, т. е. определенное представление о том, как агент, руководствующийся принципами антигедонистической этики, должен вести себя по отношению к другим субъектам. Поскольку исходная проблема *Горгия* — это сущность риторики, Сократ формулирует эти принципы поведения прежде всего применительно к риторической деятельности:

...для того, чтобы оправдывать собственную несправедливость или несправедливость родителей, друзей, детей, отечества (*ὕπερ τῆς ἀδικίας τῆς αὐτοῦ ἢ γονέων ἢ ἐταίρων ἢ παίδων ἢ πατρίδος ἀδικούσης*), красноречие нам совершенно ни к чему, Пол. Вот разве что кто-нибудь обратится к нему с противоположными намерениями, чтобы обвинить прежде всего самого себя, а затем и любого из родичей и друзей, кто бы ни совершил несправедливость (*μάλιστα μὲν ἑαυτοῦ, ἔπειτα δὲ καὶ τῶν οἰκείων καὶ τῶν ἄλλων ὅς ἂν ἀεὶ τῶν φίλων τυχεῖν ἀδικῶν*), и не скрывать поступка, а выставлять на свет — пусть [провинившийся] понесет наказание и выздоровеет; чтобы упорно принуждать<sup>34</sup> и себя, и остальных (*ἀναγκάζειν τε αὐτὸν καὶ τοὺς ἄλλους*) — не страшиться, но, крепко зажмурившись, сохранять мужество, — как в те мгновения, когда ложишься под нож или раскаленное железо врача, — и устремляться к благому и прекрасному, о боли же не думать вовсе; и если проступок твой заслуживает плетей, пусть тебя бичуют, если оков — пусть заковывают, если денежной пени — плати, если изгнания — уходи в изгнание, если смер-

---

<sup>34</sup> Безусловно, в данном случае речь идет о принуждении риторическими средствами (ср. LIDDELL-SCOTT, s. v. *ἀναγκάζω* 2).

ти — умирай, и сам будь первым обвинителем, и своим, и своих близких (*καὶ αὐτοῦ καὶ τῶν ἄλλων οἰκείων*), и на это употребляй красноречие, чтобы преступления были до конца изобличены, а виновные избавились от величайшего зла (*τοῦ μεγίστου κακοῦ*) — несправедливости (480b7 – d6).

Таким образом, Сократ допускает, что агент должен стремиться к тому, чтобы избавиться от несправедливости не только самого себя, но и других субъектов, прежде всего — своих родственников и друзей, т. е., судя по всему, тех, кому он может желать блага в первую очередь<sup>35</sup>. Тем не менее, уже в этом тексте говорится, что агент должен вести себя аналогичным образом и по отношению к своему отечеству в целом. Впоследствии Сократ упоминает, что объектом заботы о чужом моральном благе, является также и полис, т. е. весь гражданский коллектив, к которому принадлежит агент. Поэтому от описания того, какой должна быть правильная риторическая деятельность, он переходит к характеристике правильной политической деятельности вообще, утверждая, что задача хорошего политика заключается именно в том, чтобы делать других граждан добродетельными<sup>36</sup>.

На примере риторики и некоторых других искусств Сократ показывает, что, заботясь о моральном благе других субъектов, агент не должен принимать во внимание, испытывают ли они от

---

<sup>35</sup> Ср. 508b6, 509b8. В 522d4 Сократ упоминает уже просто о помощи «себе самому и другому» (*ἑμαυτῷ καὶ ἄλλῳ*) в том, чтобы не сделать и не сказать ничего несправедливого. В *Евтифроне*, где обсуждается вопрос, благочестиво ли доносить на своих родственников, если они совершили преступление, Сократ высказывает сомнение на этот счет (4e). О соотношении этого текста с *Горгием* см., напр.: ERLER M., *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons* (Berlin – N. Y., 1987), S. 146-149.

<sup>36</sup> Ср. 513e5-7: «А если мы проявляем заботу о своем городе и согражданах, не должны ли мы стремиться к тому же — чтобы сделать сограждан как можно лучше?»; 515b8 – c3: «Была ли у тебя с самого начала какая-нибудь иная цель, или ты заботаешься только об одном — чтобы мы, твои сограждане, стали как можно лучше? Разве мы уже не признали, и вдобавок не один раз, что именно этим должен заниматься государственный человек?». Подобное представление о том, что основная функция государства заключается в нравственном воспитании граждан, Поппер рассматривает как характерную черту критикуемых им тоталитарных политических доктрин — ср. ПОППЕР (1992), с. 151-152.

его усилий по их усовершенствованию удовольствие или страдание:

Кажется ли тебе, что ораторы постоянно держат в уме высшее благо и стремятся, чтобы граждане внимая их речам, сделались как можно лучше, или же и они гонятся за благоволением сограждан и ради собственной выгоды пренебрегают общей, обращаясь с народом как с ребенком — только бы ему угодить! — и вовсе не задумываясь, станет ли он от этого лучше или хуже (*εἰ δέ γε βέλτιους ἔσονται ἢ χείρους*)?... Если красноречие двойственно, то одна его часть должна быть самой угодливостью, постыдным заискиванием перед народом, а другая — прекрасным попечением о душах сограждан, чтобы они стали как можно лучше, бесстрашной защитой самого лучшего, приятно это слушателям или в высшей степени неприятно (*εἴτε ἡδίω εἴτε ἀηδέστερα ἔσται τοῖς ἀκούουσιν*) (502e2 – 503a9; ср. 502b1-7 о трагедии).

Из этого текста ясно, какая альтернатива существует, по мнению Сократа, в структуре интересубъективных действий. С одной стороны, есть возможность доставлять другим удовольствие, не заботясь о том, является ли оно для них нравственно полезным или вредным, как и поступают обычно риторы, причем не по альтруистическим, а по эгоистическим мотивам. С другой, — можно способствовать нравственному благу других, не заботясь о том, радуются они при этом или страдают, и здесь Сократ — по крайней мере, теоретически — допускает возможность своего рода «подлинной» риторики, исходящей из разделяемых им самим антигедонистических принципов. Безусловно, в данном случае удовольствие и страдание, которое испытывают другие субъекты в результате действий оратора, есть просто их позитивная или негативная реакция на его выступления. Однако в предыдущей цитате (480b7 – d6) мы видели, что агент, стремящийся к моральному благу других субъектов, должен добиваться для них справедливого наказания, и в этой связи Сократ упоминал все те формы причинения страдания, о которых говорил и Пол, когда речь шла об ораторах, совершающих несправедливые антигуманные действия: конфискация имущества, изгнание, смертная казнь (ср. 466bd). Таким образом, справедливые антигуманные действия, подразумеваемые Сократом, не менее антигуманны, чем несправедливые. Дальнейшие формулировки Сократа подтвержда-

ют, что методы, при помощи которых агент должен стремиться к моральному благу других, не сводятся только к произнесению речей, но включают в себя различные действия, необходимые для достижения этой цели:

...искусный и добродетельный (*ἀγαθός*) оратор будет произносить любые речи, которые он произносит, [воздействуя] на души, и совершать всяческие действия (*τὰς πράξεις ἀπάσας*), — давать, если он что дает, или отнимать, если что отнимает, — будучи постоянно озабочен тем, чтобы в душах сограждан возникла справедливость и исчезла несправедливость, возникла воздержность и исчезла распущенность и вообще [всякая] другая добродетель (*ἀρετή*) возникла, а порок (*κακία*) устранился (504d5 – e3)<sup>37</sup>.

Более того, по мнению Сократа, вполне допустимо и правильно заботиться о чужом моральном благе до такой степени, чтобы *насильно* навязывать его другим субъектам. Это становится ясно из 517b5 – c2, где он критикует великих политиков прошлого: «Но в том, чтобы не потакать желаниям, а давать им иное направление — когда убеждением, а когда и силой (*πείθοντες καὶ βιάζόμενοι*), так, чтобы граждане становились лучше, — тут у прежних нет, можно сказать ни малейшего преимущества [перед нынешними]». Здесь в более мягкой форме проявляется та же тенденция в этической и политической мысли Платона, которая в других диалогах выражается в убеждении, что в правильно устроенном государстве аморальных людей надо умерщвлять или подвергать различным репрессиям (*Rep.* 410a; *Pol.* 308e – 309a; *Leg.* 862d – 863a).

То обстоятельство, что средством, при помощи которого агент может добиваться нравственного усовершенствования других, являются именно антигуманные действия, вполне логично вытекает из представлений Сократа об исправительной функции наказания. А из моралистического эвдемонизма Сократа следует, что способствовать чужому нравственному благу значит способствовать чужому счастью. Эта взаимосвязь между сократовской концепцией счастья и необходимостью содействовать чужому страданию отчетливо видна в 507d3-6:

<sup>37</sup> Перевод мой. — А. С.



...больше всего надо стараться, чтобы вообще не было надобности терпеть наказания, если же все-таки надобно — нам ли самим или кому из наших близких, будь то частное лицо или целый город (*ἢ αὐτὸς ἢ ἄλλος τις τῶν οἰκείων, ἢ ἰδιώτης ἢ πόλις*), — следует применить возмездие и кару (*ἐπιθετέον δίκην καὶ κολαστέον*), иначе виновному не бывать счастливым.

На чем основано убеждение Сократа, что агенту стоит стремиться к тому, чтобы делать других нравственно лучше? На самом деле нигде в тексте *Горгия* это положение не обосновывается. Сам Сократ, по-видимому, рассматривает его как следствие из ТН и ТН2 (ср. 508a8 – b7). Но в таком случае он делает из этих тезисов неоправданный вывод. С самого начала Сократ пытался показать, по каким основаниям *самому* агенту следует стремиться к тому, чтобы быть добродетельным. С его точки зрения, обосновать необходимость добродетели для агента значит продемонстрировать, что агент сам же в ней *заинтересован*, потому что именно обладание добродетелью, т. е. подлинным благом, и есть счастье, которое рассматривается как самоочевидная цель, заведомо принимаемая любым агентом. Таким образом, Сократ рассматривает моральное благо агента прежде всего как объект его *субъективного интереса*, а не, к примеру, его объективной моральной обязанности, которой он должен был бы следовать, и не принимая во внимание свои субъективные интересы, может быть — даже вопреки им. С этой точки зрения, конечно, можно утверждать, что, когда агент способствует моральному благу других субъектов, причиняя им справедливое страдание, он действует в их интересах, так как тем самым способствует их «подлинному» благу и счастью. Но с этой точки зрения нельзя объяснить, почему, собственно, агент вообще должен действовать в чужих интересах<sup>38</sup>. Другими словами, Сократ пытается сделать альтруистические выводы из эгоистических принципов<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Ср. IRWIN (1977), p. 126; IDEM (1979), p. 216, прим. к 504de.

<sup>39</sup> Поскольку справедливые антигуманные действия, способствующие моральному благу других субъектов, одновременно делают самого агента справедливым и добродетельным, они должны способствовать и его собственному счастью (ср. вывод, сделанный *выше*, на с. 23) по отношению к 470c2-3). Лишь в этом смысле альтруизм Сократа действительно может мотивироваться эгоистически. Но этому до известной степени противоречит его

Однако этот альтруизм нужно четко дифференцировать от альтруизма, который приписывал Сократу Поппер. Тот альтруизм носил гуманистический характер и предполагал, что морально правильный образ действий агента заключается в том, чтобы минимизировать страдания других агентов даже ценой собственных страданий. Сократовский же вариант альтруизма предполагает, что агент должен способствовать моральному благу других агентов и уменьшать в них моральное зло, невзирая на то, испытывают ли они в результате удовольствие или страдание, и, более того, прямо способствуя их страданию, если оно необходимо для их нравственного усовершенствования. Именно по этой причине такой вариант альтруизма морально проблематичен с точки зрения гуманистической этики. Насколько могу судить, это обстоятельство обычно упускают из виду, когда обсуждают проблему альтруизма у Платона. Основное отличие его этики от новоевропейских моральных стандартов видят просто в ее эгоистической мотивации, которая вроде бы вытекает из платоновского эвдемонизма. Но стоит указать на то, что само содержание понятия счастья у Платона включает в себя обладание моральными добродетелями и, в частности, справедливостью, которая предполагает учет чужих интересов, как проблема может показаться решенной, потому что в таком случае стремление к собственному счастью не должно на практике конфликтовать с благом других агентов<sup>40</sup>. Этого, однако, недостаточно, потому что, во-первых, благо других агентов, которое Платон при этом соглашается учитывать, сводится к их *моральному* благу, тогда как гуманистическая этика Нового времени предполагает, что добродетельный агент должен способствовать их *неморальному* благу, а, во-вторых, из логики платоновского альтруизма прямо следует, что может быть морально правильно способствовать чужому страданию как средству для достижения морального блага, тогда как для гуманистиче-

---

утверждение, что тот, кто убивает по справедливости, не несчастен, но все же не достоин зависти (469a9 – b2). Ведь если справедливость антигуманного действия способствует счастью агента, справедливый убийца должен был бы заслуживать зависти точно так же, как, согласно 469a12 – b2, несправедливый убийца не заслуживает зависти, потому что несправедливость его поступка приносит ему несчастье.

<sup>40</sup> Ср. IRWIN (1977), p. 54; 256-258; 267.

ской этики как раз способствование чужому страданию и конституирует саму сущность морального зла<sup>41</sup>. Тем самым, в данном случае речь идет о *моралистическом и антигуманистическом альтруизме*.

Подводя итог, можно сказать, что этическая позиция Сократа в *Горгии* основана на эгоистической и эвдемонистической мотивации и предполагает антигедонистическую концепцию блага и зла, а также антигуманистический альтруизм как принцип отношения к другим агентам. Утверждая в таком контексте, что «хуже совершить несправедливость, чем претерпеть ее», Сократ вовсе не имеет в виду, что «хуже причинить страдание другому, чем испытать его самому». Если страдание само по себе не является злом, нет никакого смысла в обсуждении вопроса, что хуже — причинять страдание, или претерпевать его. Смысл ТН сводится к тому, что совершение несправедливости является бóльшим злом для самого агента, чем претерпевание, потому что в первом случае агент становится нравственно хуже и тем самым несчастнее, а во втором — нет. Ясно, что Сократа при этом волнуют не последствия несправедливости для другого субъекта, которому она причиняется, в особенности — не то, что другой субъект при этом страдает. Его волнуют прежде всего последствия несправедливости для самого несправедливого агента, причем последствия, касающиеся его морального блага, которое он рассматривает как объект субъективного интереса.

---

<sup>41</sup> См. мою статью: СЕРЕГИН А. В., «Зло, которое претерпеваем, и зло, которое творим» (Рец. на книги Дж. Б. Рассела «Дьявол», «Сатана», «Люцифер»), *Новое литературное обозрение* 58 (6 / 2002), с. 355-385, в которой приводится подборка соответствующих цитат из новоевропейских мыслителей (особенно, с. 380-382).

С. В. МЕСЯЦ

## УЧЕНИЕ О ГЕНАДАХ

ПРОКЛ, СИРИАН, ЯМВЛИХ

Учение о божественных «генадах» или «единицах» (от греч. *ἐνὰς* — единица) представляет собой отличительную черту метафизических систем позднего неоплатонизма. У афинских неоплатоников Сириана и Прокла генады или «боги» образуют особый уровень реальности, которого еще не было у Плотина — уровень первого сверхсущего множества, располагающегося между Единым и умопостигаемым бытием. В наиболее полном и систематическом виде теория генад дошла до нас благодаря Проклу, изложившему ее в трактатах: *Начала теологии*, где обсуждению генад посвящен раздел с теоремами 113 по 165, и *Платоновская теология*, где им посвящена большая часть III книги. Поэтому, чтобы познакомиться с основными положениями этого учения — понять, что представляют собой генады, каковы их свойства и функции, почему они отождествляются с богами и чем обусловлена необходимость их введения в философскую систему, нам в первую очередь придется обратиться к Проклу, хотя он и не является автором данного учения. После знакомства с теорией генад в его изложении мы обратимся к Сириану и Ямвлиху и на основании сохранившихся свидетельств попытаемся реконструировать их представление о генадах. Главный вопрос, который при этом будет нас занимать: являются ли более ранние версии учения о генадах предшественницами той классической, которая известна нам из Прокла, или же они настолько отличаются друг от друга, что говорить о преемстве между ними попросту невозможно? Ответ на этот вопрос, в свою очередь, позволит нам прояснить другую, не менее важную проблему: кто является автором теории генад — Сириан, как считают такие авторитетные ученые как Анри Саффрэ и Линдерт Геррит Вестеринк, или же Ямвлих,

как полагает не менее авторитетный ирландский исследователь неоплатонизма Джон Диллон<sup>1</sup>?

## 1. ТЕОРИЯ ГЕНАД В ИЗЛОЖЕНИИ ПРОКЛА

В теореме 6 *Начал теологии* Прокл дает генадам следующее определение: они суть «то, из чего состоит первое объединение (*τὸ πρῶτως ἡνωμένον*), ибо если есть Единое само по себе, то есть и первое приобщенное к нему, и первое объединение — оно-то и состоит из генад»<sup>2</sup>. Под «первым объединением» философ подразумевает такое множество, каждый элемент которого не может быть разложен на новое множество, то есть является чем-то неделимым, некоей единицей. Таким образом, генады суть первые неделимые элементы любого множества или те исходные, не имеющие частей единицы, без которых множества просто не существовало бы, поскольку оно продолжало бы бесконечно делиться бы на все новые и новые части. Как нетрудно видеть, данное определение одновременно обосновывает и необходимость существования генад. В самом деле, если в ходе эманации должен осуществляться переход от Единого ко множому, а всякое множество состоит из единиц, то ясно, что входящие в состав множества единицы не могут быть Единым самим по себе, поскольку первое Единое не только едино, но и единственно. Поэтому вслед за первым Единым необходимо допустить существование целого ряда однородных друг другу единств, которые могли бы служить элементами первых множеств или, как предпочитает говорить Прокл, «первых объединений». Эти-то единства и будут генадами.

---

<sup>1</sup> О теории генад и ее предполагаемом авторе см. Введение к изданию: *Théologie Platonicienne*, texte établi et traduit par H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK, vols. 1-5 (P.: Les Belles Lettres, 1968–1987) (далее — *Th. Pl.*). См. также: DILLON J., “Iamblichus and the Origin of the Doctrine of Henads”, *Phronesis* XVII: 2 (1972). См. также: Appendix B in: *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta* (Leiden, 1973), p. 412-416. Более подробно о дискуссии, развернувшейся между Саффре-Вестринком и Диллоном см. *ниже*, с. 19-22.

<sup>2</sup> PROCLUS, *The Elements of Theology* 6, ed. E. R. DODDS (Oxford, 1963), (далее — *El. Th.*), p. 6.

В *Началах теологии* можно найти еще одно обоснование существования генад. Согласно одному из основных правил неоплатонической метафизики, «всякое исхождение совершается через подобие вторичного первичному»<sup>3</sup>. Бестелесная причина производит свои следствия не волевым решением и действием, а самим своим бытием. Поэтому в процессе эманации она, по существу, воспроизводит саму себя, но только в более раздробленном и множественном виде. В результате причина порождает целый ряд похожих на нее вещей — «родственное себе множество», как говорит Прокл (*El. Th.* 21) — все члены которого «во вторую очередь являются тем, чем их причина является в первую очередь» (*El. Th.* 18). Так, Ум порождает множество умов, Душа — множество душ, Природа — множество природ. Чтобы не исключать из этого общего правила высшую причину, необходимо признать, что и само Единое порождает родственное себе множество, состоящее из вещей, обладающих единством не предикативно, а по сущности, то есть множество единиц или генад. Некоторые исследователи, в частности Э. Р. Доддс и А. Е. Тэйлор, полагают, что именно это соображение и послужило подлинной причиной введения класса генад в позднем неоплатонизме. «Если помимо Ума существуют умы, а помимо Души — души, — пишет Доддс в своем комментарии к *Началам теологии*, — то почему бы не существовать “единствам” помимо Единого? ...Без сомнения причина нововведения [уровня генад. — С. М.] отчасти заключалась в желании построить логически завершенную и непротиворечивую систему»<sup>4</sup>.

Однако, как признает сам Доддс, если бы все сводилось исключительно к логической строгости и стройности системы, то генады оставались бы в ней чисто декоративным элементом и были бы полностью лишены какого-либо функционального значения, что, конечно же, не так. Поэтому ученый предпочитает видеть в них попытку «заполнить зияющую пропасть, которую Плотин оставил между Единым и реальностью»<sup>5</sup>, и сравнивает

---

<sup>3</sup> PROCLUS, *El. Th.* 29, p. 34 (первая цифра указывает на номер теоремы, следующая — на страницу издания; если указана только страница, то это ссылка на комментарии Доддса).

<sup>4</sup> PROCLUS, *El. Th.* p. 259.

<sup>5</sup> IBIDEM.

появление генад в метафизике Прокла с введением второго Единого у Ямвлиха. Иными словами, Доддс предлагает рассматривать генады как очередной способ решения центральной для неоплатонизма проблемы трансцендентного начала, которая, если попытаться сформулировать ее в двух словах, состоит в том, что абсолютно независимая от своих следствий причина (называемая в этом смысле «трансцендентной») сама по себе, т. е. по своей внутренней сущности, не может быть причиной, так как бытие причиной подразумевает соотносительность со следствиями, трансцендентное же, в соответствии со своим определением, не соотносится ни с чем. В результате мы встаем перед выбором: либо нечто является причиной и тогда, по определению и по сущности, зависит от своих следствий и, значит, уже не является трансцендентным; либо нечто трансцендентно, но тогда оно — не причина. В истории неоплатонизма предпринимались разные попытки решить эту дилемму. Плотин, определяя Единое как «возможность всего» (*δύναμις τῶν πάντων*)<sup>6</sup>, отчасти включал в Абсолют все множество его следствий, хотя и в модусе возможности, силы. Порфирий вообще отказался от понятия трансцендентного начала, отождествив Единое с бытием. Ямвлих предложил концепцию «двух» Единых, одно из которых мыслилось им как абсолютно обособленная и потому совершенно невыразимая и неизменяемая природа, а другое — как начало в собственном смысле слова, содержащее в себе неким непостижимым образом все существующее и являющееся поэтому уже не просто Единым, но Всеединым (*ἐν πάντα*). В русле этих попыток решить апорию трансцендентного начала нужно, по мнению Доддса, рассматривать и теорию генад, по крайней мере, в том виде, в каком мы находим ее у Прокла. Чтобы убедиться в справедливости этого предположения, рассмотрим, в чем состоит сходство и отличие генад от Единого.

Согласно теореме 116 *Начал теологии*, генады отличаются от Единого только тем, что являются приобщимыми (*μεβεκταί*)

---

<sup>6</sup> Плотин, *Энеады* III 8, 10, 1. Подробнее о разных способах решения проблемы трансцендентного начала в неоплатонизме см. МЕСЯЦ С. В., «Проблема начала в неоплатонизме и учение Ямвлиха о двух Единых», *Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии*, т. 8, вып. 2 (СПб., 2007), с. 81-91.

сущностями, тогда как само Единое неприобщимо. «Ведь если помимо первого [Единого] существует еще какая-то неприобщимая генада, то чем она будет отличаться от Единого?», — спрашивает Прокл<sup>7</sup>. «Неприобщимой» (*ἀμέθεκτος*) или трансцендентной философ называет всякую бестелесную причину, которая, порождая множество подобных себе следствий, остается сама незатронутой процессом порождения. Она не меняется, не переходит в свои следствия, но пребывает в себе такой, какова она есть, сохраняя независимость своего бытия от чего бы то ни было. В то же время, поскольку следствия становятся похожими на свою причину, в них попадает некое подобие или отражение породившего их трансцендентного принципа. Его-то Прокл и обозначает термином «приобщимое» (*μεθεκτός* или *μετεχόμενον*). Описываемая схема причинно-следственной связи включает в себя еще и третий элемент — то изначально бесформенное подлежащее, которое, принимая в себя отражение трансцендентного принципа, уподобляется через него своей причине и тем самым становится ее следствием. Прокл называет этот элемент «приобщающимся» (*μετέχον*)<sup>8</sup>.

На первый взгляд, из приведенного выше определения следует, что приобщимое непременно должно находиться в том, что к нему приобщается, т. е. что оно всегда принадлежит некоему субстрату и не существует само по себе. Однако в теореме 64 Прокл постулирует существование двух видов приобщимых сущностей: одни он называет «самосовершенными ипостасями» (*αὐτοτελεῖς ὑποστάσεις*), способными существовать самостоятель-

<sup>7</sup> PROCLUS, *El. Th.* 116, p. 102. Более подробно о приобщимости генад Прокл пишет в *Платоновской теологии* III 4. См. напр.: PROCLUS, *Th. Pl.* III 4, 14, 16-20; III, 4, 17, 9-13.

<sup>8</sup> Чтобы сделать более наглядным смысл этих трех моментов единого процесса приобщения, можно воспользоваться аналогией с отражением предмета в зеркале. Сам предмет, с которым в процессе отражения ничего не происходит и который остается таким, каков он есть, можно уподобить *неприобщимому*; появляющийся в зеркальной поверхности образ — *приобщимому*; а саму поверхность — *приобщающемуся*. Подобную аналогию предлагает сам Прокл. Ср. PROCLUS, *In Platonis Parmenidem*, 839, 20-22, ed. V. COUSIN (Paris: Durand, 1864; reprint. Hildesheim: Olms, 1961), (далее — *In Parm.*): «...приобщение к мыслящим идеям похоже на отражение в зеркале».



но, вне зависимости от приобщившегося к ним подлежащего, а другие — «отблесками» (ἐλλάμψεις) этих ипостасей, существующими исключительно в подлежащем и благодаря ему<sup>9</sup>. Смысл этого различия, долгое время ускользавший от исследователей, впервые удалось прояснить Энтони Ллойд (1983 г.), показавшему, что два вида приобщимых сущностей у Прокла могут соответствовать двум видам приводящих признаков (сказуемых) у Аристотеля: общим и единичным<sup>10</sup>. Действительно, понятие приводящего признака, с одной стороны, подразумевает его обязательную связь с тем или иным подлежащим, но, с другой стороны, один и тот же приводящий признак может быть присущ целому ряду подлежащих, т. е. быть чем-то общим для них: как, например, белый цвет кожи присущ целому ряду людей или девическая красота — целому множеству девушек. Для такого крайнего реалиста как Прокл это означает, что приводящий признак может рассматриваться и существовать сам по себе, отдельно от своего подлежащего, в качестве некоей субстанции<sup>11</sup>. Допустим, кожа какого-то человека утратит свою белизну. Допустим даже, что кожа всех без исключения людей перестанет быть белой. Приведет ли это к исчезновению понятия белизны кожи? С точки зрения Прокла, нет, потому что общее по бытию раньше частного: белизна кожи является неотъемлемой частью белизны как таковой и существует в первую очередь в ней в качестве особой ее разновидности. И только затем, в силу того, что понятие белизны кожи вообще имеет место, кожа некоторых людей становится белой. Таким образом, любой приводящий признак, который может быть абстрагирован мыслью от своего подлежащего, поскольку он не является уникальным для данного конкретного индивида, но может быть присущ целому ряду единичных вещей, — такой признак, по мнению Прокла, должен существовать в качестве самостоятельной субстанции. Тогда та вещь, которая раньше рассматривалась как подлежащее привхо-

<sup>9</sup> PROCLUS, *El. Th.* 64, p. 60.

<sup>10</sup> АРИСТОТЕЛЬ, *Категории*, 1a 20-1b 3: *Ἐὼν ὄντων τὰ μὲν καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται*

<sup>11</sup> LLOYD A. C., "Procession and Division in Proclus", *Soul and the Structure of Being in late Neoplatonism*, ed. H. J. BLUMENTHAL and A. C. LLOYD (Liverpool, 1983), p. 19-45.

дящего признака, сама оказывается его предикатом. В понятии белизны кожи кожа выступает уже не как подлежащее, но как предикат белизны, поскольку белизна — субстанция. Происходит как бы переверачивание аристотелевского родовидового деления: теперь уже не последние виды, а наиболее общие роды занимают место первых сущностей, относительно которых сказываются отличительные и собственные признаки. Когда к идее белизны в качестве предиката добавляется идея кожи, то возникает новая, более частная субстанция, которую можно было бы назвать «кожной белизной». Если добавить к идее красоты предикат «девическая», то появится сложная субстанция, именуемая «девической красотой» и т. д. Легко видеть, что всякий раз при таком добавлении некая самотождественная идея оказывается соотнесена с чем-то, что не является ею самой, с чем-то иным себе: белизна соединяется с идеей кожи, красота — с идеей девушки и т. д. Такое соединение, такую чисто логическую соотнесенность одной идеи с другой Прокл и называет «приобщением». Поэтому «приобщимыми» у него называются такие сущности, которые существуют в соотнесении с чем-то иным себе, с тем, что не есть они сами. Как пишет философ в *Комментарии к 'Пармениду'*<sup>12</sup>:

...все взятое с добавлением некоего различия, отличается от того, что рассматривается само по себе и до всякого различения... бытие вместе с жизнью есть определенное бытие, а не Бытие само по себе; и жизнь вместе с умом есть умная жизнь, а не просто Жизнь в чистом виде.

Понятно, что такое «добавление» отличительного признака делает приобщимые ипостаси менее общими по сравнению с неприобщимой идеей, которая есть только она сама и ни что иное, поэтому по отношению к приобщимому любая идея, во-первых, первична, а во-вторых, выступает как целое по отношению к части. То же самое можно сказать и о генадах. Как «приобщимые» ипостаси генады соотнесены с тем, что не есть они сами, что не является единством, не имеет смысла единства, а именно: с бытием, жизнью, умом, душой, телом. По сравнению с самим по себе Единым они суть особые, более частные виды единств, свойственные бытию, жизни, уму и т. д. При этом как «самосовершен-

<sup>12</sup> PROCLUS, *In Parm.* VII, 36, 8-29 (KLIBANSKY).

ные ипостаси» они существуют не в причастных им вещах и не благодаря им, а самостоятельно, в качестве особого уровня реальности. Поэтому прежде самого по себе бытия существует единство бытия, не зависимое от бытия; прежде жизни — единство жизни, не зависимое от самой жизни и т. д. Эти разного рода единства и суть генады.

Итак, между абсолютно трансцендентным Единым, которое настолько обособлено от своих порождений и настолько замкнуто в самоидентичности и простоте своей природы, что его нельзя назвать даже началом чего-либо, — между ним и множеством его следствий располагается класс сущностей, которые, оставаясь обособленными от всего последующего, тем не менее включают его в себя и определенным образом соотносятся с ним, то есть уже не являются полностью трансцендентными миру. Эти сущности в отличие от самого по себе Единого, которое можно назвать Единым только отрицательно, суть единства в положительном смысле слова и, как таковые, могут выступать и действительно выступают в качестве объединяющих и оформляющих причин множества, то есть в качестве начал. Можно сказать, что генады — это умножившееся из-за соотнесения с иным Единое, или, как говорит о них сам Прокл: «каждая генада — это Единое в аспекте приобщения»<sup>13</sup>. Поэтому их действительно можно рассматривать как посредников между абсолютно трансцендентным принципом и множеством существующих благодаря ему вещей, то есть как еще один способ решения проблемы трансцендентного начала, аналогичный введению Ямвлихом второго Единого<sup>14</sup>. О промежуточном положении генад как посредников между Единым и миром Прокл пишет в *Платоновской теологии*:

Приобщимые единицы (*μονάδες*) сопрягают сущее с обособленным отъ всего в целом Единым, подобно тому как приобщимые

---

<sup>13</sup> PROCLUS, *In Parm.* 1069, 7.

<sup>14</sup> Как мне представляется, само введение в систему «самосовершенных» сущностей, являющихся одновременно и приобщимыми, и обособленными от приобщившегося к ним субстрата, могло быть продиктовано необходимостью каким-то образом решить апорию трансцендентного начала, с которой неоплатоники неизбежно сталкивались не только при переходе от сверхсущего Единого к бытию, но и при переходе от любого вышестоящего «уровня реальности» к нижестоящему.

умы сопрягают души со всеобщим Умом, а приобщимые души — тела со всеобщей Душой. Ведь невозможно, чтобы несхожие роды вторичного соединялись с обособленной от множества причиной непосредственно, поэтому связь должна осуществляться через схожие роды. Схожее множество, поскольку оно является множеством, находится в общении с несхожими вещами, а поскольку оно схоже с предшествующей ему единицей, сродни ей. Поэтому, помещаясь посередине между обоими, оно, с одной стороны, соединено со всеобщим единым, которое прежде множества, а с другой, — содержит в себе следствия, которые далеко ушли от своего единого и перестали быть похожими на него, и через себя возвращает их все к нему<sup>15</sup>.

Обратимся теперь к свойствам генад. Поскольку они являются единствами по сущности (точнее, по своей наличной данности — *καθ' ἑπαρξίν*), Единое же, согласно Проклу, тождественно Благу, то генады суть также различные блага. Но благодать — существо божественности, поэтому все генады суть боги, мифологические трактуемые как боги традиционных языческих религий. Будучи благими по сущности, генады приводят к благу и свои следствия, тем самым осуществляя в них свой промысел. И хотя многие нижестоящие причины обладают схожим действием, первоначально промысел присущ именно генадам, так как, согласно прокловской этимологии, промысел есть энергия, предшествую-

---

<sup>15</sup> PROCLUS, *Th. Pl.* III 4, 15, 20 – 16, 5. Намек на промежуточное положение генад Прокл усматривает и в словах Сократа из VI книги платоновского *Государства* (VI, 508d – 509a), где тот сравнивает выходящую за пределы бытия идею блага с солнцем, а исходящие от нее знание и истину — с солнечным светом. Этот свет, по мнению Прокла, как раз и символизирует собой генады, поскольку в отличие от солнца, выходящего за пределы области видимого, он освещает вещи и благодаря им становится доступен зрению. См.: PROCLUS, *Th. Pl.* III 4, 16, 19-25: «Если в подтверждение того, что множество богов является приобщимым со стороны сущего, необходимо сослаться не только на мыслительные озарения Парменида, но и на слова Сократа, то вспомним о сказанном в *Государстве*, где говорится, что исходящий от солнца свет придает единство уму и всему сущему. Тем самым Сократ хочет показать, что благо обособлено от сущего и бытия, так же как солнце обособлено от всего видимого, тогда как свет, как нечто солнечновидное среди видимых вещей, находится в самом умопостигаемом и освещает его».

щая мышлению (*πρόνοια* — *ἡ πρὸ νοῦ ἐνέργεια*), генады же — раньше ума и мышления<sup>16</sup>. Генады предшествуют также и бытию, поскольку бытие причастно Единому, а значит представляет собой уже не чистое единство, но некую смесь из единого и неединого, то есть некое объединение. Но согласно теореме 6 *Начал теологии*, всякое объединение состоит из генад, следовательно, генады — раньше бытия. Таким образом, *общими свойствами* генад являются: единство, благодать, сверхбытийность и промыслительное действие<sup>17</sup>.

Далее: поскольку генады превышают ум, они не доступны ни одной из познавательных способностей: ни мышлению, ни рассуждению (свойственному душе), ни мнению (свойственному живому существу, состоящему из души и тела). Однако все приобщимое несет на себе печать того, что к нему приобщается, поэтому генады все же могут быть отчасти познаны на основании своих следствий и этим отличаются от совершенно неприобщимого Единого, которое остается всецело непознаваемым<sup>18</sup>. Следствия позволяют установить *собственные признаки* генад (*ἰδιότητες*), характеризующие каждую из них в отдельности, потому что различия среди следствий отражают различия, первично данные среди причин, т. е. среди самих генад<sup>19</sup>. Все причастное генадам сущее может быть поделено на шесть основных уровней реальности, которые Прокл называет также «родами бытия»:

- (1) умопостигаемое сущее или подлинное бытие;
- (2) умопостигаемо-мыслящее сущее или жизнь;
- (3) мыслящее сущее или ум;
- (4) сверхкосмическое сущее или душа;
- (5) околокосмическое сущее или природа;
- (6) внутрикосмическое сущее или тело.

Соответственно и генады образуют шесть больших устроений или «космосов» (*διάκοσμοι*): есть генады умопостигаемые, умопостигаемо-мыслящие, мыслящие, надкосмические, околокосмические и внутрикосмические. Поскольку уровни бытия рас-

<sup>16</sup> PROCLUS, *El. Th.* 120, p. 106.

<sup>17</sup> IBIDEM 115, p. 100-102.

<sup>18</sup> IBIDEM 123, p. 108.

<sup>19</sup> IBIDEM 123, p. 110.

положены в иерархическом порядке, и предыдущий уровень относится к последующему как причина к следствию или как целое — к части, то и среди генад прослеживается та же самая иерархия, и есть среди них как более цельные, так и более частные, причем вторые возникают из первых<sup>20</sup>. Например, генада жизни (или единство жизни) есть один из видов умопостигаемого единства, распространяющегося и на живое, и на неживое; генада ума есть разновидность генады жизни и т. д. Далее: поскольку каждый из уровней реальности представляет собой объединенное множество (например, умопостигаемое сущее «состоит» из самого по себе бытия, умопостигаемой целостности и умопостигаемого множества), то существует не одна-единственная генада бытия, а некое количество соответствующих генад, которое как раз и называется «умопостигаемым устроением» или «умопостигаемым числом». Внутри самих этих «устроений» генады делятся на несколько чинов (*τάξεις*) в зависимости от того, какими именно благами они наделяют свои следствия. К чинам генад относятся: «отеческий» и «демиургический», «порождающий» и «жизнеродящий», «усовершенствующий» и «возвышающий», «сторожевой» и «очистительный»<sup>21</sup>. Всего же, по словам Прокла, генад существует столько же, сколько и видов сущего<sup>22</sup>. Отношение генад к приобщенным к ним родам бытия можно наглядно представить в виде следующей схемы (похожую приводит Доддс в своих комментариях к *Началам теологии*<sup>23</sup>), (см. Табл. 1).

<sup>20</sup> PROCLUS, *El. Th.* 126; PROCLUS, *Th. Pl.* III 5, 17, 18-22: «Генадам должен быть присущ определенный порядок, подобный тому, какой мы наблюдаем у чисел, одни из которых ближе к началу, а другие — дальше, одни — более простые, а другие — более сложные, и те, что увеличиваются количеством, уменьшаются силой». Там же, III 5, 18, 9-12: «Всякому таким образом ясно, что генады, расположенные ближе к Единому, должны испытывать приобщение со стороны первых и простейших сущностей, а расположенные дальше — со стороны более сложных, меньших силой, но больших количеством». Об иерархии среди генад см. также: PROCLUS, *Th. Pl.* III 5, 19, 26-28; III 6, 28, 9-11.

<sup>21</sup> PROCLUS, *Th. Pl.* III, 20-26.

<sup>22</sup> IDEM, *El. Th.* 135, p. 120.

<sup>23</sup> IBIDEM, p. 282.

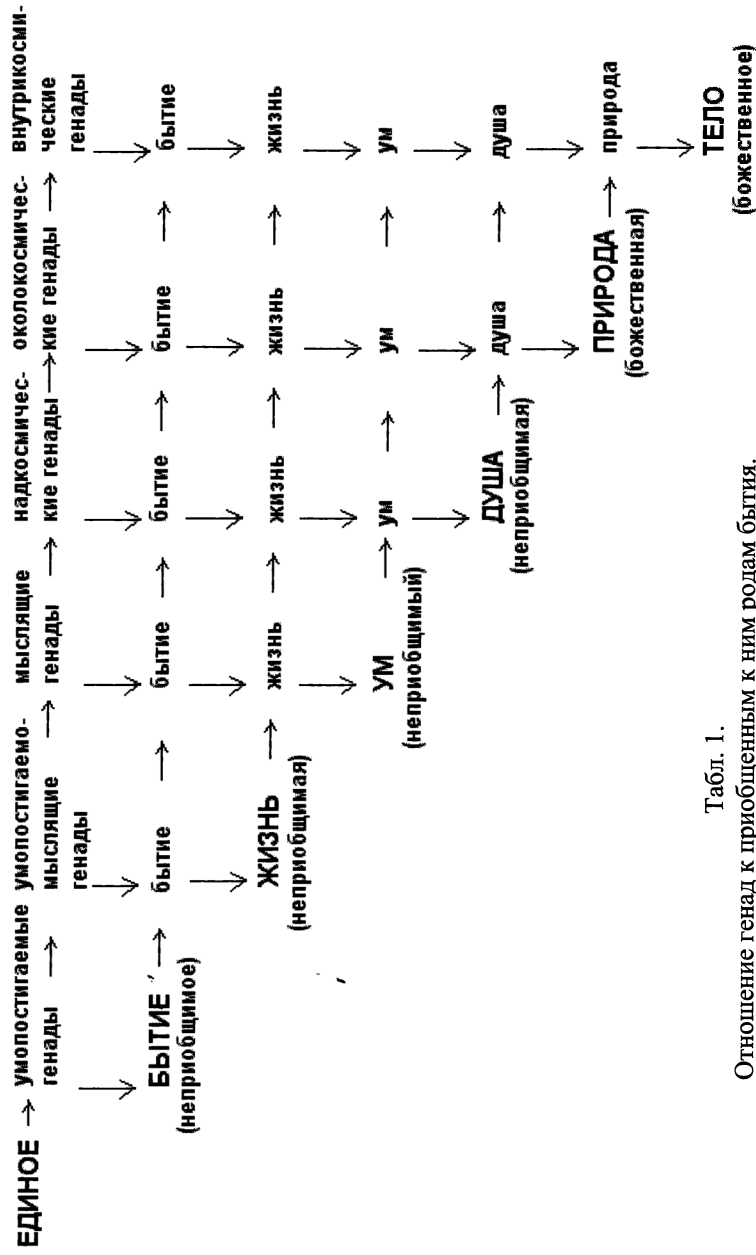


Табл. 1.

Отношение генад к приобщенным к ним родам бытия.

По горизонтали и вертикали в таблице располагаются «серии» сущего, т. е. вещи, объединенные либо общей сущностью, но принадлежащие к разным родам бытия, либо каким-то общим признаком. В горизонтальных сериях неприобщимая жизнь, например, порождает жизнь ума, души, природы и тела — своего рода «разновидности» жизни. Последние, подобно генадам, являются самосовершенными приобщимыми ипостасями, т. е. жизнями, соотношенными с чем-то иным нежели они сами, но при этом существующими самостоятельно. Что же касается неприобщимой жизни, то она представляет собой жизнь саму по себе или как бы идею жизни. Ясно, что такая идея является одной-единственной, поэтому Прокл называет ее также «монадой», возглавляющей однородную ей серию сущего. Из таблицы видно, что все монады серий в конечном итоге порождены, или как выражается Прокл, «освещены» (*καταλάμπουσι*) теми или иными генадами<sup>24</sup>, т. е. являются «отблесками» соответствующих генад (а «отблеском», как мы помним, Прокл называет привходящий признак, неотделимый от своего субстрата, существующий в нем и благодаря ему). Так, монада бытия есть отблеск умопостигаемой генады; монада жизни восходит к одной из умопостигаемых мыслящих генад; монада ума — к одной из мыслящих и т. д. Что же касается вертикальных серий, то они объединены общим типом единства, которое придает предметам, имеющим разную сущность, некую общую характеристику. В результате генады оказываются истинными главами или началами серий сущего, как горизонтальных, так и вертикальных<sup>25</sup>.

## 2. ТЕОРИЯ ГЕНАД У СИРИАНА

Как уже говорилось выше, Прокл не был автором учения о генадах. Согласно его собственному свидетельству, это учение

---

<sup>24</sup> PROCLUS, *El. Th.* 162-165.

<sup>25</sup> По словам Прокла, сила и промысел богов пронизывают все сущее, нисходя вплоть до околосемного пространства (*El. Th.* 140, р. 124, 1-3). При этом если сами божественные генады присутствуют во всем одинаково, то разные роды и виды сущего вмещают их в себя по-разному, в меру своего чина и своей способности.



разделял уже Сириан. В VI книге *Комментария к 'Пармениду'* (1061, 31 – 1064, 12), излагая предложенный Сирианом способ толкования гипотез платоновского *Парменида*, Прокл сообщает о том, что предметом 1-й гипотезы Сириан считал «высочайшего Бога», а 2-я гипотеза, согласно ему, включала в себя помимо умопостигаемого бытия со всеми его порядками и чинами также множество божественных генад.

Вся 2-я гипотеза обнаруживает перед нами множество самосоввершенных генад, от которых зависит все то, о чем учит вторая гипотеза [т. е. множество умопостигаемых сущностей. — С. М.], и посредством этих [имен] последовательно раскрывает нам все их собственные признаки<sup>26</sup>.

Под именами, «раскрывающими собственные признаки» генад, Прокл имеет в виду предикаты, которые последовательно приписываются Единому во 2-й гипотезе: сущее, целое, бесконечное множество, число, части, фигура (начало, конец, середина), бытие в себе самом и в ином, движение и покой, отличие от себя и иного, тождество себе и иному, равенство и неравенство, соприкосновение и несоприкосновение (дискретность) и т. д. Каждое из этих имен, говорит Прокл, есть символическое обозначение определенного божественного чина или устройства. В частности, единое, о котором говорится во 2-й гипотезе как об образующем вместе с бытием единое-сущее, есть не что иное как генада умопостигаемого бытия. В самом деле, в начале 2-й гипотезы, соотнося единое с бытием и говоря, что вместе они образуют единое-сущее (ἐν-ὄν), Платон утверждает, что эти два понятия не тождественны друг другу, иначе «ни бытие не было бы бытием единого, ни единое не было бы причастно бытию, но сказать “единое существует” было бы все равно, что сказать “единое едино”»<sup>27</sup>. А раз единое и бытие, с одной стороны, не тождественны друг другу, а с другой, образуют вместе существующее единое, являясь как бы его частями, то ясно, что единое, входя-

<sup>26</sup> PROCLUS, *In Parm.* 1062, 34-35: Πᾶσαν οὖν τὴν δευτέραν ὑπόθεσιν ἐκφαίνειν ἡμῖν ἐνάδων πλῆθος αὐτοτελῶν, ὧν ἐξήρτηται ταῦτα περὶ ὧν διδάσκει ἡμᾶς ἡ δευτέρα ὑπόθεσις, τὰς ἰδιότητας αὐτῶν διὰ τούτων, ὅποια δὴ τινὲς εἰσιν, ἡμῖν ἐμφανίζουσα πάσας ἐφεξῆς.

<sup>27</sup> ПЛАТОН, *Парменид* 142с.

щее в состав единого-сущего, не является ни единым самим по себе (единым 1-й гипотезы), которое никак не соотносено с бытием, ни имманентным бытию единством, благодаря которому бытие выделяется в некую отдельную идею и представляет собой нечто одно. Следовательно, делает вывод Прокл, единое, о котором говорится в начале 2-й гипотезы, есть единое, которое одновременно и соотносено с бытием, и существует независимо от него, а это есть не что иное, как самосовершенная приобщимая генада, генада бытия.

Единое второй гипотезы не есть ни первое единое, поскольку сплетено с бытием, ни имманентное бытию единое, которое в качестве некоего свойства бытия существует в самом бытии. Платон ясно их различает, говоря что данное единое существует отдельно [от бытия]. Понятно, что такое единое есть обозначение самосовершенной божественной генады<sup>28</sup>.

Разбор 2-й гипотезы платоновского *Парменида* мы встречаем и в III книге *Платоновской теологии*<sup>29</sup>. Здесь Прокл обращается к тому месту диалога, где доказывается, что бытие и единое, будучи соотносены друг с другом в составе единого-сущего, по необходимости оказываются раздробленными на бесконечное количество частей. «Таким образом, само единое, раздробленное бытием, представляет собой огромное и беспредельное множество», — пишет Платон, специально оговаривая, что речь идет не о существующем едином, а именно о том, которое наряду с бытием является частью единого-сущего: «не только существующее единое есть многое, но и единое само по себе, разделенное бытием, необходимо должно быть многим»<sup>30</sup>. Чем же еще могут быть части такого единого как не генадами? Ведь каждая будет относиться к соответствующей части бытия так же, как и само единое относится к бытию в целом, — т. е. как одновременно и приобщимая, и независимая от того, что к ней приобщилось. Но приобщимость и независимость суть свойства генад, следовательно,

<sup>28</sup> PROCLUS, *In Parm.* VI, 1062, 17-23: τὸ γὰρ ἐν ταύτῃ ἐν οὐτε τὸ πρῶτόν ἐστι (συμπλέκται γὰρ πάντα τῷ ὄντι), οὐτε τὸ ἀχώριστον τοῦ ὄντος καὶ οὕτως, ὡς ἕξίς τις, ἐν αὐτῷ ὄν. Σαφῶς οὖν αὐτὸ διακρίνει, καὶ χωρὶς εἶναι φησι τοιοῦτον τὸ ἐν τοῦτο· δῆλον δὲ ὅτι θείας ἐνάδος ἐστὶν αὐτοτελοῦς σημαντικόν.

<sup>29</sup> PROCLUS, *Th. Pl.* III, 15, 8-15.

<sup>30</sup> PLATO, *Parm.* 144e.

части единого — генады. Отсюда видно, что генад ровно столько, сколько и частей бытия, и что основные членения бытия соответствуют наиболее общим членениям самих генад. Поэтому так же как приписываемый единому предикат «сущее» указывал на существование генады бытия, так предикат «целое» указывает на существование генады целого (особого типа единства, присущего целому); «часть» указывает на существование генады части; «тождество» — на существование генады тождества и т. д. Всего же, по подсчетам Саффрэ и Вестеринка, Прокл выделял во 2-й гипотезе 14 основных предикатов единого-сущего, соответствующих 14 различным устроениям и порядкам божественных генад от умопостигаемых до внутрикосмических<sup>31</sup>. В этом Прокл следует за своим учителем Сирианом, который, по его словам, первым истолковал положительные предикаты единого-сущего во 2-й гипотезе как символические обозначения генад.

Среди всех комментаторов, насколько мне известно, только наш учитель, уподобившись самому Платону в знании вещей божественных, понял, что все утверждаемое Платоном во 2-й гипотезе, как мы уже неоднократно говорили, отрицается относительно Единого в 1-й, и что каждый из утверждаемых во 2-й гипотезе [предикатов] есть символ некоего божественного чина, а именно: многое, целое, фигура, пребывание в себе и в ином и т. д. Потому что все эти [предикаты] не обнаруживаются одинаковым образом в каждом чине сущего, но в одном обнаруживается множество, в другом — какая-то другая из божественных особенностей<sup>32</sup>.

Приведенные свидетельства убедительно показывают, что, по крайней мере, в афинской неоплатонической школе теория генад была непосредственно связана с детальным толкованием гипотез платоновского *Парменида* и что, возможно, именно здесь следует искать истоки ее происхождения.

---

<sup>31</sup> PROCLUS, *Th. Pl.* I, p. LXIX; III, p. XLIX-L. См. также таблицу, сопоставляющую гипотезы *Парменида* и порядки богов в издании: ДАМАСКИЙ, *О первых началах*, изд. Л. Ю. ЛУКОМСКИЙ и Р. В. СВЕТЛОВ (СПб., 2000), с. 819-827, отображающую соответствующую таблицу у Саффрэ-Вестеринка.

<sup>32</sup> PROCLUS, *In Parm.* 1085, 12-24.

### 3. КТО ЯВЛЯЕТСЯ АВТОРОМ ТЕОРИИ ГЕНАД?

В комментарии к первому изданию *Начал теологии* (1933 г.) Э. Р. Доддс высказал предположение, что автором теории генад является Сириан. Он указал на одно из мест *Комментария к 'Пармениду'* (1066, 16), где Прокл приписывает это учение «неким внушающим нам почтение мужам» (*τινὲς τῶν ἡμῖν αἰδοίων*). Но в подобных выражениях, замечает Доддс, Прокл обычно говорит о своем учителе Сириане. Поэтому автором теории генад, по-видимому, следует считать Сириана<sup>33</sup>. Однако во втором, исправленном, издании *Начал теологии* (1963 г.) ученый пересмотрел прежнюю точку зрения, признав, что указанный пассаж из прокловского *Комментария к 'Пармениду'* не может относиться к Сириану, так как последний помещал генады во 2-й гипотезе, а упомянутые Проклом *αἰδοίων* относили их к 1-ой. Таким образом, делает вывод Доддс, «теория генад должна была возникнуть до Сириана»<sup>34</sup>.

В 1972 году в журнале *Phronesis* Джон Диллон опубликовал статью, в которой выдвинул предположение, что автором теории генад может быть Ямвлих<sup>35</sup>. В подтверждение своей точки зрения он привел два фрагмента из прокловского *Комментария к 'Пармениду'*, которые, по его мнению, с большой вероятностью могут быть атрибутированы Ямвлиху и в которых, предположительно, содержится учение о генадах. Первый фрагмент представляет собой изложение одного из способов толкования гипотез платоновского *Парменида*. Правда, кто является автором этого толкования, Прокл, по своему обыкновению, не сообщает.

Следующие за ними комментаторы представляли реальность иным способом. Они утверждали, что первая [гипотеза платоновского *Парменида*] относится к Богу и богам, потому что повествует не только о Едином, но и обо всех божественных генадах. <Вторая гипотеза касается богов мыслящих и> умо-

<sup>33</sup> PROCLUS, *El. Th.*, p. 258.

<sup>34</sup> IDEM, *El. Th.*: Addenda et Corrigena, p. 346.

<sup>35</sup> DILLON J., "Iamblichus and the Origin of the Doctrine of Henads", *Phronesis* XVII: 2 (1972). См. также Appendix B in: *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta* (Leiden, 1973), p. 412-416.

постигаемых. Третья — не души, как думали их предшественники, а превосходящих нас родов — ангелов, демонов, героев (эти роды непосредственно зависят от богов, существуют благодаря им и, что представляется в их словах самым необычным, превосходят даже всеобщие души, почему и располагаются раньше душ в порядке гипотез)<sup>36</sup>.

Диллон атрибутирует это толкование Ямвлиху на основании анонимной схолии ad loc и фрагмента Дамаския, где тот прямо называет Ямвлиха автором отождествления 3-й гипотезы *Парменида* с «вечными спутниками богов» (*τὰ ἀεί θεοῖς ἐπόμυνα*), т. е. с упоминавшимися выше «превосходящими нас родами». А поскольку, согласно свидетельству Прокла, подобную точку зрения не высказывал больше никто из комментаторов, то у нас есть все основания приписать все толкование в целом Ямвлиху. Впрочем, из этого фрагмента остается неясным, принадлежит ли выражение «божественные генады» самому Проклу или цитируемому им источнику, т. е. Ямвлиху. Но даже если оно принадлежит самому Ямвлиху, все равно непонятно, в каком смысле тот понимал генады, в том же, в каком и сам Прокл — как превосходящие бытие и ум божественные единицы, или как-то иначе? Ситуацию проясняет следующий фрагмент.

Итак необходимо, если только божественное, причем все целиком, выше бытия, чтобы настоящее рассуждение [первая гипотеза] касалось или одного только первого Бога или всех богов вместе, в том числе, и следующих за Ним, как считали внушающие нам уважение мужи. Действительно, всякий Бог, поскольку он Бог, является генадой (так как именно Единое обоживает все бытие), поэтому они считали правильным сопрягать с рассмотрением первого Бога рассуждение обо всех богах. Ибо все боги суть сверхсущие генады, стоящие над множеством сущего и являющиеся вершинами сущностей<sup>37</sup>.

Как считает Диллон, под «внушающими уважения мужами» подразумевается не кто иной как Ямвлих. Это не может быть ни Сириан, ни Порфирий, поскольку оба относили 1-ю гипотезу к одному-единственному первому Богу, и помещали всех после-

<sup>36</sup> PROCLUS, *In Parm.* 1054, 37 – 1055, 2.

<sup>37</sup> IBIDEM, 1066, 16-21.

дующих богов во 2-ю гипотезу. Если же речь идет о Ямвлихе, и если он действительно помещал множество богов в 1-ю гипотезу вместе с самим по себе Единым, то, как и само Единое, эти боги могут быть только сверхсущими. Поэтому слова Прокла в конце процитированного фрагмента «ибо все боги суть сверхсущие генады (*ἐνάδες ὑπερούσιοι*)» нужно, по-видимому, понимать не как выражение его собственного представления о генадах, но как формулировку позиции самого Ямвлиха. Если же генады Ямвлиха располагаются между Единым и бытием, то в таком случае они ничем не отличаются от генад, встречающихся у Сириана и Прокла. Следовательно, Ямвлих действительно был автором той самой теории генад, которая долгое время считалась отличительной особенностью философии афинской школы.

Гипотеза Диллона была поначалу неоднозначно воспринята научным сообществом. В 1978 г. Саффрэ и Вестеринк в предисловии к III тому *Платоновской теологии* подвергли ее критике, доказывая, что «боги» или «генады», относимые Ямвлихом к 1-й гипотезе платоновского *Парменида*, являются умопостигаемыми сущностями, объектами ума и, возможно, даже просто идеями, а вовсе не сверхсущими ипостасями, принадлежащим промежуточной между Единым и умопостигаемым бытием сфере реальности, как это было у Сириана и Прокла<sup>38</sup>. Поэтому даже если у Ямвлиха и была какая-то теория генад, она не имела ничего общего с той, которой придерживалась афинские неоплатоники. В подтверждение своей точки зрения Саффрэ и Вестеринк привели целый ряд доказательств. Во-первых, они проанализировали использование термина «генада» в предшествующей платоновской и пифагорейской традиции и показали, что чаще всего этот термин ассоциировался с идеями. В частности, в диалоге *Филеб* (15a) Платон называет «генадами» идеи человека, быка, прекрасного и благого; Александр Афродисийский в *Комментарии на 'Метафизику'*, излагая философию пифагорейцев, приписывает им учение об идеях как о неких генадах<sup>39</sup>; Теон Смирнский также отождествляет идеи и генады; и, наконец, Плотин в одной из глав своего трактата *О числах* (VI 6, 9) поясняет, что идеи называются

<sup>38</sup> PROCLUS, *Th. Pl.* III, p. IX-X.

<sup>39</sup> ALEXANDER, *In Aristotelis Metaphysica* 124, 7-9.

«генадами и числами» потому, что представляют собой реализацию силы числа, заключенной в бытии<sup>40</sup>.

Во-вторых, Саффрэ и Вестеринк приводят несколько дополнительных свидетельств из Прокла, в которых тот, казалось бы, со всей очевидностью утверждает, что боги, относимые Ямвлихом к 1-й гипотезе, суть боги умопостигаемые. Так, в одном из пассажей *Платоновской теологии* Прокл, критикуя ямвлиховское толкование 1-й гипотезы, заявляет, что наряду с совершенно обособленным ото всего Единым оно неправоммерно включает в эту гипотезу также и *умопостигаемых* богов.

Неверно также и то, что, как они говорят, в первой гипотезе Парменид рассуждает об умопостигаемых богах, утверждая, что отрицания относятся именно к этим богам, поскольку они соединены с Единым и превосходят все остальные божественные роды своей простотой и единством. И действительно, как может подобное и неподобное или непрерывное и дискретное и все остальное, что отрицается относительно Единого, быть присуще умопостигаемым богам? Впрочем, то, что отрицания суть собственные признаки богов, мне кажется, сказано верно, а то, что все отрицания касаются умопостигаемых богов — нет<sup>41</sup>.

По мнению Саффрэ и Вестеринка, из слов Прокла вполне очевидно, что ямвлиховские «боги» или «генады», несмотря на свою отнесенность к 1-й гипотезе, являются не сверхсущими, а умопостигаемыми, т. е. принадлежат к уровню бытия. Отсюда они делают вывод, что Ямвлих считал свои генады частями единого, соотнесенного с бытием, то есть единого-сущего. А поскольку в метафизике Сирийца единое-сущее образует высшую ступень умопостигаемого уровня реальности (умопостигаемой триады), то генады оказываются у него тождественны умопостигаемым богам.

---

<sup>40</sup> Идеи называются «генадами» и «числами», потому что представляют собой реализацию силы числа, заключенной в бытии. Идеи имеют в числе свое основание, потому что прежде чем сказать «лошадь» и «собака», мы должны сказать в уме: «один» и «два». Таким образом, идеи в первую очередь являются единицами бытия, а уже «потом» — единицами смысла.

<sup>41</sup> PROCLUS, *Th. Pl.* III, 82, 4-22.

Отсюда сам собой напрашивается вывод, что Ямвлих считал предметом 1-й гипотезы не только первое Единое, но также и все умопостигаемое бытие. Полученный вывод можно было бы легко подтвердить или опровергнуть, будь в нашем распоряжении надежное свидетельство того, каким именно образом философ толковал первые две гипотезы платоновского *Парменида*. Однако такого свидетельства у нас нет. Дело в том, что в упоминавшемся выше фрагменте из *Комментария к 'Пармениду'* (1054, 37 – 1055, 17), из которого мы узнаем о ямвлиховском способе толкования гипотез, в том самом месте, где заканчивается описание 1-й и начинается описание 2-й гипотезы, имеется лакуна, не позволяющая точно установить, какие же предметы философ помещал в ту и в другую гипотезу. В издании V. Cousin' а интересующее нас место выглядит так:

περὶ πασῶν τῶν θεῶν ἐνάδων αὐτὴν ποιεῖσθαι τὸν λόγον  
...νοητῶν —

В ней [в 1-ой гипотезе] ведется рассуждение обо всех божественных генадах... умопостигаемых.

После чего сразу следует переход к 3-й гипотезе. Поскольку Прокл никак не мог пропустить в своем сообщении 2-ю гипотезу, то Саффрэ и Вестеринк с полным основанием видят здесь лакуну и в III томе своего издания *Платоновской теологии* предлагают восстанавливать ее следующим способом. Перед словом *νοητῶν* они предлагают поместить фразу: <τὴν δὲ δευτέραν περὶ νοεῶν ἀλλ' οὐ περὶ τῶν>, так чтобы в результате получалось: «вторая гипотеза говорит о мыслящих, а не об умопостигаемых»<sup>42</sup>. В подтверждение правильности предлагаемого исправления они приводят еще одно высказывание Прокла, следующее непосредственно за процитированным выше фрагментом. Спрашивая, к какому уровню реальности могли бы относиться «высшие роды» Ямвлиха, Прокл замечает, что если бы они относились к мыслящему уровню, то «рассуждение обо всем мыслящем уровне мы имеем во 2-й гипотезе»<sup>43</sup>, из чего вроде бы следует, что предметом 2-й гипотезы Ямвлих действительно считал мыслящее сущее.

<sup>42</sup> PROCLUS, *Th. Pl.* III, p. XIX, n. 2.

<sup>43</sup> IDEM, *In Parm.* 1055, 21.



С этим-то исправлением связано третье возражение Саффра и Вестеринка Диллону. В самом деле, если бы к 1-й гипотезе относились Единое и сверхсущие генады, как предполагает Диллон, то поскольку 2-я гипотеза посвящена у Ямвлиха мыслящему уровню сущего, получилось бы, что из ямвлиховского толкования *Парменида* полностью выпадает область умопостигаемого. Но это невозможно. Следовательно, умопостигаемое сущее нужно отнести к 1-й гипотезе, отождествив его с генадами, которые в таком случае окажутся аналогами идей. Поэтому окончательный итог предпринятой Саффра и Вестеринком критики таков: автором теории генад в ее классическом виде является не Ямвлих, а Сириан.

#### 4. РЕКОНСТРУКЦИЯ ЯМВЛИХОВСКОЙ ТЕОРИИ ГЕНАД

На сегодняшний день большинство ученых считают аргументы Саффра и Вестеринка несостоятельными<sup>44</sup>. То, что в предшествующей платоновской и пифагорейской традиции генадами чаще всего назывались идеи, не исключает возможности использования этого термина Ямвлихом для обозначения особого рода сущностей. Тем более, что у самого Прокла можно найти примеры того, когда слово «генада» употребляется и в более широком, и в более узком значении. Например, в одном из пассажей *Комментария к 'Пармениду'* (1060, 37) Прокл называет генадами все без исключения вечные сущности, включая ум и душу, поскольку, по его словам, все они представляют собой разные типы единств. А еще выше (1048, 1) он пишет: «одно и то же сказать: генада и начало, поскольку началом везде является самое единовидное»<sup>45</sup>. Но наибольшие возражения вызывает отождествление ямвлиховских генад с умопостигаемыми богами и предложение

---

<sup>44</sup> См., напр., подробный анализ и опровержение аргументации Саффра-Вестеринка в статье: BECHTLE G., "Göttliche Henaden und platonischer Parmenides", *RhM*, Bd. 142, Heft 3-4 (1999), S. 358-391.

<sup>45</sup> PROCLUS, *In Parm.* 1048,1: Ταυτόν ἐστιν εἶπεῖν ἐνάδα καὶ ἀρχήν, εἴπερ ἡ ἀρχὴ πανταχοῦ τὸ ἐνικώτατον.

включать умопостигаемое сущее в 1-ю гипотезу. В самом деле, умопостигаемый уровень реальности у Ямвлиха представляет собой триаду, состоящую из самого по себе бытия, жизни и ума. Но само по себе бытие или единое-сущее (ἕν-ὄν) составляет предмет рассмотрения 2-й гипотезы и никак не может относиться к 1-й. Если бы Ямвлих действительно включил ἕν-ὄν в 1-ю гипотезу, это выглядело бы небывалым новаторством и никак не укрылось бы от критического взгляда Прокла, который тщательно разбирает и последовательно опровергает все, что кажется ему неправильным в толкованиях прежних комментаторов. Однако в ямвлиховском толковании ему представляется «самым необычным» всего лишь отнесение высших родов существ к 3-й гипотезе. Что же касается включения в 1-ю гипотезу генад, то здесь Прокл говорит только об ошибке, а не о нововведении. Кроме того, описывая ямвлиховские генады, Прокл прямо называет их «сверхсущими, стоящими над множеством сущего и являющимися вершинами сущностей»<sup>46</sup>, что также свидетельствует об их отличии от всего умопостигаемого. Иначе мы должны будем допустить такое умопостигаемое, которое, будучи умопостигаемым, в то же самое время превосходит бытие. Но тогда предикат «умопостигаемое» будет характеризовать не сущность генад, а их отличительную особенность, так же как и у Прокла сверхсущие генады могут быть и умопостигаемыми, и мыслящими, и душевными, и даже телесными. В этом случае между ямвлиховской и прокловской теорией генад не будет никакого различия.

Теперь по поводу лакуны в *In Parm.* 1055, 1. То, что предложенное Саффрэ-Вестеринком исправление не является единственно возможным, свидетельствует хотя бы тот факт, что те же самые издатели в I томе *Платоновской теологии* предлагают элиминировать лакуну другим способом. Перед словом *νοητῶν* они предлагают поставить фразу: <τὴν δὲ δευτέραν περὶ τῶν θεῶν τῶν νοεῶν καὶ τῶν> *νοητῶν* — «вторая гипотеза касается богов мыслящих и умопостигаемых». На мой взгляд, это исправление является единственно верным: оно не только не входит в противоречие с другими сообщениями о Ямвлихе, но и подтверждается целым рядом дополнительных свидетельств. В самом деле, слова

<sup>46</sup> PROCLUS, *In Parm.* 1066, 21.

Прокла о том, что во 2-й гипотезе у Ямвлиха рассматриваются все мыслящие сущности, отнюдь не исключают того, что там же рассматриваются и сущности умопостигаемые<sup>47</sup>. И кроме того, одно из возражений Прокла против помещения умопостигаемых генад в 1-ю гипотезу заключается в том, что Ямвлиху в этом случае придется рассматривать тех же самых богов еще раз во 2-й гипотезе:

...то, что отрицания суть собственные признаки богов, мне кажется, сказано верно, а то, что все отрицания касаются умопостигаемых богов — нет. Кроме того, согласно этому рассуждению, во второй гипотезе рассмотрение будет опять касаться умопостигаемых богов, поскольку то, что отрицалось [относительно них] в первой, то утверждается во второй<sup>48</sup>.

Эта критика имеет смысл, только если сам Ямвлих помещал умопостигаемых богов также и во 2-ю гипотезу. Еще одно свидетельство, подтверждающее правильность предложенного исправления, приводит в своей статье немецкий исследователь Геральд Бехтле.<sup>49</sup> Из этого свидетельства (*In Tim.* I, 307, 14-25 = fr. 34, DILLON) мы узнаем, что Ямвлих практически отождествлял платоновского Демиурга с умопостигаемой парадигмой, тем самым как бы объединяя умопостигаемый и мыслящий космос:

Божественный Ямвлих весь умопостигаемый космос называл Демиургом. ...Вот что он говорит в своем комментарии: истинное бытие и начало возникших вещей, а также умопостигаемые прообразы космоса, то есть все, что мы называем умопостигаемым космосом... все это искомый ныне Бог-Демиург собирает в одно и содержит внутри себя.

В словах Ямвлиха, пишет Бехтле, легко узнать платиновскую ипостась Ума, объединяющую в себе его умопостигаемый и мыслящий аспекты, которые у Сирийца превратились в два само-

<sup>47</sup> PROCLUS, *In Parm.* 1055, 20-21: ἔχομεν ἐν τῇ δευτέρῃ ὑπόθεσι περὶ παντὸς τοῦ νοεροῦ πλάτους λόγον.

<sup>48</sup> IDEM, *Th. Pl.* III, 82, 21-22. πρὸς τῷ καὶ ἀναγκαῖον εἶναι κατὰ τὸν λόγον τοῦτον ἄλλιν ἐν τῇ δευτέρῃ περὶ τῶν νοητῶν θεῶν εἶναι τὴν πραγματείαν· ἃ γὰρ ἀπέφησεν ἐν ἐκείνῃ, ταῦτα κατέφησεν ἐν ταύτῃ.

<sup>49</sup> BECHTLE G., "Göttliche Henaden...", S. 364, Anm. 10.

стоятельных космоса. Да и по свидетельству самого Прокла, Ямвлих говорит здесь одинаково с Плотинем. Но Ум у Плотина относился ко 2-й гипотезе, значит и Ямвлих, скорее всего, относит умопостигаемое и мыслящее к ней же.

Хотя критика Саффра и Вестеринка и не достигла своей прямой цели, она заставила ученых глубже задуматься над тем, что же представляла собой ямвлиховская теория генад. Была ли она во всем тождественная тому учению, которого придерживались Сириан и Прокл, или же напоминала его только отчасти? На данный момент существует, по крайней мере, две различные ее реконструкции. Согласно одной, генады Ямвлиха ничем не отличаются от генад Сириана и Прокла за исключением того, что Ямвлих относит их 1-й, а афинские неоплатоники — ко 2-й гипотезе. Другая предложена Диллоном в статье “Iamblichus and Henads again” (1993 г.). Для решения проблемы генад, говорит Диллон, необходимо точно установить, какое место занимает в системе Ямвлиха умопостигаемое бытие. Как мы уже говорили, умопостигаемый уровень реальности представлен у него триадой: бытие — жизнь — ум, причем высший элемент этой триады — бытие — является тем единым-сущим ( $\epsilon\nu\text{-}\delta\nu$ ), которое составляет предмет рассмотрения 2-й гипотезы. Однако в метафизике Ямвлиха, замечает Диллон, действует принцип, согласно которому низший элемент вышестоящего уровня реальности совпадает с высшим элементом нижестоящего. В соответствии с этим правилом, если следующим за Единым уровнем реальности является умопостигаемое бытие, то его высший элемент  $\epsilon\nu\text{-}\delta\nu$  принадлежит одновременно и уровню Единого, и уровню бытия. И как принадлежащий уровню Единого он вполне может быть включен в 1-ю гипотезу и рассматриваться как сверхбытийный. В подтверждение своих слов Диллон приводит один из фрагментов Ямвлиха (fr. 29), где говорится о том, что единое-сущее «превосходит все роды бытия и идеи», «располагается на вершине умопостигаемой сущности» и «первым приобщается к Единому». Именно в таком принадлежащем уровню первого Единого едином-сущем и находятся, по мнению Диллона, генады. Эти генады еще нельзя назвать в полном смысле слова идеями. Они суть «монады форм» (выражение Ямвлиха), т. е. конституирующие элементы идей, которые, становясь объектом созерцания «чисто-

го» или «первого» ума, входящего в умопостигаемую триаду, оказываются тем самым умопостигаемыми. «Роль генад в том, чтобы служить архетипами или монадами идей», — пишет Диллон<sup>50</sup>.

Этой же точки зрения на ямвлиховские генады придерживаются и некоторые другие ученые. Например, Йенс Хальфвассен обращает внимание на то, что само по себе Единое (Единое 1-й гипотезы) имеет у Ямвлиха характер всеобщности. Оно есть *ἕν-πάντα*, «Всеединое» и, как таковое, содержит в себе причины бытия, жизни и ума, т. е., по существу, предвосхищает в себе всю полноту умопостигаемой реальности. Это обстоятельство, в частности, дает повод Проклу упрекать Ямвлиха в удвоении реальности. Ведь если, рассуждает Прокл, мы поместим в Единое причины не только бытия, жизни и ума, но и всего вообще — красоты, добродетели, справедливости, то получится, что Единое как бы удваивает собой все сущее, весь Ум с его мыслительным содержанием<sup>51</sup>. Если Прокл не распространяет здесь ямвлиховскую концепцию Единого за пределы, предусмотренные самим автором, то из его слов выходит, что Единое содержит в себе также и причины отдельных идей<sup>52</sup>. Но чем могли бы быть причины идей в Едином? Только генадами, считает Хальфвассен. Таким образом генады суть аспекты самого по себе Единого, служащие основанием идей и определяющие едино-множественную структуру умопостигаемого космоса. А поскольку ту же самую роль в платонизме играют идеи-числа, то генады могут быть идеями-числами, поднятыми до сверхбытийного уровня<sup>53</sup>.

Предлагая понимать генады Ямвлиха как прообразы и основания идей в Едином, Диллон и Хальфвассен пытаются тем са-

---

<sup>50</sup> DILLON J., "Iamblichus and Henads again", *The Divine Iamblichus*, ed. H. J. BLUMENTHAL, E. G. CLARK (L., 1993), p. 52.

<sup>51</sup> PROCLUS, *In Parm.* 1107, 38 – 1108, 6.

<sup>52</sup> IBIDEM, 1107, 9-20. По словам Ямвлиха, эти скрытые в Едином причины всего в целом суть «прообразы прежде прообразов» (*παραδείγματα πρὸ παραδείγματων*). Но «прообразами», замечает Хальфвассен, неоплатоники обычно называли идеи, поэтому данная характеристика Единого может указывать на то, что Ямвлих действительно считал его содержащим прообразы идей. См.: HALFWASSEN J., "Das Eine als Einheit und Dreiheit", *RhM* (1996), S. 77-78.

<sup>53</sup> HALFWASSEN J., "Das Eine...", S. 80.

мым объяснить неоднократно встречающееся у Прокла отождествление генад с умопостигаемыми богами, на которое указывают в своей критике Саффра и Вестеринк. И хотя предложенная ими интерпретация, безусловно, является очень интересной и заслуживающей внимания, тем не менее у нее есть один существенный недостаток: она сильно расходится с той классической теорией генад, которая нам известна из Сириана и Прокла, и в которой генады служили не основаниями («монадами») идей, а вершинами различных родов и серий сущего. Поэтому в предложенном Диллоном виде ямвлиховская теория генад не может рассматриваться как предшественница классической, так что Саффра и Вестеринк оказываются правы: Ямвлих не был автором учения о генадах, разделявшегося афинскими неоплатониками. Более того, Ямвлих не мог быть и автором учения о генадах как монадах идей, поскольку это учение имеет гораздо более раннее происхождение и может быть возведено к Плотину, который в трактате *О числах* называет идеи реализацией силы числа, заключенной в едином-сущем, или даже к еще более ранней неопифагорейской традиции. Поэтому возникает необходимость еще раз внимательно просмотреть и продумать все доступные нам свидетельства о ямвлиховской теории генад и попытаться, сведя их все воедино, предложить новую его реконструкцию, лишенную недостатков, свойственных предыдущим.

А. Р. ФОКИН

## АНТИЧНАЯ МЕТАФИЗИКА И ХРИСТИАНСКАЯ ТЕОЛОГИЯ В ТРАКТАТАХ МАРИЯ ВИКТОРИНА

Как известно, влияние античной метафизики на христианскую теологию началось уже в конце II – начале III века н. э. Сначала ранние христианские апологеты (Иустин Философ, Татиан Сириец, Афинагор, Аристид), а затем знаменитые александрийские дидаскалы (Климент и Ориген) стремились извлечь из античной философии все лучшее, что там содержалось, и поставить это на службу христианской теологии<sup>1</sup>. Самым ярким подтверждением этому являлся первый опыт построения христианской догматической системы, предпринятый Оригеном в трактате *О началах*. В IV веке это влияние стало еще более значительным: достаточно упомянуть имена таких греческих теологов, как Евсевий Кесарийский, Василий Великий, Григорий Назианзин, Григорий Нисский, Немезий Эмесский, Синезий Киренский, которые, получив прекрасное классическое образование, использо-

---

<sup>1</sup> В связи с этим наиболее характерной нам представляется позиция Климента Александрийского, который впервые поставил философию в подчиненное положение по отношению к религиозной мудрости, являющейся ее госпожой: «Как общеобразовательные науки относятся к философии, являющейся их госпожой, так и сама философия содействует приобретению [религиозной] мудрости» (*Strom.* I. 5. 30. 1). При этом под философией Климент имеет в виду не стоическую, платоническую, эпикурейскую или аристотелевскую, но некую «эклектическую философию» (*ἐκλεκτικὸς φιλοσοφία*), которая включает в себя «все то, что хорошо было сказано в каждой из философских школ, и учит праведности вместе с религиозным знанием» (*Strom.* I. 7. 37. 6). Здесь и далее тексты цитируются по изданиям, представленным в электронных базах данных: TLG, PHI 5, PL, CETEDOC.

вали его при решении различных богословских вопросов и при построении богословских систем.

Совсем иной была ситуация на латинском Западе, где влияние античной метафизики на христианскую теологию практически отсутствовало вплоть до второй половины IV века<sup>2</sup>. Даже такие крупные латинские богословы, как Иларий Пиктавийский, Фебадий Агенский, Григорий Эльвирский и Зенон Веронский, в своих богословских построениях исходили прежде всего из авторитета Священного Писания и церковного Предания, практически не используя философскую аргументацию или те или иные философские концепции. Но уже к середине 380-х годов ситуация начинает радикальным образом изменяться: на исторической сцене появляется целый ряд христианских теологов, получивших блестящее классическое образование, которым удалось успешно интегрировать античную метафизику и христианскую теологию. Среди них, прежде всего, следует назвать пресвитера Симплициана, Маллия Феодора, миланского епископа Амвросия и Аврелия Августина, которые в середине 380-х годов в Милане образовали тесный кружок единомышленников, где помимо Священного Писания читались и обсуждались книги неоплатоников и христианских теологов (Оригена, Василия Великого, а также александрийского иудея Филона). В результате деятельности членов Миланского кружка к концу IV века на Западе сформировалась благоприятная среда для усвоения христианством наследия античной, прежде всего, неоплатонической метафизики<sup>3</sup>, что, в общем, хорошо известно.

---

<sup>2</sup> Исключение, пожалуй, составляет Тертуллиан, теология которого несет на себе неизгладимый след стоической философии, причем не только в этической и логической, но и метафизической составляющей. Подробнее об этом см. СПАСКИЙ А. А., *История догматических движений в эпоху вселенских соборов* (СПос., 1914), с. 68-78.; DE SHORTT L. C., *The Influence of Philosophy on the Mind of Tertullian* (L., 1933); СТОЛЯРОВ А. А., «Тертуллиан: эпоха, жизнь, учение», в кн.: ТЕРТУЛЛИАН, *Избранные сочинения* (М., 1994), с. 29-30; ФОКИН А. Р., *Латинская патрология*, т. I (М., 2005), с. 44-159.

<sup>3</sup> Подробнее см. ФОКИН А. Р., *Христианский платонизм Мариа Викторина* (М., 2007) (далее — ФОКИН, *Христианский платонизм...*), с. 172-173; см. также: HADOT P., «Introduction», MARIUS VICTORINUS, *Traité théologiques sur la Trinité*, texte établi par Paul HENRY [SC, vol. 68] (P., 1960) (далее — HADOT, «Introduction...»), p. 85, 73.



Однако гораздо менее известен тот факт, что успех этого кружка был во многом подготовлен научной и литературной деятельностью известного в свое время римского ратора и философа, а впоследствии — христианского теолога Гая Мэрия Викторина<sup>4</sup>.

Он родился между 281 и 291 гг.<sup>5</sup> или ок. 300 г.<sup>6</sup> в Северной Африке (*Africa proconsularis*)<sup>7</sup>, где провел первую половину своей жизни, почему последующие церковные писатели называли его *Victorinus Afer* («Викторин Африканец»)<sup>8</sup>. Там Викторин получил всестороннее образование<sup>9</sup>. Как можно судить по его сочинениям, он посещал занятия по грамматике, риторике и философии. В Северной Африке Викторин начал свою преподавательскую деятельность и женился<sup>10</sup>.

В начале 340-х гг., в первые годы правления императора Константа<sup>11</sup>, Викторин переселился в Италию: сначала в Милан<sup>12</sup>, а затем в Рим, где открыл свою школу и продолжил преподавание риторики и других «свободных наук» (*liberalium doctrinarum*)<sup>13</sup>. Вскоре он стал очень знаменитым; на его занятия приходила римская аристократическая молодежь, и таким образом он стал «на-

---

<sup>4</sup> Лат.: *Cajus Marius Victorinus*. Это имя засвидетельствовано как у ранних церковных писателей, так и в рукописной традиции (см. HIERONYMUS, *Com. Galat.*, Prologus, PL 26, 308A; CASSIOD., *Institutiones* II. 2. 10; II. 3. 13; II. 3. 18; HADOT P., *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres* (P., 1971) [далее — HADOT, *Marius Victorinus...*]).

<sup>5</sup> HADOT, *Marius Victorinus...* p. 25.

<sup>6</sup> MONCEAUX P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* (P., 1905), t. III (далее — MONCEAUX, *Histoire...*), p. 374.

<sup>7</sup> Лат.: *natione afer*, см. HIERON., *De vir. ill.* 101.

<sup>8</sup> См. HADOT, *Marius Victorinus...* p. 24.

<sup>9</sup> См. AUGUSTINUS, *Confess.* VIII. 2. 3.

<sup>10</sup> О семье Викторина известно только, что впоследствии в Риме у него была внучка Акция Мария Туллиана (*Accia Maria Tulliana*), умершая в конце IV в., вероятно, во время родов (ее эпитафию см. в: HADOT, *Marius Victorinus...* p. 16-17).

<sup>11</sup> MONCEAUX, *Histoire...* p. 374.

<sup>12</sup> См. HADOT, *Marius Victorinus...* p. 25. Милан упоминается Марием Викторином в *In Cicer. Rhetoricam* I. 24.

<sup>13</sup> См. HIERONYMUS, *De vir. ill.* 101; IDEM, *Com. Galat.*, Prologus, PL 26, 308A; AUGUST., *Confess.* VIII. 2. 3; 2. 5; 5. 10.

ставником множества знатных сенаторов»<sup>14</sup> и «ученейшим ритором своего времени»<sup>15</sup>. Помимо преподавательской и ораторской деятельности в этот период Викторин написал целый ряд сочинений по грамматике, стихосложению, риторике, логике и философии. Он перевел на латинский язык и откомментировал трактаты Аристотеля, Плотина и Порфирия, тем самым, способствуя распространению неоплатонических идей на Западе<sup>16</sup>. В 354 г. за свою ученость Викторин удостоился статуи на Римском форуме<sup>17</sup>.

В то время Викторин был ревностным язычником и идолослужителем, посвященным в языческие таинства, к христианству же был настроен враждебно и был одним из ярых его врагов, оспаривая такие христианские истины, как боговоплощение и воскресение<sup>18</sup>. По сообщению Августина,

...этот ученейший старец, знаток всех свободных наук, который прочитал и разобрал столько философских произведений... до самой старости был почитателем идолов, участником нечестивых таинств, увлекаясь которыми, почти вся тогдашняя римская знать чтит сына Осириса, «всякого рода богов, чудищ, пса Анубиса, которые некогда подняли оружие против Нептуна, Венеры и против Минервы», и Рим уже молился тем, кого победил, — все это старец Викторин столько лет защищал громогласным словом<sup>19</sup>.

Однако позже, видимо, из любопытства Викторин внимательно изучил Священное Писание и сочинения знаменитых христиан, которые оказались созвучными его философским стремлениям<sup>20</sup>. Он обнаружил несомненную близость между платонизмом

<sup>14</sup> ...doctor tot nobilium senatorum, см. AUGUSTINUS, *Confess.*, VIII. 2. 3.

<sup>15</sup> ...orator sui temporis ferme doctissimus, см. BOETIUS, *Dial. in Porph.*, PL 64, 9B.

<sup>16</sup> См. AUGUSTINUS, *Confess.* VII. 9. 13; VIII. 2. 1; MONCEAUX, *Histoire...* p. 375.

<sup>17</sup> Иероним упоминает «Форум Траяна» (forum Traiani — *Chronicon*, ann. 2370, PL 27, 686 – 687); Августин — «Римский форум» (forum Romanum — см. *Confess.* VIII. 2. 3).

<sup>18</sup> См. AUGUSTINUS, *Confess.* VIII. 4. 9; VICTORINUS, *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam*, in: *Rhetores latini minores*, emend. C. HALM (Leipzig, 1863), p. 232. 32-45; 246. 22.

<sup>19</sup> AUGUSTINUS, *Confess.* VIII. 2. 3.

<sup>20</sup> См. AUGUSTINUS, *Confess.* VIII. 2. 4; MONCEAUX, *Histoire...* p. 377; HADOT, *Marius Victorinus...* p. 14; 236-237; 239-246.

и христианством. Викторин долго откладывал свое вступление в Церковь, ссылаясь на то, что в душе он уже христианин<sup>21</sup>. Августин передает, как под воздействием чтения Библии, христианских сочинений и дружбы с пресвитером Симплицианом, будущим епископом Миланским, в душе Викторина постепенно происходила перемена:

Он читал, по словам Симплициана, Священное Писание, старательно разыскивал всякие христианские книги, углублялся в них и говорил Симплициану, — не открыто, а тайком, по дружбе: «Знаешь, я уже христианин». Тот отвечал ему: «Не поверю и не причислю тебя к христианам, пока не увижу в Церкви Христовой». Викторин посмеивался: «Значит, христианином делают стены?» и часто говорил, что он уже христианин, а Симплициан часто отвечал ему теми своими словами, и часто повторял Викторин свою шутку о стенах. Он боялся оскорбить своих друзей, этих горделивых демонослужителей; полагал, что с высоты их вавилонского величия, словно с кедров ливанских, которые еще не сокрушил Господь, тяжко обрушат они на него свою ненависть. После, однако, жадно читая и впитывая прочитанное, проникся он твердостью и убоился, что Христос отречется от него пред святыми ангелами, если он убоится исповедать Его пред людьми. Он показался себе великим преступником: ему стыдно присягнуть смиренному Слову Твоему и нестыдно нечестивой службы гордым демонам, которую он справлял, уподобляясь им в гордыне! Но ему опротивела ложь, его устыдила истина!<sup>22</sup>.

Наконец в 355 г.<sup>23</sup> или 356 г.<sup>24</sup> Викторин, уже, будучи в преклонном возрасте<sup>25</sup>, после оглашения принял крещение и вступил в

---

<sup>21</sup> См. AUGUSTINUS, *Confess.* VIII. 2. 4; COURCELLE P., “Parietes faciunt christianos?”, *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Jérôme Carcopino* (P., 1966), p. 241-248; HADOT, *Marius Victorinus...* p. 246-248. По видимому, к этому периоду относится свидетельство Августина, что «некий платоник» (quidam Platonicus), по всей вероятности Викторин, был настолько поражен глубиной слов Евангелия от Иоанна: *В начале было Слово*, что полагал, что их следует написать золотыми буквами и повесить на самом видном месте в каждой христианской церкви (см. AUGUSTINUS, *De civ. Dei* X. 29).

<sup>22</sup> AUGUSTINUS, *Confess.* VIII. 2. 4.

<sup>23</sup> MONCEAUX, *Histoire...* p. 378.

<sup>24</sup> HADOT, *Marius Victorinus...* p. 250; 270.

<sup>25</sup> ...in extrema senectute, см. HIERONYMUS, *De vir. ill.* 101.

Церковь<sup>26</sup>. Его открытое исповедание веры стало всеобщим торжеством римских христиан над языческой партией, красноречивое описание чего оставил нам тот же Августин<sup>27</sup>:

Неожиданно и внезапно Викторин, как рассказывал Симплициан, говорит ему: «Пойдем в церковь; я хочу стать христианином». Тот вне себя от радости отправился с ним. Наставленный в началах веры, он вскоре объявил, что желает возродиться крещением. Рим изумлялся. Церковь ликовала. Гордецы видели и негодовали; изводились и скрежетали зубами; рабу же Твоему Господь Бог был надеждой, и не озирался он на суету и безумство лжи. Пришел, наконец, час исповедания веры. Это была формула, составленная в точных словах, и приступающие к благодати крещения произносили ее наизусть с высокого места пред лицом христианского Рима. Симплициан рассказывал, что священнослужители предложили Викторину произнести ее тайно (в обычае было предлагать это людям, которые, вероятно, смутились бы и оробели). Он предпочел, однако, объявить о спасении своем пред лицом верующей толпы. Не было спасения в том, чему обучал он в риторской школе, и, однако, преподавал он открыто. Тому, кто не стеснялся слов своих пред толпами безумцев, пристало разве, возглашая слова Твои, стесняться кроткого Твоего стада? Когда он взошел произнести исповедание, среди всех знавших его имя его прозвучало в шелесте поздравлений. А кто тогда не знал его? В устах всех сорадующихся приглушенно звучало: «Викторин! Викторин!» Громкое ликование было при виде его; затем напряженное молчание: хотели его слышать. Он исповедал истинную веру с дивной уверенностью, и все хотели принять его в сердце свое, — и принимали, обвивая его, словно руками, любовью и радостью.

После крещения Викторин стал прихожанином одного грекоязычного прихода, возможно, связанного с Египетской Церковью<sup>28</sup>. Какое-то время он еще продолжал преподавать риторику<sup>29</sup>,

<sup>26</sup> См. AUGUSTINUS, *Confess.* VIII. 2. 4-5.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> См. GAMBER K., "Ein kleines Fragment aus der Liturgie Roms des 4. Jahrhunderts", *Revue benedictinne* 75 (1967), p. 148-155; HADOT, *Marius Victorinus...* p. 251-252.

<sup>29</sup> Вероятно, в этот христианский период (ок. 358–362) в риторской школе Викторина учился и Иероним Стридонский (см. HIERONYMUS, *Chron.*, PL 27, 687 – 688; IDEM, *Comm. in Gal. Prol.*, PL 26, 308A).

но все свободное время и все свои силы посвящал полемике с арианством и защите Никейской веры в единосущие Отца и Сына. В период с 358 по 362 г. Викторин написал свои основные теологические трактаты<sup>30</sup>. После издания 17 июня 362 г. эдикта императора Юлиана Отступника о запрете христианам преподавать языческую литературу и риторику Викторин оставил свою риторскую школу и посвятил остаток жизни толкованию Посланий ап. Павла<sup>31</sup>. Упоминание об этом также находится у Августина:

Во времена императора Юлиана был издан закон, запрещающий христианам преподавание грамматики и риторики; подпав под этот закон, Викторин предпочел покинуть школу болтовни, но не Твое [т. е. Божие] Слово, которое делает красноречивыми уста младенцев. И он показался мне скорее счастливым, чем мужественным человеком: нашел случай освободиться для Тебя<sup>32</sup>.

О последнем периоде жизни Викторина после 362 г. практически ничего не известно. Это касается и времени смерти Викторина: предположительно, он умер между 382 и 386 гг. Иероним в своем письме к Паммахию, написанном в 382 г., говорит о Викторине как здравствующем<sup>33</sup>, а Августин свидетельствует, что в 386 г. Викторин уже умер<sup>34</sup>.

\* \* \*

Перу Мариа Викторина принадлежит более 20 сочинений, часть из которых не сохранилась. Сочинения Викторина отличаются тематическим и жанровым разнообразием; среди них есть переводы, комментарии, самостоятельные трактаты, религиозные гимны. Хронологически все его сочинения делятся на *языческие*, написанные до его обращения в христианство в 355 г. или 356 г.,

---

<sup>30</sup> См. HADOT, *Marius Victorinus...* p. 263-278, 302-303.

<sup>31</sup> См. AUGUSTINUS, *Confess.* VIII. 5. 10; HIERONYMUS, *De vir. ill.* 101; HADOT, *Marius Victorinus...* p. 14, 286.

<sup>32</sup> AUGUSTINUS, *Confess.* VIII. 5. 10.

<sup>33</sup> См. HIERONYMUS, *Ep.* 49. 2. Впрочем, чтение *Romae Victorinus* 'Викторин из Рима' вместо *Roma* 'Рим' присутствует только в трех рукописях IX в. См. HADOT, *Marius Victorinus...* p. 303.

<sup>34</sup> См. AUGUSTINUS, *Confess.* VIII. 2. 3.

и христианские. По тематике его сочинения можно разделить на три большие группы: I. грамматико-риторические, II. логико-философские и III. теологические.

К первой группе принадлежат:

1. *Ars Grammatica (Наука грамматики, до 355 г.)*<sup>35</sup>. Это сочинение представляет собой компиляцию греческих и латинских школьных учебников грамматики (Коминиана, Палемона и Веррия Флакка, жившего в эпоху Августа)<sup>36</sup>. Оно сохранилось лишь частично; дошедшая до нас первая часть включает главы о грамматике как науке, о звуке, буквах, правописании и слогах; впоследствии эта часть была присоединена самим Викторином или кем-то другим к четырем книгам учебного пособия по метрике, составленного неким Элием Фестом Афтонием (Aphthonius), современником Викторина<sup>37</sup>. Кроме того, к этим четырем книгам в рукописной традиции были присоединены еще две части, возможно, написанные Викторином, но скорее всего Афтонием<sup>38</sup>, и посвященные подробному разбору стихотворных размеров Горация и объяснению некоторых греческих грамматических и стихотворных понятий.

2. *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam (Объяснения 'Риторики' Цицерона, в двух книгах)*<sup>39</sup>. По-видимому, именно эти подробные объяснения Викторина на ранний риторический трактат Цицерона *De inventione (О нахождении)* упоминает Кассиодор<sup>40</sup>. В своих толкованиях Викторин преследовал главным образом практические и дидактические цели. Многочисленные отступления позволяют частично реконструировать религиозно-философское учение Викторина за несколько лет до его обращения в христианство. В частности, здесь встречаются рассуждения Викторина о божест-

<sup>35</sup> Издание: *Marii Victorini Ars Grammatica*, ed. I. MARIOTTI (Florence, 1967).

<sup>36</sup> См. HADOT, *Marius Victorinus...* p. 69.

<sup>37</sup> Есть предположение, что этот Афтоний был одним и тем же лицом с неким Асмонием (Asmonius), который в это же время написал подобное сочинение и посвятил его императору Констансу. См. BERGK Th., "Kritische Analecten", *Philologus* 16 (1860), p. 641; HADOT, *Marius Victorinus...* p. 68.

<sup>38</sup> См. HADOT, *Marius Victorinus...* p. 68.

<sup>39</sup> Издание: *Rhetores latini minores*, emend. C. HALM (Leipzig, 1863), p. 153-304.

<sup>40</sup> CASSIODORUS, *De art. et disc. lib. lit.* II, PL 70, 1164C.

венном происхождении души и ее бессмертии (Р. 155. 29; 161. 17), о связи души с телом, влекущим ее ко греху (Р. 155. 31; 160. 16-32; 161. 17; 164. 31), о времени (Р. 223. 14-19, 228, 232), о природе (Р. 215. 23), о сущем (ens) как наивысшем роде (Р. 228. 30)<sup>41</sup>, об аристотелевских категориях (Р. 183. 31 – 184. 6); встречается и критика в адрес христианства (Р. 232. 32-45; 246. 22).

На основании свидетельств Марциана Капеллы, Боэция и Кассиодора<sup>42</sup> считается, что Викторин написал следующие логические сочинения<sup>43</sup>:

1. Перевод *Εἰσαγωγή* (*Isagoge*, *Введение*) неоплатоника Порфирия к *Категориям* Аристотеля; сохранился лишь частично в составе комментария Боэция на *Введение* Порфирия<sup>44</sup>. Упоминается также Исидором Севильским<sup>45</sup>.

2. Перевод трактата Аристотеля *Категории* (не сохранился)<sup>46</sup>.

3. Комментарии на трактат Аристотеля *Категории* (в 8 книгах, не сохранились)<sup>47</sup>.

4. Перевод трактата Аристотеля *Περὶ ἑρμηνείας* (*De interpretatione*, *Об истолковании*, не сохранился)<sup>48</sup>.

<sup>41</sup> П. Адо замечает (см. HADOT, *Marius Victorinus...* p. 96, n. 119), что здесь впервые на латыни употребляется причастие *ens* 'сущее' для передачи греческого *ὄν*: «Все относится к тому общему роду, который эллины главным образом ставят над всеми вещами, то есть к сущему (*ὄν*), что латиняне переводят как *ens*, то есть 'то, что может существовать'».

<sup>42</sup> CASSIODORUS, *De art. et disc. lib. lit.* II–III, PL 70, 1164C, 1167C – 1203B, особенно 1202D – 1203B. Существуют рукописные разночтения этого текста, см. COURCELLE P., “Histoire d’un brouillon cassiodorien”, *Revue des études anciennes* 44 (1942), p. 65-86; HADOT, *Marius Victorinus...* p. 105-113.

<sup>43</sup> См. COURCELLE, “Histoire d’un brouillon cassiodorien”. p. 65-86; HADOT, “Introduction”... p. 11; HADOT, *Marius Victorinus...* p. 105-113.

<sup>44</sup> См. BOETIUS, *Dial. in Porph.*, PL 64, 9-70; а также *Porphyrii Isagoges fragmenta M. Victorino interprete*, in: *Aristoteles Latinus* 1, ed. L. MINIO-PALUELLO, B. G. DOD (Bruges, 1966), p. 6-7.

<sup>45</sup> ISIDORUS HISPALENSIS, *Ethymol.* 25, PL 82, 143D.

<sup>46</sup> Впрочем, П. Адо полагает, что точно доказать существование этого перевода невозможно. См. HADOT, *Marius Victorinus...* p. 110, 187-188.

<sup>47</sup> Доказать существование этого комментария также невозможно. *Ibid.*, p. 110.

<sup>48</sup> Доказать существование этого перевода также невозможно. *Ibid.*, p. 110-111, 189.

5. Трактат *De syllogismis hypotheticis* (О гипотетических силлогизмах, также не сохранился, о нем упоминают Кассиодор<sup>49</sup> и Исидор Севильский<sup>50</sup>).

6. Трактат *De definitionibus* (Об определениях)<sup>51</sup>. Так же как и предыдущий, этот небольшой трактат, для составления которого Викторин, скорее всего, пользовался каким-то греческим источником<sup>52</sup>, представляет собой своего рода приложение к большому трактату Викторина на *Топику* Цицерона<sup>53</sup>. Об этом трактате Викторина упоминает Боэций<sup>54</sup>, а его резюме дают Кассиодор<sup>55</sup> и Исидор Севильский<sup>56</sup>. После краткого вступления, в котором Викторин указывает место определения в риторике и диалектике (1. 1 – 2. 2), он приводит то определение, которое Цицерон дал понятию «определение» (*definitio*) в своей *Топике*, и излагает свой комментарий к этому определению (2. 3 – 11. 3); затем исследует различные виды определений (11. 4 – 29. 12); наконец, обсуждает типичные ошибки в определении (29. 12 – 32. 30).

7. *Commentaria in Ciceronis Topicas* (Комментарии на 'Топику' Цицерона), не сохранились, упоминаются у Марциана Капеллы<sup>57</sup>, Боэция<sup>58</sup> и Кассиодора<sup>59</sup>.

Кроме того, по свидетельству блаж. Августина, Викторин перевел на латинский язык *Книги платоников*<sup>60</sup>. Однако ни один из этих переводов не сохранился, и мы можем только предполагать, что входило в их состав. Большинство исследователей согласны в том, что эти «книги платоников» включали тексты Пло-

<sup>49</sup> CASSIODORUS, *De art. et disc. lib. lit.* III, PL 70, 1173B; IDEM, *In Psalm.* VII. 5, PL 70, 69A.

<sup>50</sup> ISIDORUS HISPALENSIS, *Ethymol.* 28, PL 82, 148C.

<sup>51</sup> Издание: PL 64, 891 – 910; STANGL Th., *Tulliana et Mario-Victoriniana* (München, 1888), S. 12-48 = HADOT, *Marius Victorinus...* L'Appendice III, p. 331-362.

<sup>52</sup> См. HADOT, *Marius Victorinus...* p. 169.

<sup>53</sup> См. ниже.

<sup>54</sup> BOETIUS, *In Top. Cic.* I, PL 64, 1098A; 1100B.

<sup>55</sup> CASSIODORUS, *De art. et disc. lib. lit.* III, PL 70, 1173C – 1175D.

<sup>56</sup> ISIDORUS HISPALENSIS, *Ethymol.* 29, PL 82, 148C – 151A.

<sup>57</sup> MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis* V. 474-501.

<sup>58</sup> BOETIUS, *In Top. Cic.* I, PL 64, 1041B.

<sup>59</sup> CASSIODORUS, *De art. et disc. lib. lit.* II, PL 70, 1164C.

<sup>60</sup> *Libri platonicorum*, см. AUGUSTINUS, *Confess.* VIII. 2. 3; VII. 9. 13.



тина и Порфирия, однако определить с точностью, какие именно, не представляется возможным<sup>61</sup>. В качестве вероятных текстов называются отдельные трактаты из *Эннеад* Плотина<sup>62</sup>; избранные отрывки из тех же *Эннеад* с комментариями Порфирия, а также трактаты последнего *Sententiae ad intelligibilia ducentes* (*Подступы к умопостигаемому*) и *De regressu animae* (*О возвращении души*)<sup>63</sup>.

Наиболее важная для нас группа сочинений Викторина — это теологические трактаты и гимны, которые можно разделить на *догматико-полемические*, посвященные главным образом триадологии (т. е. учению о Божественной Троице), и *экзегетические* (т. е. толкования Посланий апостола Павла).

*Догматико-полемические* сочинения Викторина были написаны ок. 358–363 гг., вскоре после его обращения в христианство. Поводом к их написанию послужили продолжавшиеся тогда в Церкви арианские споры. Эти сочинения Викторина коренным образом отличаются от его прежних языческих сочинений, хотя, без сомнения, Викторин использовал в них все свои знания по грамматике, риторике, логике и философии. Более того, именно благодаря этому обстоятельству Викторин стал первым в истории латинской теологии метафизиком, попытавшимся разрешить сложнейшие теологические проблемы, опираясь не только на христианскую традицию, но и на лучшие достижения античной мысли.

---

<sup>61</sup> См. HADOT, *Marius Victorinus...* p. 207, 210; COURCELLE P., *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore* (P., 1943) (далее — COURCELLE, *Les lettres grecques...*), p. 355; IDEM, “Litiges sur la lecture des ‘Libri Platoniorum’ par saint Augustin”, *Augustiniana* 4, p. 225-239; DU ROY O., *L’intelligence de la foi en la Trinite selon saint Augustin* (P., 1966), p. 70-71.

<sup>62</sup> PLOTINUS, *Enn.* I. 2; I. 6; I. 8; IV. 4; V. 2; VI. 3. См. HENRY P., *Plotin et l’Occident* (Louvain, 1934), p. 49, 77-103, 224, 228-231; IDEM, “The ‘Adversus Arium’ of Marius Victorinus: the first systematic exposition of the doctrine of the Trinity”, *Journal of Theological Studies*. New Series 1 (1950), p. 43; SÉJOURNÉ P., “Victorinus Afer”, *Dictionnaire de Theologie Catholique*, t. 15, col. 2890; COURCELLE P., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* (P., 1968), p. 157; HADOT, *Marius Victorinus...* p. 209-210.

<sup>63</sup> См. COURCELLE, *Les lettres grecques...* p. 164-168; IDEM, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, p. 157; HADOT, *Marius Victorinus...* p. 209-210; SÉJOURNÉ, “Victorinus Afer”, col. 2889 – 2890.

Для опровержения арианского учения Викторин, в форме переписки с неким Кандидом, написал первый цикл своих догматико-полемических сочинений (так называемый *Opus ad Candidum*), состоявший из четырех частей, которые впоследствии стали рассматриваться как отдельные трактаты<sup>64</sup>:

1. *Candidi Ariani ad Marium Victorinum rhetorem Liber de generatione Divina* (Книга Кандида Арианина<sup>65</sup> к ритору Марию Викторину о Божественном рождении), 357–358 гг.; *Clavis Patrum Latinorum* 680 [далее, CPL. N.]<sup>66</sup>. В этом небольшом послании друг Викторина, некий Кандид, приверженец «диалектического арианства» в духе Аэтия и Евномия<sup>67</sup>, который является, скорее всего, вымышленным персонажем<sup>68</sup>, развивает учение об абсо-

<sup>64</sup> См. VICTORINUS, *Adv. Ar.* I. 1. 4-9. См. также: HADOT, *Marius Victorinus...* p. 254-256.

<sup>65</sup> В «Патрологии» Ж.-П. Миня (см. PL 8, 1013 и др.) и в издании теологических трактатов Викторина, подготовленном А. Лохером (см. LOCHER [1976], *Praefatio*, p. vii; p. 1, 10, 29), Кандид называется *Arianus* («Арианин»); однако в издании богословских трактатов Викторина, подготовленном П. Анри и П. Адо (см. *выше*, примеч. 3, с. 70; см. HADOT, “Introduction”... SC 68, p. 61, 69, 106), а также в книге П. Адо (HADOT, *Marius Victorinus...* p. 255) Кандид называется *Arrianus* («Арриан»). Мы принимаем первое чтение; наше объяснение этого разночтения см. *ниже*, примеч. 68.

<sup>66</sup> Издания: PL 8, 1013 – 1020 (P., 1856); SC 68, p. 106-125 (P., 1960) = CSEL, vol. 83.1 (Vindobonae, 1971), p. 1-14; MARIUS VICTORINUS, *Opera theologica*, ed. A. LOCHER (Leipzig, 1976), (далее — LOCHER), p. 1-9.

<sup>67</sup> См. HADOT, “Introduction”... p. 23-27. Аэтий и его ученик Евномий (втор. пол. IV в.) — представители строгого арианства, основоположники ереси *аномеев* («неподобников»). Отличались философской образованностью и диалектическим методом доказательств. С ними вели полемику такие православные богословы, как Василий Анкирский, Евстафий Севастийский и Великие Каппадокийцы.

<sup>68</sup> Об этом см. SIMONETTI M., “Nota sull’Ariano Candido”, *Orpheus X* (1963), p. 151-157; NAUTIN P., “Candidus l’Arien”, *L’homme devant Dieu: Mélanges offerts au P. H. de Lubac* (1964), t. I, p. 309-320; HADOT, *Marius Victorinus...* p. 272-275. Ж. Годфруа (см. GODEFROY J., *Philostorge. Ecclesiastica Historia* [1642], p. 319) предположил, что этот Кандид Арианин (Арриан?) является одним и тем же лицом с Кандидом (*Κάνδιδος*), которого упоминает в своей *Церковной истории* Филосторгий и которого Аэтий назначил епископом Лидии, а вместе с ним назначил некоего *Арриана* (*Ἀρριανός*) епископом Ионии (*Eccl. Hist.* VIII. 2; 4). Однако весьма маловероятно, что этот Кандид мог быть другом Викторина (см. HADOT, “Introduction”... p. 23,

лютной неизменности Бога, вследствие которой Он не может ни рождать, ни рождаться (1. 4-11; 3. 26-37)<sup>69</sup>; а также о том, что Слово Божие есть творение Божие, происшедшее по воле Божией из ничего (8. 1-11; 10. 4 – 11. 8).

2. *Marii Victorini rhetoris urbis Romae ad Candidum Arianum Liber de generatione Divini Verbi* (Книга Мария Викторина, римского риторика, к Кандиду Ариану о рождении Божественного Слова, 357–358 гг.; CPL. N. 96)<sup>70</sup>, представляет собой ответное послание Викторина. Оно состоит из двух главных частей: в первой части обсуждается вопрос о том, что Сын Божий есть первое Сущее (*ὄν*), рожденное от Предсущего (*πρόον*) или даже *Не сущего* (*μη ὄν*) Бога Отца (2. 10 – 16. 27), во второй — что Он есть Слово Божие (*Λόγος*, 16. 5-17; 17. 1 – 23. 10). В конце Викторин опровергает арианские взгляды на тварность Сына Божия (24. 1 –30. 26) и касается вопроса о Св. Духе, Который, согласно Викторину, находится в таком же отношении к Сыну, как Сын к Отцу (31. 3-13).

3. *Candidi Ariani Epistola ad Marium Victorinum Rhetorem* (Послание Кандида Ариану к Марию Викторину риторика, 358 г.;

---

п. 23). Скорее, можно предположить другое: сподвижники Аэтия, Кандид и Арриан (*Ἀρριανός*, а не «арианин», *ἀρειανός*), могли дать Викторину повод объединить их имена в своем вымышленном адресате. Возможно, этим объясняется встречающееся в рукописях разночтение: *Arrianus – Arianus* (см. *выше*, примеч. 65, с. 80). Терминология, используемая викториновым Кандидом, очень близка к богословской терминологии Викторина. Например, Кандид, так же как и Викторин, относит к Богу такие определения, как *unum et solum, esse, vivere, intellegere* (cap. 3. 15-21); пользуется апофатическим методом, употребляет такие онтологические понятия, как *existentialitas, substantialitas, essentialitas* и др. (cap. 1. 11-14). Введение вымышленного собеседника, по-видимому, было просто литературным приемом Викторина, который хотел сначала привести возможные доводы арианской партии, а затем опровергнуть их с православной стороны. В учении Кандида наблюдается определенное сходство с учением тогдашних ариан, особенно, Аэтия и Евномия. См. HADOT, “Introduction”... p. 26-27; HADOT, *Marius Victorinus...* p. 273-275.

<sup>69</sup> Здесь и далее внутреннее деление глав в догматико-полемических трактатах Викторина дается по изданию: MARIUS VICTORINUS, *Traitées théologiques sur la Trinité...* (см. *выше*, примеч. 3, с. 70) Нумерация глав в этом издании совпадает с нумерацией в PL и в издании А. ЛОХЕРА.

<sup>70</sup> Издания: PL 8, 1019 – 1036; SC 68, p. 130-173 = CSEL 83. 1, p. 15-48; LOCHER, p. 10-28.

CPL. N. 681)<sup>71</sup>. Это второе послание Кандида Викторину, в котором после краткого обращения приводится латинский перевод послания Ария к своему последователю и лидеру ариан Евсевию Никомидийскому и послания Евсевия Никомидийского к еще одному вождю арианского движения — Павлину Тирскому (последнее лишь частично) для подтверждения того, что Сын Божий не рожден, а сотворен.

4. *Adversus Arium Liber primus <pars prima>* (*Против Ария. Книга первая, <часть первая>*), другое название: *Marii Victorini ad Candidum de ὁμοουσίῳ*, *Книга Мария Викторина к Кандиду о единосущии*, конец 358 – начало 359 гг.; CPL. N. 95)<sup>72</sup>. Поводом к написанию этой книги, по-видимому, послужили привезенные в Рим папой Либерием материалы Сирмийского собора 358 г., включавшие послание Василия, епископа Анкирского, *De ὁμοουσίῳ et ὁμοιοουσίῳ* (*О единосущии и подобосущии*). Книга Викторина состоит из четырех основных частей. После краткого вступления, в котором Викторин вновь обращается к своему другу Кандиду и обещает опровергнуть приведенные в его последнем послании доводы Ария и Евсевия<sup>73</sup>, в *первой части* книги (I. 2. 1 – 28. 7) Викторин развивает доказательства Божественности Сына на основании свидетельств Св. Писания (Евангелия от Иоанна, других Евангелий, Посланий ап. Павла), подкрепляя их философскими аргументами. Затем, во *второй части* (I. 28. 8 – 32. 15) Викторин опровергает учение *омиусиан*, в котором он видит измену Никейской вере (I. 28. 9 – 29. 7). Главным оппонентом Викторина в данной части книги является Василий Анкирский, послание которого Викторин цитирует семь раз (I. 28. 11; 28. 12-15; 28. 32-35; 29. 2; 29. 7-10; 30. 5-6; 32. 2). Здесь же Викторин дает определение понятиям *substantia* ('сущность') и *existentia* ('существование', см. I. 30. 18-30). В *третьей части* (I. 32. 16 – 43. 34) Викторин доказывает единосущие Сына и Отца на

<sup>71</sup> Издания: PL 8, 1035 – 1040; SC 68, p. 176-183 = CSEL 83. 1, p. 49-53; LOSCHER, p. 29-32.

<sup>72</sup> Издания: PL 8, 1039 – 1077; SC 68, p. 189-333 = CSEL 83. 1, p. 54-277 (все 4-е книги); LOSCHER, p. 32-83. По свидетельству Иеронима, книги против Ария «были написаны в диалектической манере (*more dialectico*) и настолько темны [по содержанию], что их не понимает никто, кроме людей образованных» (IHERONYMUS, *De vir. ill.* 101).

<sup>73</sup> *Adv. Ar.* I. 1. 4-40.

основании тех имен Сына, которые использовали и омиусиане, и делает выводы против учения о подобосущии. После общего заключения, отсылающего к началу книги, о том, что рождение Сына не привносит в Бога изменения (I. 43. 35-43), в *четвертой части* (I. 44. 1 – 45. 48) Викторин приводит анафематизмы против различных еретиков: патрипассиан, ариан, маркеллиан, фотиниан, василиан и других омиусиан. В конце Викторин приводит пространное исповедание веры (I. 46. 1 – 47. 46). В целом основное содержание первой книги *Adversus Arium*, так же как и послания Викторина к Кандиду, сводится к утверждению Викторином единосущного соотношения между Божественным *бытием* (esse = Отец) и *действием* (agere, или *движением*, moveri = Сын). К старой аргументации здесь добавляется нечто новое: по мысли Викторина, имена Сына, признаваемые омиусианами, подразумевают определение Его как *движения* Божественного бытия (или сущности), которое ему единосущно<sup>74</sup>.

На этом первый цикл догматико-полемических сочинений Викторина (так называемый *Opus ad Candidum*) завершается и в результате дискуссии с омиусианами приобретает новые формы. Следующий цикл теологических сочинений Викторина, состоящий из пяти трактатов, также представляет собой единое целое, на этот раз объединенное понятием ‘единосущия’ (*ὁμοούσιον*)<sup>75</sup>. Другими словами, в этих трактатах Викторин стремится логически обосновать, что такие выражения, как *Бог от Бога, Свет от Света* и др., с которыми были согласны тогда все теологические партии, подразумевают понятие ‘единосущия’<sup>76</sup>. Как мы сказали, второй цикл состоит из пяти трактатов:

5. *Adversus Arium Liber primus <pars secunda>* (*Против Ария книга первая, <часть вторая>*), другое название: *Quod Trinitas ὁμοούσιος sit, О том, что Троица единосущна, 359 г.*)<sup>77</sup>. Этот трактат представляет собой развернутый ответ на вопрос, поставлен-

<sup>74</sup> См. HADOT, “Introduction”... p. 41.

<sup>75</sup> См. IDEM, *Marius Victorinus*... p. 256.

<sup>76</sup> Об этом термине см. VICTORINUS, *Adv. Ar.* I. 30. 18 – 31. 16; II. 2. 21-26; 10. 4-20; III. 1. 16-36; IV. 29. 18-23.

<sup>77</sup> Издания: PL 8, 1077–1088; SC 68, p. 338-387; LOSCHER, p. 84-99. Во всех изданиях богословских трактатов Викторина нумерация глав второй части первой книги *Adversus Arium* начинается с главы 48.

ный в его первой фразе, начинающейся ex abrupto: «Дух, Слово (Λόγος), Ум, Премудрость, Сущность — все эти определения суть одно и то же, или же они отличаются друг от друга?»<sup>78</sup>. Другими словами, каким образом следует различать среди Божественных имен общие и особенные? Для ответа на этот вопрос Викторин использует неоплатоническое представление о *тождестве в различии* (identitas in alteritate) и *различии в тождестве* (alteritas in identitate)<sup>79</sup>, встречающиеся у неоплатоников Порфирия и Сириана<sup>80</sup>. Трактаат также состоит из четырех частей. В *первой* большой части трактата (I. 49. 1 – 53. 31) Викторин дает определение этим пяти Божественным именам в свете отношений между Богом и Логосом (т. е. Отцом и Сыном). Во *второй части* (I. 54. 1 – 58. 36) Викторин возвращается к основному вопросу о том, в каком смысле эти Божественные имена суть общие, а в каком — особенные, и вводит неоплатонические принципы *импликации* и *превалирования* одного аспекта над другим (I. 54. 9-12; 55. 1 – 56. 35, ср. I. 20. 13-16)<sup>81</sup>. В *третьей части* (I. 59. 1-29) делаются выводы о единосущии Св. Троицы, Которая имеет тождество по сущности, а различие — по действию. Наконец, в *последней, четвертой части* (I. 60. 1 – 64. 30) Викторин обращается к человеческой душе как образу Логоса в Его Божественном бытии и к человеческому телу как образу Его Воплощения.

6. *Adversus Arium Liber secundus* (Против Ария книга вторая, другое название: *Et graece et latine de ὁμοουσίῳ contra haereticos*, По-гречески и по-латыни о единосущии против еретиков, конец 359 – начало 361 г.)<sup>82</sup>. Эта книга представляет собой дискуссию с *омиями* (ὁμοιοι, «подобниками»), которые в то время одержали верх над омиусианами на соборах в Аримине и Селевкки (359 г.). Они утверждали, что Сын просто *подобен* (ὁμοιος) Отцу, и отрицали, что можно применять к Богу термин *οὐσία* («сущность») и его производные. После небольшого вступления, в котором идет речь об отличии православного вероучения от еретического и

<sup>78</sup> Adv. Ar. I. 48. 4-5.

<sup>79</sup> Ср. Adv. Ar. I. 48. 22-26.

<sup>80</sup> См. HADOT, "Introduction" ... p. 42.

<sup>81</sup> Ср. PROCLUS, *Elem. theol.* 101-103.

<sup>82</sup> Издания: PL 8, 1088 – 1098; SC 68, p. 390-431; LOSCHER, p. 100-113.

кратко объясняется значение термина *ὁμοούσιος*<sup>83</sup>, Викторин переходит к подробной защите терминов *οὐσία* и *ὁμοούσιος* (II. 3. 1 – 12. 19). Он объясняет содержание каждого из этих терминов и выясняет особенности употребления термина *οὐσία* и его производных в Св. Писании. При этом он опирается на различие в греческом языке между *οὐσία* и *ὑπόστασις*, которое отсутствовало в латинском переводе Св. Писания, где оба эти термина без различия переводились как *substantia*, в то время как, согласно Викторину, этот латинский термин соответствует греческому *οὐσία* и означает просто *esse*, «бытие», а термин *ὑπόστασις* соответствует лат. *subsistentia* и означает *esse formatum*, «оформленное бытие» (II. 4. 1 – 6. 19). Здесь же Викторин переводит на латынь термин *ὁμοούσιος* как *consubstantialis*, или *simul substantialis*, что означает *eadem substantia esse*, «быть одной и той же сущности» (II. 10. 28; 12. 22)<sup>84</sup>. Заканчивается книга кратким исповеданием веры (II. 12. 20-37).

7. *Adversus Arium Liber tertius* (Против Ария книга третья, другое название: *De ὁμοουσίῳ*, *О единосущии*, 362 г.)<sup>85</sup>. Написанная в изменившейся политической обстановке, эта книга уже не имеет той полемической направленности, которая свойственна предыдущим книгам Викторина, но является *главным догматическим трактатом* Викторина, в котором он соединил глубину платоновской метафизики с богатством библейской теологии свт. Афанасия Великого (с посланием которого к *Антиохийцам* (*Tomus ad Antiochenos*) он был знаком)<sup>86</sup>. В этой книге после краткого резюме предыдущих книг, сводящегося к учению о душе как образе Логоса, Который Сам есть совершенный *Образ Отца*<sup>87</sup>, Викторин рассуждает не только о единосущии Отца и Сына как Божественного *бытия и движения* (III. 2. 12 – 4. 5), что составляло основное содержание предыдущих книг, но и о единосущии всей Св. Троицы как Божественной триады *бытие – жизнь – мышление* (III. 4. 6 – 17. 9). Таким образом, единосущие

---

<sup>83</sup> *Adv. Ar.* II. 1. 1 – 2. 55.

<sup>84</sup> Ср. *De homoousio recipiendo* 2. 30, 4. 14.

<sup>85</sup> Издания: PL 8, 1098 – 1113; SC 68, p. 436-497; LOCHER, p. 114-134.

<sup>86</sup> См. НАДОТ, "Introduction"... p. 53, 55.

<sup>87</sup> *Adv. Ar.* III. 1. 4 – 2. 11.

Отца и Сына никоим образом не подразумевает отделения от Них Св. Духа (III. 17. 12). В заключительной части Викторин говорит о Троице как двух парах: Отец – Сын, Сын – Св. Дух (III. 17. 10 – 18. 18)<sup>88</sup>, а также об икономической деятельности Св. Духа (III. 18. 18-28).

8. *Adversus Arium Liber quartus* (*Против Ария книга четвертая*, другое название: *De ὁμοουσίῳ, О единосущии*, 362 г.)<sup>89</sup>. Так же как и предыдущая, эта книга является догматическим трактатом, в котором, за небольшим исключением, практически отсутствует полемический элемент<sup>90</sup>. Ее содержание, скорее всего, определяется желанием Викторина добиться большей философской точности выражений: следует различать *vivere* как глагол, обозначающий *действие* (actus), и *vita* как существительное, обозначающее *образ* (forma) этого действия. Поэтому в *первой* части Викторин рассуждает о Сыне как *жизни*, являющейся единосущной формой Отца как жизненного *акта*<sup>91</sup>, а также кратко останавливается на соотношении Сына и Св. Духа в этом процессе, в основном повторяя то, что было сказано в предыдущей книге (IV. 16. 1 – 18. 44). Во *второй* части, после резюме того, что было сказано в первой (IV. 18. 45-59), он показывает то же самое на основе понятий *intelligere* и *intelligentia* (IV. 18. 59 – 32. 13). При этом Викторин прибегает к философскому понятию *самопознания* (*se ipsum intellegere*) для более точного определения акта рождения Сына от Отца как происхождения *внешнего мышления* (*foris intellegentia*) от *внутреннего мышления* (*intus intellegentia*), или как *мышления, мыслящего само мышление* (*ipsa intellegentia intellegit quod sit intellegentia*, IV. 27. 1 – 29. 23). Кроме того, Викторин затрагивает вопрос Боговоплощения (IV. 7. 1-22; 32. 14 – 33. 25). Заканчивается книга исповеданием единосущия Св. Троицы (IV. 33. 26-45).

9. *De homoousio recipiendo* (*О необходимости принятия 'единосущия'*, конец 363 г.; CPL. N. 97)<sup>92</sup>. Этот небольшой трактат на-

<sup>88</sup> Ср. III. 7. 5-8.

<sup>89</sup> Издания: PL 8, 1114 – 1138; SC 68, p. 502-603; LOCHER, p. 135-167.

<sup>90</sup> Критику омиев см. в *Adv. Ar.* IV. 4. 10-14; ариан в целом — в IV. 14. 1-35; Маркелла и Фотина — в IV. 32. 14 – 33. 35.

<sup>91</sup> *Adv. Ar.* IV. 1. 1 – 15. 32.

<sup>92</sup> Издания: PL 8, 1137 – 1142; SC 68, p. 606-617 = CSEL 83. 1, p. 278-284; LOCHER, p. 167-171.



писан на волне проникнейских настроений и реакции на решения арианских соборов в Аримине и Селевкии, наступившей в Церкви в результате религиозной политики императора Юлиана Отступника. Трактат адресован тем, кто был введен в заблуждение Валентом и Урсакием и находился под влиянием теологии *омиев*. Он представляет собой краткое резюме *второй* книги Викторина *Против Ария*.

10. Наконец, последний цикл догматических сочинений Викторина составляют *Hymni de Trinitate* (Три Гимна о Св. Троице, написаны в 355–359 гг.<sup>93</sup> или 363 г.<sup>94</sup>; CPL. N. 99)<sup>95</sup>, известные под общим названием *Liber de Trinitate* (Книга о Св. Троице)<sup>96</sup>:

*Первый* гимн по своему содержанию и структуре близок к третьей книге *Против Ария* и посвящен осмыслению тайны Св. Троицы в философских терминах *пребывания – исхождения – возвращения* (quietus – progressus – regressus) Божественной сущности к самой себе (см. 1-6; 74-78), а также *Таинству Христа* (Christus mysterium 3. 68). По жанру он напоминает *ἱερός λόγος* («священное слово»)<sup>97</sup>.

*Второй* и самый краткий гимн, который в рукописной традиции и по хронологии идет первым, был составлен, по видимому, сразу после обращения Викторина в христианство<sup>98</sup>. Несмотря на то, что роль рефрена в нем играет литургическая молитва *Miserere Domine! Miserere Christe!* (от греческого *Κύριε ἐλέησον, Χριστέ ἐλέησον* ‘Помилуй, Господи! Помилуй, Христе!’), он представляет собой *личную* молитву Викторина, имеющую своим источником веру в единосущие Отца и Сына. В этом гимне имеются явные параллели с 1-м и 2-м Гимнами Синезия Киренского.

*Третий* и самый большой гимн в качестве рефрена имеет слова *O beata Trinitas*, которые созвучны последним словам первого гимна: *Haec est beata Trinitas*. В *первой* части Викторин го-

<sup>93</sup> См. HADOT, *Marius Victorinus...* p. 281-282, 302.

<sup>94</sup> IDEM, “Introduction”... p. 59.

<sup>95</sup> Издания: PL 8, 1139 – 1146; SC 68, p. 620-653 = CSEL 83. 1, p. 285-305; LOSCHER, p. 172-186.

<sup>96</sup> См. HADOT, *Marius Victorinus...* p. 256, 280-282.

<sup>97</sup> См. IDEM, *Porphyre et Victorinus* (P., 1968), vol. I, p. 457-460.

<sup>98</sup> См. *Hymn*. II. 38. См. также: HADOT, *Marius Victorinus...* p. 281.

ворит о личных именах Св. Троицы (1-150); во *второй* — их единстве как *сущности – формы – понятия* (substantia – forma – potio, 151-251); в *третьей* — о Боговоплощении (252-269). Заканчивается гимн *общей* молитвой ко Св. Троице (270-285).

(2) *Экзегетические* сочинения Викторина, написанные после 363 г., представляют собой *Толкования Посланий св. апостола Павла (Commentarii in Epistulas Pauli, CPL. N. 98)*<sup>99</sup> к *Галатам (ad Galatas, в двух книгах)*<sup>100</sup>, *Филиппийцам (ad Philippenses)*<sup>101</sup> и *Ефессянам (ad Ephesios, в двух книгах)*<sup>102</sup>. Вероятно, Викторин составил также толкования на *Послания к Римлянам*<sup>103</sup> и *Коринфянам*<sup>104</sup>, которые не сохранились. Это были первые латинские толкования Посланий ап. Павла. В рукописях толкований Викторина встречается немало лакун<sup>105</sup>. Метод толкования, использованный Викторином, отличается от традиционного, и его можно назвать *риторико-философским*. Сначала Викторин выясняет общий замысел апостола в каждом послании (intentio auctoris) и в начале своего толкования приводит краткое содержание всего послания (summa epistolae), а затем излагает смысл каждого стиха в отдельности. Для выяснения смысла текста Викторин нередко прибегает к сопоставлению разных латинских переводов и срав-

<sup>99</sup> Ср. Hieronymus, *De vir. ill.* 101. Порядок написания толкований в рукописной традиции и, по-видимому, по хронологии был таков: к Ефессянам, Галатам и Филиппийцам. См. HADOT, *Marius Victorinus...* p. 287-288. [Поскольку комментарии Викторина на послания ап. Павла к Ефессянам, Галатам и Филиппийцам не имеют особого внутреннего деления, кроме глав и стихов самих посланий, здесь и далее для удобства мы даем ссылки не на страницы новых критических изданий А. Лохера (см. MARIUS VICTORINUS, *Commentarii in Apostolum*, ed. A. LOCHER [Leipzig, 1972]) и Ф. Гори (см. *Marii Victorini Opera*, pars II: *Commentarii in Epistulas Pauli ad Ephesios, ad Galatas, ad Philippenses*, ed. F. GORI, CSEL 83. 2 [Vindobonae, 1986]), а на колонки «Патрологии» Миня]. При этом латинский текст комментария мы по возможности сверяли с новыми изданиями.

<sup>100</sup> Издания: PL 8, 1145 – 1198; LOCHER, p. 1-71.

<sup>101</sup> Издания: PL 8, 1197 – 1236; LOCHER, p. 72-122.

<sup>102</sup> Издания: PL 8, 1235 – 1294; LOCHER, p. 123-207.

<sup>103</sup> См. *Com. Galat.* 5. 8, 1190B, а также свидетельство Псевдо-Амвросия, или Амвросиаста, *Com. Rom.*, PL 17, 96C).

<sup>104</sup> См. *Com. Galat.* 6. 14, PL 8, 1196C; *Com. Eph.*, 4. 12, PL 8, 1275B; 4. 10, PL 8, 1274B; см. также: HADOT, *Marius Victorinus...* p. 287.

<sup>105</sup> См. HADOT, *Marius Victorinus...* p. 287.

нению их с греческим оригиналом. По ходу толкования он разбирает особенности различных жанров, встречающихся в посланиях, таких как *narratio* («повествование»), *exhortatio* («побуждение»), *admonitio* («увещевание»), переход от рода (*genus*) к виду (*species*), *attributa personae* («личные качества» автора) и др. Хотя, по его собственному признанию, в своих толкованиях Викторин стремился к простоте (*commentatio simplex*), к «простому изложению слов» (*simplex expositio verborum*), тем не менее его толкования очень часто далеки от буквального смысла и отличаются абстрактно-философским характером. Встречающиеся в Посланиях ап. Павла различные образы, такие как «десница Божия», он переводит на философский язык, тем самым значительно искажая мысль автора. Викторин практически не применяет метод типологии и аллегории<sup>106</sup>. Основные теологические темы толкований Викторина — это соотношение закона и благодати, оправдание через веру (*per fidem*), Таинство Христа и Св. Троицы<sup>107</sup>.

Викторину также приписывается целый ряд сочинений по грамматике, риторике и теологии, которые на самом деле ему не принадлежат, или установить точную принадлежность которых не удалось. Из *грамматико-риторических* сочинений следует указать *De ratione metrorum* (*О принципах стихотворных размеров*), *De finalibus metrorum* (*Об окончаниях стихотворных размеров*, или *De hexametro versu sive heroico* — *О гекзаметрическом или героическом стихе*)<sup>108</sup>, *De metrica institutione* (*Наставления в метрическом искусстве*)<sup>109</sup>, а также фрагмент *De soloecismo et barbarismo* (*О солецизмах и варваризмах*)<sup>110</sup>. Из *теологических* сочинений, которые в рукописной традиции иногда присоединялись к другим сочинениям Викторина, но резко отличаются от них по стилю и содержанию<sup>111</sup>, следует назвать два сочинения,

---

<sup>106</sup> Подробнее о методе толкования, которым пользуется Викторин, см. HADOT, *Marius Victorinus...* p. 289-292.

<sup>107</sup> Особенно *Com. Philip.* 2. 6, PL 8, 1207BC; см. HADOT, *Marius Victorinus...* p. 292-301.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 70-72.

<sup>109</sup> Издание: GL, ed. H. KEIL (Leipzig, 1874), t. VI, p. 206-215.

<sup>110</sup> Издание: *Consentii Ars de barbarismis et metaplasmsis*, ed. M. NIEDERMANN (Neuchtel, 1937), p. 32-37.

<sup>111</sup> См. HADOT, *Marius Victorinus...* p. 303.

возможно, принадлежащие автору III века епископу Викторину Петавскому: *Ad Justinum Manichaeum (К Иустину-манихею)*<sup>112</sup> и *De verbis Scripturae: Factum est vespere, et factum est mane dies unus (О словах Писания: “И был вечер, и было утро, день один”)*<sup>113</sup>; а также трактат *De physicis (О природе)*<sup>114</sup>, написанный каким-то неизвестным автором, возможно, африканского происхождения<sup>115</sup>.

\* \* \*

Как мы покажем далее, эти логико-философские и особенно теологические сочинения Мариа Викторина оказались тем необходимым связующим звеном между античной метафизикой и христианской теологией, которого в то время так не хватало на Западе. Именно деятельность Викторина как философа и теолога способствовала не только распространению аристотелевских и неоплатонических сочинений на Западе, но и усвоению античных философских концепций западно-христианской теологией. Примером такого творческого усвоения античного философского наследия являются, прежде всего, теологические сочинения самого Викторина, оказавшие значительное влияние на развитие всей западной теологии<sup>116</sup>. Подобно Оригену на Востоке, Викторин первым на Западе попытался решить стоявшую перед его эпохой важнейшую историческую задачу — христианизацию античного философского наследия. Он применил в христианской теологии метафизические принципы платонизма и использовал их в полемике против ариан и омиусиан, искажавших вероучение Церкви, а также попытался изложить христианское вероучение на языке современной ему философии. И хотя в ходе решения этой задачи Викторину не удалось избежать отдельных противоречий, непоследовательностей и даже ошибочных с точки зрения ортодоксального христианства выводов, в целом следует признать, что его

<sup>112</sup> PL 8, 999 – 1010.

<sup>113</sup> PL 8, 1009 – 1014.

<sup>114</sup> PL 8, 1295 – 1310.

<sup>115</sup> См. MONCEAUX P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. III, p. 399.

<sup>116</sup> Подробнее о влиянии Викторина на последующее развитие христианского богословия см. ФОКИН, *Христианский платонизм...* с. 172-205.

философско-теологическое учение обогатило христианскую теологию новыми глубокими метафизическими идеями и интуициями, позволило по-новому подойти к решению многих проблем, открыло новые перспективы для развития европейской философии. Далее мы постараемся показать, какие основные античные философские принципы и концепции использовал Викторин при построении своей теологической системы и какую трансформацию они здесь претерпели.

Прежде всего, укажем, что Викторин в своих рассуждениях о Боге как Первоначале всего сущего часто пользуется так называемым *апофатическим методом*, или «методом отрицаний» (*ἀποφάσεις*). Этот метод, основанный на первой послыке платоновского *Парменида*<sup>117</sup> и развитый Плотинином<sup>118</sup>, заключается в том, что Первоначало всего — Единое — взятое как таковое (*ἓν ἓν* «единое едино»), ускользает от всякого положительного определения и постижения, поскольку только так оно может сохранить свое единство и не превратиться во множество. Так, по словам Платона, Единое как таковое не есть ни часть, ни целое, не имеет ни конца, ни начала, ни середины; оно беспредельно и бесформенно, не находится ни в другом, ни в самом себе; оно неподвижно и неизменно, не тождественно ни самому себе, ни другому, не иное по отношению к самому себе и другому, ни подобное, ни неподобное, ни равное, ни неравное; оно не причастно сущности и вообще не существует; для него нет ни имени, ни определения, ни знания, ни ощущения, ни мнения<sup>119</sup>.

Подобным образом и Марий Викторин полагает, что Бог Сам по Себе, таков, какой Он есть (*quod est*), превосходит все наши представления о бытии и познании, и поэтому Он во всем остается совершенно непостижимым для нас (*incognoscibile omne quod Deus est*)<sup>120</sup>. Согласно Викторину, «Бог называется несуществующим (*ἀνύπαρκτος*), несущностным (*ἀνούσιος*), немыслящим (*ἄνους*) и неживым (*ἄζων*), т. е. без существования, без сущности, без мышления, без жизни, но не через лишение (*per στέρησιν vel*

<sup>117</sup> PLATO, *Parm.* 137c sqq.

<sup>118</sup> См., напр.: PLOTINUS, *Enn.* V. 3. 14.

<sup>119</sup> PLATO, *Parm.* 137c – 142a.

<sup>120</sup> *Adv. Ar.* IV. 23. 34; ср. 19. 10-20; 20. 2-21; IV. 23. 13-14; *Гимн.*

privationem), а благодаря превосходству (per supralationem). Ибо все, что обозначается словами, — после Него. Поэтому Он не есть Сущее (пес ὄν), а скорее *Предсущее* (προόν)... предсуществующий, предживущий, предзнающий»<sup>121</sup>.

Действительно, по Викторину, Бог Сам не есть нечто сущее (τὸ ὄν), поскольку Он есть Причина и Творец всего сущего; Он называется *Не сущим* (μὴ ὄν) также из-за того, что превосходит все сущее (et per eminentiam τῶν ὄντων)<sup>122</sup>. Вслед за Платоном и Плотинином<sup>123</sup> Викторин называет пресущественного Бога *Единым* (unum) или *Монадой* (unalitas), поскольку Бог лишен каких-либо различий и множества как единственное и простое Единое (unum solum, unum simplex)<sup>124</sup>. Как таковой, Бог бесконечен, беспределен, бесформен, бескачествен, безвиден, невидим, неразличим, непостижим, невыразим и т. п.<sup>125</sup>. Будучи запредельным всему, в том числе и самому уму, Бог познается неким *сверхмышлением* (praecintellegentia)<sup>126</sup>.

Далее, Викторин полагает, что Бог как сверхбытийное и пресущественное Единое проявляется в так называемой «умопостигаемой триаде»: *бытию — жизни — мышлению* (esse — vivere — intellegere), которые являются Его *проявлениями*, или *исхождениями* (egressus, progressio) и соответствуют трем Ипостасям Божественной Троицы: Отцу, Сыну и Святому Духу<sup>127</sup>. Здесь Викторин также следует логике платонизма. Действительно, если вновь обратиться к платоновскому *Пармениду*, то мы обнаружим, что хотя Единое, взятое как единое, превышает бытие, выше жиз-

<sup>121</sup> *Adv. Ar.*, IV. 23. 23-30; ср. IV. 26. 7-10; I. 49. 9-26; *De gen.* 4. 11-16; *Гимн.* III. 226-228. Ср. PLOTINUS, *Enn.*, VI. 7. 40; VI. 9. 2-3; VI. 9. 6.

<sup>122</sup> *De gen.* 4. 8-14; 13. 5-12. Ср. PLOTINUS, *Enn.* V. 3. 17; VI. 9. 2; V. 2. 1; V. 5. 6; V. 5. 11 и др.

<sup>123</sup> См. PLOTINUS, *Enn.*, II. 9. 1; V. 1. 5; V. 2. 1; V. 3. 12 и др.

<sup>124</sup> *Adv. Ar.* I. 49. 9-12; IV. 22. 6-14.

<sup>125</sup> *Adv. Ar.* I. 49. 18-26; IV. 19. 14-15; *Гимн.* III. 227. Ср. PLOTINUS, *Enn.* V. 5. 11; VI. 9. 3.

<sup>126</sup> *Adv. Ar.* IV. 19. 10; 26. 10; I. 33. 12. Речь идет о том, что Бога как абсолютно простое, беспредельное и бесформенное Первоначало невозможно постичь в мышлении (где остается различие между мыслящим и мыслимым, субъектом и объектом), но лишь в некотором неосознанном, сверхмыслимом, непосредственном опыте.

<sup>127</sup> См. *Adv. Ar.* I. 63. 11-14; III. 4. 6-17. 9; IV. 21. 26-28; 25. 44-45 и др.

ни, недоступно познанию, но если предположить, что Единое все же существует (*ἔν ἔστιν*)<sup>128</sup>, то оно уже теряет свое единство, *выступает* из него вовне, и, таким образом, как говорит Платон, «единое, раздробленное бытием, представляет собой беспредельное множество»<sup>129</sup>, в котором можно выделить «высшие роды» (*μέγιστα γένη*) — бытие, жизнь, мышление, движение, покой, тождество, различие<sup>130</sup>. Это творческое *выступление* Единого *вперед* (у неоплатоников — *πρόδος, προβολή*) производит весь последующий иерархически устроенный мир — сначала умопостигаемый, затем чувственный, и в конце концов, угасает в небытии (материи). Но для Викторина особенно важно восходящее к Платону представление о мире истинно Сущего как «умопостигаемой триаде»: *бытие – жизнь – мышление*.

Концепция «умопостигаемой триады» (*νοητὴ τριάς*)<sup>131</sup> имеет давнюю предысторию. Тесную связь бытия и мышления заметил еще «древний старец» Парменид, утверждавший, что «мыслить — то же, что быть» (*τὸ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι*)<sup>132</sup>. Эту диаду дополнил категорией жизни Платон, у которого уже намечается учение об «умопостигаемой триаде»: *ὄν – ζωή – νοῦς* («бытие – жизнь – мышление»)<sup>133</sup>. Во всей полноте оно было раскрыто в современном Викторину неоплатонизме — у Плотина, Порфирия и Ямвлиха.

У основателя неоплатонизма Плотина эта триада характеризует или три формальных аспекта действия сущностей высшего уровня на низших уровнях, для которых они являются причиной бытия, жизни и мышления<sup>134</sup>, или, гораздо чаще, три различных аспекта Ума в такой последовательности: *бытие – жизнь – мыш-*

<sup>128</sup> См. PLATO, *Parm.* 142c sqq.

<sup>129</sup> *Ibidem* 144e.

<sup>130</sup> См. PLATO, *Sophist.* 247e-259d.

<sup>131</sup> Хотя сам термин встречается только у неоплатоника Дамаския (см. DAMASCIUS, *De princ.* 43, ed. C. É. RUELLE, *Damascii successoris dubitationes et solutions* (P., 1889), vol. 1, (далее — DAMASCIUS, *De princ.* [RUELLE]), p. 86. 3-10), но выражаемый им концепт восходит к философии досократиков.

<sup>132</sup> PARMENIDES, *Fragm.* 3.

<sup>133</sup> См. PLATO, *Sophist.* 248e – 249a; IDEM, *Tim.* 39e.

<sup>134</sup> См. PLOTINUS, *Enn.* I. 6. 7. 10-12.

ление (*ὄν, ζῶον, νοῦς*)<sup>135</sup>, или *бытие* – *мышление* – *жизнь* (*ὄν, νοῦς, ζῶον*)<sup>136</sup>. Вслед за этим Порфирий отождествил триаду из *Халдейских оракулов*: *Отец* – *Сила* – *Ум* (*πατήρ – δύναμις – νοῦς*)<sup>137</sup>, с платиновской «умопостигаемой триадой»<sup>138</sup>, а в комментарии на платоновский *Парменид* попытался описать, как Ум (*νοῦς*) последовательно переходит от бытия (*ὑπαρξίς*) к жизни (*ζωή*) и мышлению (*νόησις*)<sup>139</sup>.

Ямвлих также присоединял категорию жизни к категориям бытия и мышления для создания триадической структуры умопостигаемого мира<sup>140</sup>. Встречается она и у Прокла<sup>141</sup> и позднейших неоплатоников. У Викторина триада: *бытие* – *жизнь* – *мышление* как коррелят Св. Троицы с теми или иными изменениями имеет место практически во всех догматико-полемических сочинениях<sup>142</sup>.

«Умопостигаемую триаду» у Викторина дополняет еще одна триадическая схема: *пребывание* – *исхождение* – *возвращение* (*μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή*). Изначально эта триада была разработана Плотинем<sup>143</sup> на уровне первого и второго начала — Единого и Ума, — а затем распространена на все остальные онтологические уровни.

<sup>135</sup> См. PLOTINUS, *Enn.* V. 4. 2. 43-44; VI. 6. 18. 35.

<sup>136</sup> См. PLOTINUS, *Enn.* VI. 6. 15. 2. См. также: HENRY, “The *Adversus Arium* of Marius Victorinus”... p. 45; HADOT P., “Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin”, *Entretiens sur l’Antiquité classique* 5. Fondation Hardt (1960), p. 108-119. См. также: PLOTINUS, *Enn.* III. 6. 6; III. 7. 3; V. 1. 4; V. 3. 5; V. 4. 2; V. 5. 1; V. 6. 6; VI. 6. 15; VI. 6. 18; VI. 9. 2, где эта триада выражается в таких терминах, как ‘сущее’ (*ὄν*, или ‘бытие’ *εἶναι*), *жизнь* (*ζωή*, или ‘жизнь’ *ζῆν*), *ум* (*νοῦς*, или ‘мышление’ *νοεῖν*, а также ‘мыслящее’ *νοοῦν*).

<sup>137</sup> См. *Orac. Chald.* 3-4.

<sup>138</sup> См. DAMASCIUS, *De princ.* 43 (RUELLE), vol. 1, p. 86. 3-10. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, vol. I, p. 483. Эта триада называется также «тройственной монадой» (*μονάς τριούχος*, см. *Orac. Chald.* 26-30).

<sup>139</sup> PORPHYRIUS, *Com. in Parm.* 14. 16-26. См. также: HADOT, *Porphyre et Victorinus*, vol. I, p. 222.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 104-105.

<sup>141</sup> PROCLUS, *Elem. theol.* 101-104; *Com. in Tim.* t. III, p. 45. 9 sqq.

<sup>142</sup> См. особ.: *Adv. Ar.* I. 63. 11-14; III. 4. 6-17. 9; IV. 21. 26-28; 25. 44-5.

<sup>143</sup> См., напр.: PLOTINUS, *Enn.* III. 9. 5; V. 1. 6; V. 2. 1; V. 4. 2; V. 6. 5; VI. 7. 16.



Суть ее в следующем. При возникновении чего-либо первоначало пребывает в покое, переполняется собой и от этой полноты незаметно переходит свои пределы. Возникает нисходящее движение, направленное от первоначала вовне. Так возникает новая сущность, подобная первой, при том, что первая от этого несколько не умаляется, но остается той же самой. Вместе с тем, возникшая сущность остается несовершенной до тех пор, пока не обратится опять к своему первоначалу, оформится им и начнет отражать его на своем уровне.

За Плотинном последовал Порфирий, который учил, что для того, чтобы Ум перешел от бытия к мышлению и начал мыслить и сознавать самого себя, он должен сначала стать жизнью, а затем мышлением. И эта деятельность Ума согласно бытию находится в *покое* (*κατὰ τὴν ὑπαρξίν ἐστῶσα*), согласно жизни *исходит* из бытия (*κατὰ δὲ τὴν ζωὴν ἐκ τῆς ὑπάρξεως ἐκνεύσασα*), а согласно мышлению *возвращается* к самой себе (*κατὰ δὲ τὴν νόησιν εἰς αὐτὴν στραφεῖσα*)<sup>144</sup>.

От Плотина и Порфирия эта триадическая схема перешла к Ямвлиху и последующим неоплатоникам, так что уже у Прокла она приобрела универсальный характер, превратившись в своего рода парадигму, ритм всякого процесса возникновения на всех уровнях бытия<sup>145</sup>. У Викторина триада: *пребывание – исхождение – возвращение* (*status, progressio, regressus*) встречается главным образом в *Гимнах о Св. Троице*<sup>146</sup>.

Первая и вторая триада имеет свое отражение и на субъективном уровне души. Речь идет об уже известной в христианской теологии антропологической аналогии Св. Троицы. У Викторина она основывается не столько на библейском учении о человеке как созданном по *образу Божию* (Быт 1:26), сколько на положениях платонической антропологии<sup>147</sup>. Согласно Викторину, наша душа,

<sup>144</sup> PORPHYRIUS, *Com. in Parm.* 14. 16-26.

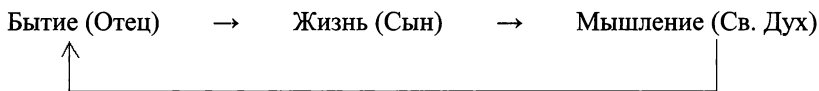
<sup>145</sup> См. PROCLUS, *Elem. theol.* 35. См. также: ZELLER E., *Philosophie der Griechen* (Leipzig, 1881), Bd. III, S. 787-789.

<sup>146</sup> См. *Гимн.* I. 75-78; III. 71.

<sup>147</sup> В частности, связь «умопостигаемой триады» с самосознанием души встречается у Плотина, который замечает, что в душе находятся одновременно *бытие и жизнь* (*οὐσία ἄμα καὶ ζωή*), последняя же содержится в

будучи единой сущностью, т. е. обладая самостоятельным существованием, или *бытием* (*esse*), не просто существует, но *живет* (*vivere*), и не просто живет, но живет, *размышляя* (*intellegere*) о своем бытии и жизни. Таким образом, душа — это «единое сущее» (*unum õv*), нераздельно соединившее в себе свое бытие, жизнь и мышление. В ней жизнь не есть что-то совершенно отличное от бытия, но является его высшей формой и проявлением, а мышление, в свою очередь, не есть что-то совершенно отличное от жизни, но является ее высшей формой и проявлением. Будучи единой по числу и сущности, наша душа тройственна в образах своего бытия, которые вследствие этого единства сущности единосущны друг другу (*consubstantiales*)<sup>148</sup>. Для Викторина человеческая душа — это не просто образ Божий, но «образ вышней Троицы» (*superioris Triados imago*)<sup>149</sup> или «вторая единичная троица» (*trinitas unalis secunda*)<sup>150</sup>.

Таким образом, можно с полным правом утверждать, что Викторин первым из западных христианских теологов использовал неоплатонические категории Единого, «умопостигаемой триады» и «пребывания – исхождения – возвращения» в своем учении о Боге. В результате в его учении Бог предстает как высшее триединство абсолютного *Бытия*, *Жизни* и *Мышления*, которые соответствуют Ипостасям Св. Троицы<sup>151</sup>:



Эту основную теологическую концепцию Викторин дополняет учением о различии в Боге *возможности* и *действительности* (или *потенции* и *акта*), *покоя* и *движения*, *бытия* и *образа существования*. Как известно, различие между понятиями возможности и действительности (*δύναμις καὶ ἐνέργεια*) было введено

уме (*ẽv νõ*, PLOTINUS, *Enn.* VI. 2. 7). См. также: HADOT, “Être, vie, pensẽe chez Plotin et avant Plotin”... p. 111.

<sup>148</sup> См. *Adv. Ar.* I. 32. 16-78; 61. 1-64. 8; ср. I. 20. 24-37.

<sup>149</sup> *Adv. Ar.* I. 63. 18.

<sup>150</sup> *Adv. Ar.* I. 64. 5.

<sup>151</sup> См. *Adv. Ar.* I. 63. 11-14; III. 4. 6-17. 9; IV. 21. 26-28; 25. 44-45 и др.

Аристотелем<sup>152</sup>. Однако сам Аристотель отрицал это различие в отношении Перводвигателя, сущность которого есть чистая деятельность и в котором нет места никакой потенциальности, что говорило бы о том, что он еще не достиг совершенства и не может ничего двигать вечным движением<sup>153</sup>. Вместе с тем уже в среднем платонизме (в частности, у Нумения<sup>154</sup> и Алкиноя<sup>155</sup>) в самом Первоначале встречается различие на Ум, находящийся в возможности и покое, и Ум, находящийся в действительности и воздействующий на материю.

Так, у Нумения это различие выражается как различие между двумя Богами — первым, простым и пребывающим в себе, и вторым — действующим в материи и разделяющимся под ее воздействием<sup>156</sup>. Первый Бог покоится (*ἔστῳς*), второй — движется (*κινούμενος*); первый пребывает в мире умопостигаемом, а второй движется относительно и умопостигаемого, и чувственного мира. И вместо присущего второму движения (*κίνησις*) присущий первому покой (*στάσις*) есть своего рода внутреннее движение (*κίνησις σύμφυτος*), от которого проистекает порядок и вечное сохранение всего мира<sup>157</sup>.

Плотин, прекрасно знавший учение Аристотеля о возможности и действительности<sup>158</sup>, говорил о Едином как абсолютной творческой мощи бытия всего (*δύναμις πάντων*) и Уме как первой деятельности (*ἡ πρώτη ἐνέργεια*) и первой сущности, с которой совпадает деятельность<sup>159</sup>. Порфирий различал в самом Уме состояние покоя и движения: деятельность (*ἐνέργεια*) Ума согласно бытию находится в покое (*ἔστῳσα*), а согласно жизни исходит из бытия (*ἐκνεύσασα*)<sup>160</sup>. На первом этапе покоя Ум тождественен Единому, а на втором Ум

<sup>152</sup> ARISTOTELES, *Metaph.*, Θ 1054b 32 sqq.

<sup>153</sup> IDEM, *Metaph.*, Λ 1071b 17 sqq.; *Phys.* H 258b 10 sqq.

<sup>154</sup> NUMENIUS, *Fragm.* 11. 11-20; 15. 2-10 и др. См. также: HADOT, *Porphyre et Victorinus*, vol. I, p. 483.

<sup>155</sup> ALBINUS (в рус. традиции — Алкиной), *Epit.* 10. 2-3.

<sup>156</sup> NUMENIUS, *Fragm.* 11. 11-20.

<sup>157</sup> IDEM, *Fragm.* 15. 2-10.

<sup>158</sup> PLOTINUS, *Enn.* II. 5.

<sup>159</sup> IDEM, *Enn.* V. 3. 15. 32-33; V. 3. 5. 35-48; V. 3. 12. 27; VI. 8. 18; VI. 9. 5-6.

<sup>160</sup> PORPHYRIUS, *Com. in Parm.* 14. 16-26.

отличается от Единого; другими словами, на этапе покоя жизнь и мышление тождественны бытию, а на этапе движения они возникают и рождаются благодаря своему собственному движению<sup>161</sup>.

Вслед за неоплатониками Викторин также находит в Боге место для потенциальности, соотнося ее с Богом-Отцом. Действительно, в философско-теологической системе Викторина Бог-Отец рассматривается как *чистое Бытие* (quod est esse; quod est τὸ εἶναι), как *Самобытие* (ipsum esse), которое есть сила и возможность существования (vis et potentia existendi), предшествующая самому Сущему и Разуму (ante ὄν et ante λόγον)<sup>162</sup>.

Это чистое Бытие Викторин предлагает понимать как «всеобщее и первично первичное» (universale et principaliter principale), от которого происходит бытие для всего остального<sup>163</sup>, хотя само это первое Бытие (esse primum)<sup>164</sup> недоступно причастию (inparticipatum = ἀμέθεκτος), абсолютно просто, бесконечно, беспредельно, бесформенно<sup>165</sup>. В Отце *сущность* (substantia) совпадет с *чистым бытием* (esse purum)<sup>166</sup>. Далее, Отцу как чистому Бытию соответствуют понятия *потенции, силы, сокрытости и покоя* (potentia, virtus, occultus, quietus), а Сыну как раскрывающему это простое бытие в жизни и мышлении соответствуют понятия *формы, акта, проявления, исхождения и движения* (forma, actio, manifestatio, progressio, motus)<sup>167</sup>: «Отец есть чистое бытие, Логос же есть чистая деятельность»<sup>168</sup>. Согласно бытию Отец и Сын всегда вместе и единосущны друг другу, а согласно потенции и акту (secundum quod est potentia et actione) Отец есть потенция, а Сын — акт<sup>169</sup>. Как чистая сущность Отец потенциально прежде (potentialiter prior) Сына как действия и движения,

<sup>161</sup> HADOT, *Porphyre et Victorinus*, vol. I, p. 483.

<sup>162</sup> *Adv. Ar.* IV. 19. 4-6; I. 27; II. 4. 19-20.

<sup>163</sup> *Adv. Ar.* IV. 19. 6-8.

<sup>164</sup> *Adv. Ar.* II. 4. 8.

<sup>165</sup> *Adv. Ar.* IV. 19. 10-15.

<sup>166</sup> *Adv. Ar.* II. 4. 43-44.

<sup>167</sup> *Adv. Ar.* I. 19. 22-23; 19. 43-44; I. 27. 24-28; I. 40. 27-28; II. 4. 19-21; 4. 29-31; III. 2. 12-4. 5; 3. 3. 1-4; 17. 14-15; IV. 4; 16; *Com. Philip.* 2. 6, 1207C; *Com. Eph.* 1. 22, 1250D – 1251A и др.

<sup>168</sup> *Adv. Ar.* I. 4. 1.

<sup>169</sup> *Adv. Ar.* I. 4. 19. 22-23, 41-44.

которое Он порождает<sup>170</sup>. Отец — это потенция существования, жизни и мышления, которые находятся в Нем «в скрытом виде» (in occulto), «в себе (in se) и включены в существование (circa existentiam), или скорее сами суть то же, что и существование»<sup>171</sup>. Отцу как потенции свойственно находиться в покое (quiescere)<sup>172</sup>, а Сыну свойственна *деятельность* (actio)<sup>173</sup>, и не просто деятельность, но *жизнь и мышление* (vita et *voûs*, intelligentia, cognoscentia)<sup>174</sup>. Он есть *деятельное проявление* Отчей потенции (potentia activa, potentia actuosa), дающее всему тварному соответствующую сущность, жизнь или познание<sup>175</sup>. Существование, жизнь и мышление в Нем находятся как «в действующем акте (in actu agente), т. е. в проявленном виде (in manifesto)»<sup>176</sup>.

Викторин разъясняет соотношение между Отцом и Сыном на примере зрительного восприятия, заимствованном у Плотина<sup>177</sup>. В самом деле, Сын, будучи Божией Силой и Премудростью, рождается от Отца «подобно тому, как зрительная способность (visionis potentia) имеет в себе зрение (visio), которое тогда обретает внешнее (foris) существование, когда зрительная способность приходит в действие; и так от зрительной способности рождается зрение, которое само есть единое (unigenita)... И способность пребывает в покое, а деятельность в движении»<sup>178</sup>.

Кроме того, под влиянием платиновского учения о «двойном действии» (διττῆ ἐνέργεια) Викторин проводит такое же различие между Отцом и Сыном, как между внутренним и внешним действием. У Плотина двойное действие составляет существенную часть механизма эманации<sup>179</sup>. Первое действие (ἐνέργεια), которое есть также покой (στάσις) и тождество (ταυτότης), пребывает сокрытым в высшем принципе (например, в Едином) и само есть этот принцип, т. е. совпадает с самой его сущностью, почему и

<sup>170</sup> Adv. Ar. III. 3. 1-4.

<sup>171</sup> Adv. Ar. IV. 30. 29-36.

<sup>172</sup> Adv. Ar. I. 27.

<sup>173</sup> Adv. Ar. I. 47.

<sup>174</sup> Adv. Ar. I. 27; IV. 30.

<sup>175</sup> Adv. Ar. I. 37. 14-15; 39. 10; 47. 11.

<sup>176</sup> Adv. Ar. IV. 30. 36-37.

<sup>177</sup> PLOTINUS, *Enn.* V. 2. 1; V. 4. 2; III. 9. 5.

<sup>178</sup> Adv. Ar. I. 40. 9-17.

<sup>179</sup> См. HENRY, "The *Adversus Arium* of Marius Victorinus"... p. 45-47.

называется «действием сущности» (*ἐνέργεια τῆς οὐσίας*). Второе действие, которое есть движение (*κίνησις*), начинающееся как различие (*ἐτερότης*), изливается вовне и кладет основание для нового бытия, почему и называется «действием из сущности» (*ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας*). Затем это новое неопределенное действие обращается назад к своему началу, достигает тождества с самим собой и становится собственно второй ипостасью, отличной от предыдущей<sup>180</sup>.

Подобным образом в тринитарном учении Викторина Отец как чистое бытие есть «внутреннее действие» (*intus insita operatio*), которое лишено движения, а Сын как чистая деятельность есть «действие, действующее вовне» (*operatio [quae] foris operatur; foris apparens operatio*)<sup>181</sup>. Основываясь на том же учении о двойном действии, Викторин проводит различие в Боге между *vivere* («жить») как *действием* (*actus*) и *vita* «жизнью» как *образом* (*forma*) этого действия, в результате чего получается, что Сын — это *Жизнь*, являющаяся единосущной формой Отца как жизненного *Акта*<sup>182</sup>.

Рождение Сына как Формы Отца Викторин объясняет так же, как Плотин — происхождение Ума от Единого, т. е. чисто духовно. С помощью философского понятия *самопознания* (*se ipsum intellegere*) Викторин рассматривает рождение Сына от Отца как происхождение *внешнего мышления* (*foris intellegentia*) от *внутреннего мышления* (*intus intellegentia*)<sup>183</sup> или, в конце концов,

<sup>180</sup> PLOTINUS, *Enn.* V. 4. 2; V. 1. 3. Похожее учение до Плотина встречается у Нумения и Оригена. Согласно Нумению, если второму Богу присуще движение (*κίνησις*), то первому Богу присущ покой (*στάσις*), который есть своего рода внутреннее движение (*κίνησις σύμφυτος*) и от которого происходит порядок и вечное сохранение всего мира (*Fragm.* 15. 2-10). Ориген еще прежде Викторина применил этот принцип в тринитарном учении для проведения различия между Отцом и Сыном: Отец — это первая Сила (*prima virtus*), составляющая основу Божественной жизнедеятельности, а Сын — это происшедшая от нее, подобно испарению, Мошь (*vigor*) и другая Сила (*altera virtus*), сама имеющая свою собственную ипостась (*De princ.* I. 2. 9).

<sup>181</sup> *Adv. Ar.* I. 4. 3-10; ср. I. 12. 29-32; IV. 27. 1-29. 23.

<sup>182</sup> *Adv. Ar.* IV. 1. 1-15. 32. То же самое Викторин утверждает на основании понятий *intellegere* и *intelligentia* (*Adv. Ar.* IV. 18. 59-32. 13). См. HENRY, "The *Adversus Arium* of Marius Victorinus"... p. 47.

<sup>183</sup> Ср. PLOTINUS, *Enn.* V. 4. 2.

как *мышления, мыслящего само мышление* (*ipsa intellegentia intellegit quod sit intellegentia*)<sup>184</sup>. Викторин подчеркивает, что рождение Сына есть «самопорождение» (*generatio sui ipsius*)<sup>185</sup>, «движение, рожденное от самого себя» (*ex se genitus motus*)<sup>186</sup> и «самопорожденное движение» (*αὐτόγονος motus*)<sup>187</sup>. Это представление является одним из важнейших для всего тринитарного учения Викторина. Оно также восходит к неоплатонизму. Так, о самопорождении Ума говорил Порфирий:

Предвечный Ум произошел от Бога как своей Причины, будучи самопорожденным и самоотцом (*αὐτογέννητος ὢν καὶ αὐτοπάτωρ*), поскольку это исхождение произошло без того, чтобы Бог пришел в движение к его порождению; но сам Ум самопорожденно (*αὐτογόνως*) произошел от Бога<sup>188</sup>.

То же объяснение встречаем и у Викторина: рождение Сына является «самопорождением» прежде всего потому, что Сын как Логос, предсуществовавший в Боге Отце, в рождении лишь *проявился* и обрел Свое особое, ипостасное бытие (*esse suum prorgium*)<sup>189</sup>. Другими словами, рождение Сына есть самопорождение, поскольку это лишь проявление уже предсуществовавшей реальности<sup>190</sup>. Сын есть проявление вовне внутреннего действия Отца, и это проявление и есть самопорождение (*generatio sui ipsius*)<sup>191</sup>. Кроме того, Сын есть Воля Божия (*Dei voluntas*); но Он не мог бы быть таковой, если бы не рождал Сам Себя (*a se se generans*). Поэтому Сын как Воля Божия, порождающая Себя, рождается в Боге Отце, происходя в деятельную силу; при этом в своем собственном и тождественном движении Он не отделяется от Сущности, т. е. от Отца<sup>192</sup>, равно как и Отец в рождении Сына остается совершенно неизменным и не выходит за пределы Са-

---

<sup>184</sup> *Adv. Ar.* IV. 27. 1-29. 23.

<sup>185</sup> *Adv. Ar.* I. 4. 9-10.

<sup>186</sup> *De gen.* 22. 11-12.

<sup>187</sup> *Adv. Ar.* III. 17. 15-17; IV. 13. 5.

<sup>188</sup> PORPHYRIUS, *Hist. phil.*, fr. 18. 8-12.

<sup>189</sup> *De gen.* 22. 12-13.

<sup>190</sup> См. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, vol. I, p. 484-485.

<sup>191</sup> *Adv. Ar.* I. 4. 9-10.

<sup>192</sup> *Adv. Ar.* I. 32. 3-10.

мого Себя<sup>193</sup>. В акте рождения Сына «Сам Отец определил Самого Себя»<sup>194</sup>. Вместе с тем для Викторина Сын есть сама эта самоопределяющаяся Воля Отца (*voluntas Patris*)<sup>195</sup>.

Викторин рассматривает Божественные Ипостаси Сына и Святого Духа в самой тесной взаимосвязи. Он полагает, что в отличие от Бога-Отца, пребывающего в покое и тождестве, Сын и Св. Дух суть *единое Божественное движение*, но имеющее различную направленность: Сын — это движение *нисходящее* (*descensio*), или исходящее от Отца как отправного пункта, а Св. Дух — это движение *восходящее* (*ascensio*), возвращающееся к своему источнику — Отцу.

В этом Викторин также зависит от неоплатонизма, прежде всего от Плотина. Так, Плотин объясняет происхождение Второго начала (Ума) от Единого следующим образом<sup>196</sup>. Единое само по себе пребывает в абсолютном покое, тождестве и внутренней полноте. Однако эта полнота не удерживается внутри него и естественным образом как бы переливается через край, изливается наружу, вовне, нисходит с высоты Единого<sup>197</sup>. Это есть *первый момент* в рождении Второго начала — Ума, которое еще не есть собственно Ум, но лишь чистое *Сущее* (*ὄν*), лишенное мышления и сознания и совершенно неопределенное (неопределенная *Двоица*). Затем это движение изменяет свою направленность и обращается к своему истоку — Единому. Однако это еще не есть созерцание Единого, но простая причинная зависимость от него, как бы естественное влечение, стремление (*ἔφεσις*) и притяжение к нему (*ἀνήρτητο αὐτοῦ*)<sup>198</sup>. Это стремление Плотин уподобляет зрению, которое еще не видит своего объекта — Единое (*ἀτύπωτος ὄψις, ὡς ὄψις οὐπω ἰδοῦσα*)<sup>199</sup>. Однако по мере того, как Сущее смотрело на Единое, его неопределенное влечение становилось определенным, бессодержательное наполнялось мыслимым содержанием,

<sup>193</sup> Это представление о неизменности высшего принципа при порождении низшего также было хорошо известно неоплатоникам. См., напр.: PLOTINUS, *Enn.* V. 1. 6; V. 3. 12; V. 4. 2; VI. 9. 5; PORPHYRIUS, *Hist. phil.*, fr. 18. 8-12.

<sup>194</sup> *Adv. Ar.* I. 31. 18-20.

<sup>195</sup> *Adv. Ar.* I. 31. 21-32. 15. См. также: *De gen.* 22. 8.

<sup>196</sup> См. PLOTINUS, *Enn.* III. 9. 5; V. 1. 6; V. 2. 1; V. 4. 2; V. 6. 5; VI. 7. 16.

<sup>197</sup> PLOTINUS, *Enn.* V. 2. 1; V. 4. 1; V. 1. 7.

<sup>198</sup> IDEM, *Enn.* V. 3. 11; V. 6. 5; VI. 7. 16.

<sup>199</sup> IDEM, *Enn.* V. 3. 11.



смутное зрение становилось видением, воспринявшим свой объект (*ἰδοῦσα ὄψις*)<sup>200</sup>. Это и есть начало мышления. Однако это мышление все еще обращено к Единому, исполнено им (как объектом своего созерцания) и еще не отличает от него себя как субъекта, но мыслит его бессознательно (*οὐπω νοῦς, ἔβλεπεν ἀνοήτως*)<sup>201</sup>. Когда же оно обращается на себя самого и отличает себя как мыслящего субъекта от Единого как объекта мышления, оно становится Умом (*ἐγνώ ἐν συναίσθησει αὐτοῦ καὶ νοῦς ἤδη ἦν*)<sup>202</sup>.

Ученик Плотина Порфирий Тирский говорил о трех моментах в деятельности Ума: согласно бытию деятельность Ума находится в покое (*ἐστῶσα*), согласно жизни исходит из бытия (*ἐκνεύσασα*), а согласно мышлению возвращается к самой себе (*εἰς αὐτὴν στραφεῖσα*)<sup>203</sup>. Как мы уже говорили, весь этот процесс возникновения одной сущности из другой в неоплатонизме был сведен к трем моментам: *μονή* – *πρόοδος* – *ἐπιστροφή* (*пребывание* – *исхождение* – *возвращение*).

Однако если Плотин проводил резкую границу между ипостасью Единого и Ума, а Порфирий еще не ипостазировал три момента (*пребывание* – *исхождение* – *возвращение*) в деятельности Ума, то Викторин, как мы видели, идет далее и наделяет их статусом отдельных Ипостасей, тем самым уходя и от субординационизма Плотина, и от неипостасности Порфирия. Это было серьезным отступлением от логики неоплатонизма в сторону христианского вероучения. Согласно Викторину, Сын есть единое *Движение* (*una motio, motus*), которое одновременно есть *Жизнь и Премудрость* (*et vita et sapientia*); точнее, *Жизнь, обратившаяся в Премудрость* (*vita conversa in sapientiam*), скорее же в Отеческое Существование; как бы «обратным движением» (*retro motae motionis*) эта Жизнь, ставшая Премудростью, возвращается к Отцу, в Отчую потенцию. И Жизнь — это *нисхождение* (*descensio*), а Премудрость — это *восхождение* (*ascensio*); и Оба Они — Дух, Два в одном<sup>204</sup>.

<sup>200</sup> PLOTINUS, *Enn.* V. 3. 11.

<sup>201</sup> IDEM, *Enn.* VI. 7. 16.

<sup>202</sup> IDEM, *Enn.* VI. 7. 16; ср. V. 3. 11; V. 1. 7; V. 2. 1.

<sup>203</sup> PORPHYRIUS, *Com. in Parm.* 14. 16-26.

<sup>204</sup> *Adv. Ar.* I. 51. 15-28. См. также: *Adv. Ar.* III. 8. 42-43; *Гимн.* I. 75-78;

Таким образом, Викторин считает Сына-Слово и Святой Дух «одним и тем же движением» (*una motio et eadem*): «Слово — в отношении жизни, Дух — в отношении познания и мышления»<sup>205</sup>, поскольку последний есть «Отеческое Размышление или Самосознание» (*sui ipsius cognoscentia*)<sup>206</sup>. И это движение — круговое (*circularis motus*), осуществляющееся вокруг единого центра — Бога Отца<sup>207</sup>, что Викторин выражает известной неоплатонической формулой, которой он дополняет «умопостигаемую триаду»: «Пребывание (*status*) – Исхождение (*progressio*) – Возвращение (*regressus*): О блаженная Троица!»<sup>208</sup>.

Кроме того, Викторин учит о Св. Духе как *связи* между Отцом и Сыном (*Patris et Filii copula, connexio, communicatio*)<sup>209</sup>. «Ты, о Святой Дух, говорит Викторин, есть связь (*connexio*); а связь есть то, что связывает Двух; и чтобы Тебе связывать всех, Ты прежде всего связываешь Двух, и Сам Ты есть Третье Соединение Двух (*complexio duorum*); но и само Соединение не отступает от Единого, поскольку Ты делаешь Двух Единым»<sup>210</sup>. Хотя подобной связью *первично* выступает Сын, *посредством* Которого исходит Св. Дух, соединяющийся через Него с Отцом (подобно тому как *жизнь* посредствует между *бытием* и *мышлением* и связывает их воедино), но *вторично* — Св. Дух, представляющий Собой Божественное самосознание, возвращающееся к Отцу, тем самым посредством Самого Себя связывающий Сына с Отцом, замыкая круг Божественной жизни.

Можно заключить, что в основе теологического учения Викторина лежит платиновское представление о Боге как порождающем Самого Себя и желающем Самого Себя, что составляет основную тему второй части трактата Плотина *О свободе и воле*

<sup>205</sup> *Adv. Ar.* I. 58. 1-3; ср. II. 2. 31-32.

<sup>206</sup> *Adv. Ar.* I. 57. 28-29. См. также: *Adv. Ar.* IV. 27. 14; 28. 15; 29. 1-7; IV. 28. 11-16; 29. 2-4. Так же, как у Плотина Единое есть объект мышления Ума (см. PLOTINUS, *Enn.* V. 4. 2), у Викторина Отец есть объект познания Сына (см. VICTORINUS, *Ad Galat.* 2, PL 8, 1179AB).

<sup>207</sup> *Adv. Ar.* I. 60. 1-61. 3.

<sup>208</sup> *Гимн.* III. 71. Ср. *Adv. Ar.* I. 51; I. 57; *Гимн.* I. 4-6; I. 75-76.

<sup>209</sup> *Гимн.* I. 4; III. 42, 46, 50. Это учение Викторина нашло свое прямое продолжение у Августина (см. его *De Trinit.* V. 12; XV. 27; XV. 47; *De fid. et symb.* 19).

<sup>210</sup> *Гимн.* III. 242-245.

Единого (*Enneadae*, VI. 8), где Единое предстает как «ипостазировавшее Само Себя» (*ὑποστήσας ἑαυτὸν*)<sup>211</sup>. Воля и сущность Единого тождественны (*ἡ βούλησις αὐτοῦ καὶ ἡ οὐσία ταῦτόν*), и поэтому как оно захотело, так и существует<sup>212</sup>. Единое как бы опирается само на себя и как бы взирает само на себя, и это взирание на самого себя есть как бы его бытие, будто бы оно производит само себя. Следовательно, оно существует не как придется, но как само желает; и эта воля не какая попало, и не просто так случилось; ибо эта воля, будучи направленной на наилучшее, не может быть необдуманной<sup>213</sup>. Но если у Плотина это учение рассматривается как не совсем точное по отношению к Единому, ибо его нельзя адекватно выразить нашим языком, то у Викторина оно центральное и существенное: Бог есть Самопорожденный (*αὐτόγονος*), или свободная самоопределяющая Воля и Сила<sup>214</sup>. Согласно Викторину, Бог «Сам определил Самого Себя (*ipse se ipsum circumterminavit*), поэтому и говорится: “Ты мыслишь Самого Себя”» (*tu te ipsum intellegis*)<sup>215</sup>. Когда же Бог мыслит Себя, Он мыслит Себя посредством Формы, которая рождается от Него и Сама также мыслит Себя<sup>216</sup>. Таким образом, по мысли Викторина, рождение Сына и исхождение Духа есть ни что иное, как свободное самополагание и самоопределение неопределенного Божественного Бытия, которое определяется сначала как Жизнь, исходящая от Него, а затем как Мышление, возвращающееся к Нему, чем достигается полнота самосознания и самоопределения. Так перед нами впервые в христианском теологии предстает учение о «мысленном саморазвертывании абсолютного Бытия, происходящем по образцу диалектики процесса сознания»<sup>217</sup>, не такое уж далекое от немецкого идеализма Фихте, Шеллинга и Гегеля.

<sup>211</sup> PLOTINUS, *Enn.* VI. 8. 10. 24; 13. 50-59.

<sup>212</sup> IDEM, *Enn.* VI. 8. 13. 7-9.

<sup>213</sup> IDEM, *Enn.* VI. 8. 16. 19-24.

<sup>214</sup> См. VICTORINUS, *Adv. Ar.* I. 4. 9-10; I. 32. 3-10; III. 17. 15-17; IV. 13. 5. *Ibid.* P. 45.

<sup>215</sup> *Adv. Ar.* I. 31. 19-20; ср. IV. 18. 44-33. 25; *Com. Philip.* 2. 5, 1207C.

<sup>216</sup> *Adv. Ar.* IV. 28. 5-10.

<sup>217</sup> См. BENZ E., *Marius Victorinus und die Entwicklung des abendländischen Willenmetaphysik* (Stuttgart, 1932), S. 232.



Таких неожиданных результатов, поражающих глубиной метафизического прозрения и интуиции, в середине IV века удалось достичь Марию Викторину. Это стало возможным только благодаря творческому усвоению Викторинем лучших принципов и концепций античной метафизики и трансформации их в свете библейского вероучения и церковного Предания. Так забытый всеми римский ритор стал связующим звеном между античной и библейской интеллектуальной культурой, во многом обеспечившим небывалый расцвет западно-христианской средневековой мысли, который мы наблюдаем в последующие века. Под его непосредственным или опосредованным влиянием находились такие известные христианские мыслители, как Амвросий Медиоланский, Аврелий Августин, Бозций, Кассиодор, Максим Исповедник, Иоанн Скотт (Эриугена), Алкуин, Гинкмар Реймский. Поэтому мы можем с полным основанием признать, что именно Марий Викторин, личность которого долгое время несправедливо оставалась в тени этих знаменитых мыслителей, должен быть признан истинным основателем христианской метафизики на Западе.

Т. Ю. БОРОДАЙ

## ВОПРОС О ВЕЧНОСТИ МИРА И ПОПЫТКА ЕГО РЕШЕНИЯ ФОМОЙ АКВИНСКИМ

### **Понятие мира: единство, универсальность и порядок**

Вопрос о вечности мира обсуждался с тех пор, как возникла европейская философия. Родоначальником философии мы считаем Фалеса, который, по преданию, первый задался вопросом: «Что есть всё?» Чтобы так поставить вопрос, нужно исходить из предположения, что «всё» представляет собой некое целостное единство, Вселенную (*τὸ πᾶν*)<sup>1</sup>. Другой древний мудрец, придумавший слово «философия», первым назвал Вселенную «космосом» («порядком»), т. е. определил, что целостность и единство всего сущего обеспечиваются единым «порядком» взаимосвязи. Таким образом, греческая философия и представление о том, что все сущее составляет единый миропорядок, возникли одновременно.

### **Греческая философская традиция до Платона: один мир, множество миров, бесконечное множество миров в пространстве и во времени**

Понятие «мира» было тематизировано и тотчас стало предметом рефлексии. Один мир или миров много? Если много, то конечно их число или бесконечно? И если миров много или бесконечно много, то сосуществуют ли они в пространстве или сменяют друг друга во времени? А если мир один, то он конечен или бесконечен? В пространстве или во времени?

Уже очень рано, в VI–V вв. до н. э., греческая философия продумала едва ли не все возможные варианты ответов на эти

---

<sup>1</sup> «Мир», «Вселенная» обозначается в греческой философии чаще всего одним из трех терминов: *ὁ κόσμος* — «порядок», *τὸ πᾶν* — «всё», *ὁ οὐρανός* — «небо».

вопросы. Элейцы Ксенофан и Парменид учили, что мир (целокупность подлинно сущего) един, вечен и неизменен; он не бесконечен и не конечен, ибо эти понятия предполагают множественность и изменчивость; не ограничен (ибо вне «всего сущего» нет ничего, с чем оно могло бы граничить), и не неограничен, но представляет собой шар<sup>2</sup>. По-видимому, еще первые милетцы, и вслед за ними Эмпедокл, учили, что вечен субстрат, из которого происходят все знакомые нам существа и вещи; он-то и есть собственно «бытие»; а тот миропорядок — космос — который мы знаем, периодически структурируется из первовещества и разлагается в него же. При этом «большинство древних философов», по свидетельству Аристотеля, полагали его бесконечным по величине<sup>3</sup>. Признававшие существование пустоты пифагорейцы и атомисты утверждали, что одновременно существует много миров. Для пифагорейцев мир — каждое небесное тело, населенное так же, как земля. Для атомистов миров бесконечно много, так же как бесконечно много единиц бытия — атомов.

На первый взгляд, здесь есть парадокс: если мир — совокупность **всего** сущего, то, как их может быть много? Возможно, древние философы понимали под «миром» разные вещи: те, кто учил о единстве космоса, понимали его действительно как Вселенную; а кто признавал множество космосов, обозначали этим словом нечто иное, например, некое скопление вещества (как демокритовские «вихри»)<sup>4</sup> или определенную повторяющуюся структуру: пифагорейцы — каждое небесное тело, а атомисты — систему небесных тел, обращающихся вокруг центрального светила (в каждой системе — своего) по сферическим орбитам; самая внешняя из таких концентрических сфер и была границей каждого из миров. Однако в античности никто, насколько мне известно, не предполагал двусмысленности в понятии «космос» и не видел здесь противоречия. Дело в том, что древние атомисты и

---

<sup>2</sup> «Шарообразность бытия» у Парменида следует, вероятно, понимать не в буквальном, геометрическом, а в символическом смысле — бытие так же едино, однородно и совершенно, как шар — самая однородная и совершенная из фигур.

<sup>3</sup> См. АРИСТОТЕЛЬ, *О небе* 271b.

<sup>4</sup> См. РОЖАНСКИЙ И. Д., *Развитие естествознания в эпоху античности* (М., 1979), с. 221.

пифагорейцы понимали под пустотой не наш физический вакуум, то есть некую область единого пространства, в которой в данный момент нет вещества, а скорее пустоту онтологическую, т. е. утверждали существование небытия — в противовес элеатам и их учению о том, что «бытие есть, а небытия нет». Таким образом, миры оказываются разделены небытием, и их не связывает в буквальном смысле слова «ничто», ни единое пространство, ни единое время. Последователь атомистов в вопросе о множественности миров Эпикур, доказывая, что если бы боги даже и существовали, для нас их не существует, объясняет это просто: они — между мирами, в «интермундиях»; значит между нами и ими нет и не может быть никакой, даже самой опосредованной связи; они не могут ни знать, что делается внутри миров, ни влиять на происходящее в них. То есть существующее за пределами каждого из бесчисленного множества миров для данного мира попросту не существует. Таким образом, и для «поликосмиста» каждый мир — это совокупность **всего** сущего.

Что касается времени, то для элеатов, как мы уже упоминали, подлинно сущее вечно, а эмпирический мир иллюзорен и не может быть предметом знания. Ксенофану приписывается первое рациональное доказательство вечности бытия. Оно основывается на аксиоме, которая впоследствии будет играть важную роль во всех дискуссиях о происхождении мира: из ничего не может возникнуть нечто.

Если нечто есть, то оно не могло возникнуть. В самом деле, необходимо, чтобы возникшее возникло либо из подобного, либо из неподобного, но ни то, ни другое невозможно, так как: (а) быть порождением подобного подобному подобает не больше, чем породить его (у одинаковых вещей все [свойства] тождественны, и они одинаково относятся друг к другу); (б) неподобное не может возникнуть из неподобного... Если бы из более слабого возникало более сильное, или из меньшего — большее, или из худшего — лучшее, или наоборот... то тогда сущее возникало бы из не-сущего, что невозможно<sup>5</sup>.

Если вечное шарообразное бытие элеатов неподвижно, то бесконечные миры атомистов находятся в вечном движении. Од-

---

<sup>5</sup> ПСЕВДО-АРИСТОТЕЛЬ, *О Мелиссе, Ксенофане, Горгии* 3. — Цит. по: Фрагм., с. 160.

ни возникают, другие погибают, и так всегда. Большинство же остальных древних философов, по свидетельству Аристотеля, утверждают, что мир один и что он возник, «но при этом одни — что [небо] возникло вечным, другие — уничтожимым, как и любая конкретная вещь, а третьи — что оно попеременно находится то в одном, то в другом состоянии, [периодически] уничтожаясь, и что это продолжается вечно, как утверждают Эмпедокл из Акраганта и Гераклит из Эфеса»<sup>6</sup>. Очевидно, что в данном случае Вселенная понимается как известный нам миропорядок, который структурируется из вечного первоначала, будь то хаос (Гесиод), вода (Фалес), воздух (Анаксимандр), беспредельное (Анаксимен), огонь (Гераклит), четыре элемента (Эмпедокл) или вселенская смесь бесконечно малых и бесконечно разнообразных частиц (Анаксагор). Возникновение мира — оформление, а его гибель — разложение системы на составляющие ее элементы.

Философам, которые признавали Вселенную бесконечной в пространстве и вечной во времени, предание приписывает такую, в частности, аргументацию: «Архит, по словам Евдема (пифагорейцы. — Т. Б.), формулировал аргумент так: «Окажись я на краю Вселенной, т. е. на сфере неподвижных звезд, мог бы я вытянуть вовне руку или палку или нет?» Допущение, что не мог бы вытянуть, нелепо. Но если вытяну, то то, что вовне, окажется либо телом, либо местом (это совершенно безразлично)...»<sup>7</sup>. Тот же аргумент применительно ко времени: если мир однажды возник, то до этого его не было. Время, как число движения, есть там, где что-то изменяется. Значит, и времени до этого не было. Но «до этого» — временное определение. Значит, было время, когда времени не было, что нелепо. Эта аргументация сохранила свою значимость, по крайней мере, до эпохи Фомы Аквинского: Фома считает нужным опровергать и эти доводы.

### **Учение Платона о творении мира и создании времени как «подвижного образа вечности»**

Первый из греков, кто учил о возникновении мира как о творении — Платон. Именно его имеет в виду Аристотель, когда говорит о тех, кто ошибочно считает Небо возникшим, но неунич-

<sup>6</sup> АРИСТОТЕЛЬ, *О небе* 279b.

<sup>7</sup> Цит. по: *Фрагм.*, с. 455.



тожимым. Согласно Платону, Вселенную создал разумный Демиург, т. е. «мастер». Он создал мир потому, что захотел; а захотел потому, что он благ. Таким образом, благодать Божья и свободное произволение — единственная причина творения мира, по Платону (*Тимей* 29d – 30a). Поскольку творец был в высшей степени благ, то и его творение должно было быть в высшей степени прекрасно и упорядоченно: платоновский Бог создал именно космос, т. е. воплощение красоты и порядка, насколько они могут быть воплощены в пространственном, т. е. имеющем части и потому тленном мире. Сходство платоновской космогонии с христианским учением о творении поразительно, но не полно: Демиург не творил из ничего, но «привел из беспорядка в порядок» то, «что пребывало в нестройном и беспорядочном движении» (*Там же*). Правда, как объяснит далее Платон, и утвердят позднее платоники, «то, что пребывало в беспорядке» до творения космоса, субстрат всякого телесного возникновения, начало пространственности, недоступное ни ощущению, ни мышлению, ни воображению, — это, собственно, и есть ничто, противоположность бытию, «небытие» как таковое — τὸ μὴ ὄν. Создавая мир из этого «небытия», платоновский Бог-Творец руководствовался образом — взирал на умопостигаемый космос, который вечен, неизменен, всегда тождествен себе и потому не знает ни возникновения, ни уничтожения. (Этот тезис Платона впоследствии будет воспринят многими христианскими мыслителями, в особенности через посредство Филона Александрийского).

Поскольку Вселенная возникла, она не может быть нетленной по природе. Тем более, что ничто, имеющее части, а значит, ничто пространственное, не может быть неразрушимым: все, что состоит из частей, способно на них разложиться (см. *Тимей* 41b; *Федон* 78c). (Эти два аргумента против вечности видимого мира будут многократно использованы в полемике последующих веков). Но космос устроен настолько совершенно, что разрушить его может лишь «тот, кто его сплотил» (*Тимей* 32c). А Устроитель мира — благ и никогда не захочет уничтожить свое создание, о чем и говорит в речи, которую Платон предлагает в *Тимее* от лица Творца: «Я Демиург и Отец вещей, и возникшее от меня пребудет неразрушимым, ибо такова моя воля» (*Ibid.* 41a).

Впоследствии на протяжении многих веков сторонники теории вечности мира будут приводить такие аргументы: если мир

был создан, то почему именно тогда, когда был создан? Чем тот момент времени отличался от бесконечного множества других, прошедших до него? Ведь до творения ничего не было, значит, все моменты времени были совершенно одинаковы. А если не особенность какого-то момента побудила Творца создать мир именно тогда, то изменилось нечто в нем самом. Но Бог неизменен, и это невозможно. И еще один, менее основательный аргумент: если мир возник, значит было время, когда времени не было?

Платон предзадал ответ, к которому будут прибегать все мыслители, стремящиеся совместить учение о тварности мира с эллинской онтологией вечного и неизменного: Бог создал мир не во времени. Само время не вечно, а сотворено вместе с космосом. Время — это равномерное вращение небосвода, сферической внешней границы мироздания.

Когда Отец усмотрел, что созданное им, это изваяние вечных богов, движется и живет, он возрадовался и в ликование замыслил еще больше уподобить [творение] образцу. Поскольку же образец являет собой вечное живое существо, он положил в меру возможности и здесь добиться сходства. Но... вечность нельзя передать ничему рожденному. Поэтому он замыслил сотворить некое движущееся подобие вечности; устроив небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ (т. е. подобие. — Т. Б.), движущийся от числа к числу, который мы называем временем. Ведь не было ни ночей, ни дней, ни месяцев, ни годов, пока не было рождено небо, и он уготовил для них возникновение лишь тогда, когда небо было устроено. Все это — части времени, а «Было» и «будет» суть виды возникшего времени, и, перенося их на вечную сущность, мы незаметно для себя делаем ошибку. Мы говорим [о божественной сущности], что она «была», «есть» и «будет», но, если рассудить правильно, ей подобает только «есть», между тем как «было» и «будет» приложимы только к возникновению, становящемуся во времени, ибо и то и другое суть движения... Итак, время возникло вместе с небом, дабы, одновременно рожденные, они и распались бы одновременно, если наступит для них распад (*Тимей* 37с – 38b).

Таким образом, вопрос о вечности мира переносится в несколько иную плоскость: во времени мир был всегда, но он не вечен в том смысле, что не может существовать сам по себе, из

своих внутренних, имманентных ресурсов. Для того чтобы быть, он нуждается в причине иной, нежели он сам, лежащей по ту сторону вселенской совокупности всего сущего. В этом смысле само время не вечно, ибо является движением, причем вторичным — производным от движения небосвода. Движение же, или изменение для Платона не может быть вечным по определению: изменяющееся не остается тождественным самому себе, то есть в каждый момент в каком-то отношении погибает или возникает, «становится».

### **Аристотель о парадоксах платоновского креационизма Критика Платона с позиций метафизики и физики**

В истории философии главным сторонником теории вечности мира принято считать Аристотеля. Действительно, во второй книге *О небе* прямо заявлено:

Небо в своей целокупности не возникло и не может уничтожиться (вопреки тому, что утверждают о нем некоторые)... оно... одно и вечно и... его полный жизненный век не имеет ни начала, ни конца, но содержит и объемлет в себе бесконечное время... (*О небе* 283b)<sup>8</sup>.

Доказательства, приводимые Аристотелем в обоснование этого тезиса в разных работах, можно условно классифицировать примерно так, от слабых к сильным: 1) аргументы от авторитета (авторитета большинства, мудрости или древности). Например:

Надлежит признать истинность древних и завещанных нам праотцами с незапамятных времен сказаний, гласящих, что бессмертное и божественное существо наделено движением, но только таким движением, которому не поставлено никакой границы и которое скорее само граница других [движений] (*О небе* 284a).

---

<sup>8</sup> Правда, эту первую главу второй книги принято считать вставкой, сделанной либо впоследствии, издателями аристотелевского текста, либо самим Аристотелем из его раннего сочинения *О философии* (см. АРИСТОТЕЛЬ, *СС*, т. 3, с. 577). В других местах Аристотель нигде не высказывается об этом так прямо, предлагая либо косвенные доказательства вечности движения в *Физике*, либо опровергая теории возникновения мира по отдельности.

И в *Физике*: «Относительно времени все [мыслители], за исключением одного (т. е. Платона. — Т. Б.), думают, по-видимому, одинаково: они называют его нерожденным» (251b). 2) Аргументы от противного — их больше всего. Большинство философов считали, по словам Аристотеля, что мир возник, но считали так по разным основаниям и под «возникновением» понимали разные вещи. Поэтому Аристотель опровергает их по отдельности (наибольшее внимание уделяя Платону) и от противного, демонстрируя, что выводы из их теорий оказываются взаимно противоречивыми. Эти доказательства сам он подразделяет на абстрактно-всеобщие, т. е. логические и метафизические, оперирующие понятиями, и естественнонаучные, или «физические», опирающиеся на индукцию, т. е. опыт и наблюдение (см. *О небе* 283b). Так, против платоновского учения о том, что мир однажды возник, но никогда не уничтожится, Аристотель аргументирует физически:

С естественнонаучной точки зрения невозможно, чтобы раньше бывшее вечным впоследствии уничтожилось, либо раньше не бывшее впоследствии стало вечным. Ибо все, что уничтожимо или возникло, подвержено качественному изменению, и изменяется оно под действием противоположностей, и от каких причин естественные вещи образуются, от тех же самых они и уничтожаются... (*О небе* 283b). Наблюдение показывает, что все, что возникает, равным образом уничтожается (*О небе* 279b).

Метафизический аргумент сходен: возникает то, что может как быть, так и не быть. (То, что существует необходимо, т. е. не может не быть — таков Бог *Метафизики*, а также то, что не существует необходимо, т. е. не может быть вообще — такова, например, соизмеримая стороне диагональ квадрата, — не возникает и не гибнет никогда). На протяжении конечного времени такая контингентная вещь может не возникнуть или не погибнуть, но на протяжении бесконечного — возникнет и погибнет непременно. Если мир возник, бытие его не необходимо. Следовательно, он уничтожим, а Платон не прав (*О небе* 280b – 281a). Логическое доказательство приводится здесь же (282a – 283a). 3) Наиболее весомые аргументы — от движения — приводятся Аристотелем в восьмой книге *Физики*.

Так же как и Платон, Аристотель считает одной из главных характеристик мира, о котором надлежит выяснить, вечен он или

нет, движение. Движение — это изменение вообще, любая перемена, которых Аристотель насчитывает шесть видов: движение по бытию (возникновение и уничтожение), движение по качеству, по количеству (рост и убыль) и движение по месту (перемещение). Подвижно все, чья природа в принципе допускает какое-то изменение; если в данный момент его нет — вещь находится в покое; но покой — это состояние только подвижных вещей. Подвижно все, что состоит из частей, даже если сложность чисто логическая (так, например, душа, не имеющая пространственных частей, существует во времени и в принципе может измениться; ум не подвластен даже и времени, но делим логически на форму и материю, и потому тоже подвижен). В нашей пространственно-временной Вселенной нет ничего неподвижного; а так как мир один, то за его пределами нет ничего подвижного. Таким образом, эти понятия совпадают по объему, и проблему вечности мира вполне допустимо рассматривать как проблему вечности движения.

Одно из доказательств вечности движения таково: если движение началось однажды, а прежде его не было, то первому движению должно было предшествовать некое изменение — иначе почему бы оно началось? То есть первому движению должно было предшествовать другое движение, и так до бесконечности. Если сказать, что движению предшествовал покой, то ведь покой — это определенное состояние сущего, способного к движению; покой — это лишенность движения; у него должна быть причина, отличная от него; следовательно и покою вещей до возникновения движения должно было предшествовать некое изменение (*Физика* 251ab). Этот аргумент строится на понятии «предшествования», т. е. времени. Он подкрепляется другим доказательством, прямо направленным против Платона, которое доказывает вечность движения из вечности времени, и обосновывает вечность самого времени. Если мир возник, то этому возникновению что-то предшествовало. Но как может быть

...предшествующее и последующее, если не существует времени? Или время, если не существует движения? Если время есть число движения или какое-то движение, то, раз всегда существует время, и движение должно быть вечным. Но относительно времени все [мыслители], за исключением Платона, думают одинаково: они называют его нерожденным... Но... если невозможно, чтобы время существовало и мысли-

лось без «теперь», а «теперь» есть какая-то середина, включающая в себя одновременно и начало, и конец — начало будущего и конец прошедшего, то необходимо, чтобы время существовало всегда. Ведь крайний предел последнего взятого времени будет в одном из «теперь» (так как во времени ничего нельзя ухватить помимо «теперь»). Следовательно, если «теперь» есть начало и конец, то необходимо, чтобы с обеих сторон его всегда было время. А если есть время, очевидно, должно существовать и движение, раз время есть некоторое свойство движения (*Физика* 251b).

Таким образом, мир вечен, поскольку вечно движение, а движение вечно, поскольку вечно время. Характерно, что вечное движение, по Аристотелю, это, в первую очередь, не «непрерывное возникновение» одного из другого, которое мы наблюдаем в мире, а перемещение: «Не возникновение, а перемещение есть первый род изменения... Перемещаемое существует, а возникающее не существует, поэтому перемещение первичнее возникновения» (*О возникновении и уничтожении* 336a). Первичное перемещение — это круговращение неба, сферической границы Вселенной, сферы неподвижных звезд, которая, по Аристотелю, не возникла, а была всегда. Все остальное, т. е. абсолютно все, что существует в мире, в пределах этой нетленной границы, возникает и гибнет, т. е. движется и вторичным движением.

Итак, Аристотель считает доказанным, что «движение должно существовать всегда и не прекращаться» (*Физика* 258b). Однако, хотя понятия «Вселенной» и «движения» совпадают по объему, они не совпадают по определению. Поэтому прямого доказательства вечности мира у нас нет. В *Топике*, предлагая классификацию проблем, Аристотель приводит в пример вопрос о вечности мира как важный сам по себе с теоретической точки зрения (в отличие от проблем инструментальных или важных практически), но не имеющий рационально обоснованного решения.

Есть проблемы... которые... имеют большое значение, но для доказательства которых мы не имеем доводов, полагая, что трудно указать причину, почему это так, например, вечен ли мир или нет (104b)<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Можно, конечно, предположить, что высказывание Аристотеля в *Топике*, столь прямо противоречащее текстам *Физики* и *О небе*, «маргинально» и «двусмысленно», так что может не приниматься в расчет — см. АППОЛО-

В самом деле, движение имеет у Аристотеля четкое и однозначное определение: «Действительность сущего в возможности поскольку оно возможно». Но мир, или «небо» может иметь только описание; определение как указание *genus proximum per differentiam specificam* для мира невозможно, ибо он не принадлежит к какому-то более общему роду. Поэтому строгого понятия мира у нас нет, и вести о нем строгое доказательство мы не можем.

### **Плотин: критика платоновского учения о творении с точки зрения теологии**

Основоположник неоплатонизма — влиятельнейшего позднеантичного философского направления — Плотин решительно расходится с «божественным Платоном» как раз в вопросе о вечности мира. «Мир всегда есть, и всегда был раньше и всегда будет»<sup>10</sup>. Плотин в этом не следует Аристотелю. У него несколько иные мотивы для утверждения вечности видимой Вселенной; и доказывает он свой тезис иначе — не из следствий, а из причин; и у Платона критикует не то, что Аристотель. В *Тимее* Платона объектом критики для него становится не учение о нетленности однажды возникшего и не описание создания времени, как для Аристотеля (Плотин сам описывает создание времени «суетной» мировой душой в трактате *О времени и вечности*), а причина миротворения — «Бог захотел» сотворить мир. Для Плотина неприемлем «техноморфный», если можно так выразиться, креационизм Платона: миротворение как преднамеренное действие, как реализация определенной воли и решения, согласно заданному плану. Бог — не Демиург, не ремесленник, не искусник, набрасывающий чертежи, а затем вычисляющий пропорции, отмеряющий, строящий, пригоняющий части и возводящий здание космоса (именно так творец описывается в *Тимее*).

---

нов А. В., «Бозций Дакийский и латинский аверроизм», в кн.: Бозций Дакийский, *Сочинения* (М., 2001), с. xii. Однако, я полагаю, что Аристотель различал строго доказуемые положения, как например, доказательство бытия неподвижного двигателя в *Метафизике* или неправоты платоновского учения о нетленности сотворенного мира, и положения столь же для него несомненные, но доказуемые лишь косвенным путем или «правдоподобно» (*λογικῶς*), т. е. не из причин, а из следствий.

<sup>10</sup> Плотин I, 1 [40], 1, 1.

Мы-то, люди, конечно, можем задаваться вопросами о том, почему земля помещена в середине мира, почему она имеет вид шара, почему и для чего экватор наклонен к эклиптике и т. п.; но из этого вовсе нельзя заключить, что и в высочайшем уме было и есть нечто похожее на эти наши соображения, что он сперва взвесил, что, как и почему должно все быть и уже потом решил все так и устроить; напротив, если все в мире прекрасно устроено, то это единственно только потому, что ум таков, каков есть, что природа его такая, а не иная<sup>11</sup>.

Плотин не раз приводит такую иллюстрацию миротворения: переизбыток бытия распространяется вокруг Единого Бога, как свет вокруг негасимого источника света. Источник света не принимает волевого решения светить; он не хочет распространять свет, не заботится об этом; он не сознает того, что светит; он просто таков, каков есть. Поэтому мир не мог не быть, как не может солнечный свет не исходить от Солнца. Как Ум, умопостигаемый космос, распространяется вокруг Единого с непреложной необходимостью, так мировая Душа — вокруг Ума, и телесный мир — вокруг Души. Ей нет до него дела, она не творит его по своей воле или расчету, она нисколько не заботится о нем. Существование нашего мира — необходимое следствие природы Души. Если понимать то, что написано в *Тимее* буквально, а именно: что Бог однажды захотел сотворить мир и сотворил, то придется допустить, что Бог подвержен изменению. Неважно, что он сотворил мир не во времени; Плотина заботит не мир и не физика. Важно, что Бог не будет таков, каким его мыслит и сам Платон: вечным, неизменным, абсолютно простым. Произвольное творение разрушает учение о Боге — и этого Плотин не может допустить. Творение мира для Бога либо естественно, либо неестественно. Если естественно, то мир есть всегда — не только во времени, но вообще в реальности. Если же нет, придется допустить нечто неестественное в Боге и в умопостигаемом мире: либо насилие или какое-то воздействие со стороны, либо некое противоречие в его собственной природе, что немислимо<sup>12</sup>. Пла-

---

<sup>11</sup> Цит. по: Плотин, *Сочинения* (СПб., 1995), с. 129.

<sup>12</sup> Плотин II, 9 [33], 12: «Это (т. е. творение мира. — Т. Б.) происходит либо согласно природе, либо вопреки природе, третьего не дано. Но если согласно природе, то это происходит всегда. Если же вопреки природе, то и



тон прав в том, что все телесное, временное, все видимое и осязаемое — не подлинное бытие, а становление; его прошлого уже нет, будущего еще нет, а настоящее, момент «теперь» — бесконечно мало, не имеет никакой длительности. Но Плотин переосмысляет это учение: всякое тело иллюзорно и эфемерно не столько потому, что оно тело, сколько потому, что оно — частное, единичное, отделенная часть, индивидуум. Целостность, даже телесной Вселенной — вечна и неизменна. Внутри нее постоянно идут бесчисленные изменения, но в целом они всегда остаются теми же.

Правда, в более строгом смысле слова наш материальный мир не вечен. Плотин первый, кто сформулировал не «темпоральное», а онтологическое понятие вечности. Вечность — это полнота бытия. «Целостное, законченное бытие... — это и есть вечность... полнота бытия... охватывающая все бытие и исключаяющая всякое небытие» (*О времени и вечности* III, 7, 4). Впоследствии это определение (применительно к Богу) будут повторять все средневековые богословы, от Бозэция<sup>13</sup> до Фомы Аквинского<sup>14</sup>. Бозэций даже сочинит неологизм для обозначения той подвластной времени или охватывающей все времена вечности, которой вечен аристотелевский мир, — «всегдашность», *sempiternitas*. Такое толкование вечности станет центральной опорой для тех христианских мыслителей, кто будет пытаться осмыслить учение Откровения о творении мира из ничего в категориях эллинской метафизики. Можно допустить вечность мира во времени (тем более, что и время, как показал Платон, сотворено Богом), не противореча истине веры; мир все равно никогда не будет вечен в том смысле, как Бог, — он не будет абсолютно независимой полнотой бытия. Пропась между тварным и нетварным останется.

---

в тамошних [т. е. в духовном мире] будет нечто противоестественное, и зло будет существовать до возникновения этого мира. Но тогда не мир будет причиной [и виновником] зол; зло будет приходить в наш мир оттуда [т. е. от Бога]».

<sup>13</sup> «Вечность есть совершенное обладание безграничной жизнью в целом и одновременно» (“*aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*”) — см. БОЭЦИЙ, *Утешение философией* V, 6.

<sup>14</sup> «Всем своим бытием Бог обладает одновременно, в чем и состоит смысл вечности» — см. ФОМА АКВИНСКИЙ, *Сумма против язычников* I, 15.

### **Иоанн Филопон как платоник и аристотелик в вопросе о вечности мира**

Тем не менее, вопрос о вечности мира для многих оставался своего рода пробным камнем, позволявшим отличить эллинского философа от иудея и христианина. «На закате античности именно учение о вечности мира стало самым глубоким рвом, разделившим угасавший эллинский гений и пробуждающуюся христианскую мысль»<sup>15</sup>. Превосходным примером этого могут служить два рассуждения о вечности мира, принадлежащие александрийскому философу Иоанну Филопону (ок. 490–570). В молодости, около 517 года, он написал комментарий к *Физике* Аристотеля, объем и основательность которого оправдывают его прозвище *Трудолюбца*. Здесь налицо классическая неоплатоническая схема: во главе бытийной иерархии стоит трансцендентный Бог — Единое; создание мира — дело его ипостаси, Ума. Творение мира — необходимый процесс, а не произвольный акт. Движение, время и космос — вечны и естественны. Материальный мир — закономерное завершение нисхождения ипостасей, или эманации бытия из Единого. Он не имеет начала во времени и, хотя обладает гораздо меньшей степенью бытия и реальности, чем Ум и Душа, однако существует всегда как необходимая составная часть иерархического целого. Позднее Иоанн крестился, стал епископом Александрийским и написал трактат *О вечности мира против Прокла* (529), в котором (чисто рациональным путем, без ссылок на Писание) опровергает все то, что излагал ранее. Ум-творец теперь высшее, а не второе божественное начало. Творение — не необходимый и естественный процесс, а результат свободного решения Бога. Движение не вечно, так же как время и мир, а пространственный мир не вечен даже и с временной точки зрения, ибо духовные существа сотворены раньше. Теперь Филопон опровергает аристотелевскую теорию о пятом элементе, из которого состоят небесные тела (эта теория позволяла доказать возможность вечного движения в пространстве), и даже материю — «небытие» неоплатоников — отказывается признать несотворенной<sup>16</sup>. Если в раннем комментарии к *Физике* у Филопона преоб-

<sup>15</sup> BRENIER E., “Notice au *Du monde*”, in: PLOTIN, t. II (P., 1924), p. 3.

<sup>16</sup> См. VERRYCKEN K., “The development of Philoponus’ thought and its chronology”, *Aristotle Transformed*, ed. by R. SORABJ (L., 1990), p. 199-232, 236-237.

ладало стремление к систематичности, то в трактате *О вечности мира* на первое место выходит аргументация, причем автор даже не всегда заботится о связи оснований, из которых исходят его доводы. Значительная часть этих аргументов Филопона воспроизводилась в дальнейшем ходе дискуссии о вечности мира вплоть до XIII века: многие из них приводит и Фома Аквинский. По-видимому, одним из первых оппонентов Филопона выступил языческий платоник VI века Симпликий; он приводил возражения на все аргументы, защищая Аристотеля и вечность мира; добрую часть его возражений также можно проследить вплоть до высокого Средневековья.

\* \* \*

Новую актуальность вопрос о вечности мира приобрел в Европе во времена так называемого аристотелианского Возрождения в XIII веке. Радикальный аристотелизм, как он был изложен в комментариях Авиценны и Аверроэса, вновь разверз пропасть между эллинской метафизикой и вероучением, благополучно засыпанную было трудами многих поколений богословов, возведших величественное здание христианского платонизма. Проблема вечности мира вновь стала знаковой: в зависимости от того, как кто ее решал, он мог квалифицироваться как добрый христианин или язычник-аристотелик. В этом вопросе нужно было разобраться не идеологически, а по существу, и именно этим занимается Фома Аквинский в главах обеих своих *Сумм*, посвященных вечности мира, и в предлагаемом читателю ниже специальном трактате *О вечности мира*, написанном позже, незадолго до смерти (1271). Фома приводит все известные ему достаточно основательные аргументы в защиту вечности мира, а затем опровергает все по очереди. Затем приводит аргументы против вечности мира — и их тоже опровергает, «дабы истина веры не опиралась на шаткие основания». В конечном счете, он приходит к тому же, что и Аристотель в *Топике*: вопрос о вечности мира неразрешим с помощью чисто рационального доказательства.

\* \* \*

Перевод выполнен по изданию: *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, vol. III (Stuttgart, 1980).

ФОМА АКВИНСКИЙ

## *О ВЕЧНОСТИ МИРА*

Согласно католической вере, мир имел начало длительности. Однако на этот счет есть и сомнения: не мог ли мир существовать всегда? Дабы разрешить сомнения и выяснить, какое из двух предположений истинно, нужно прежде всего разобраться, в чём мы с нашими противниками согласны, а в чём расходимся.

Итак, если предполагается, что нечто помимо Бога могло существовать всегда, то есть, что может существовать нечто, не созданное Богом, то это несомненное заблуждение. Причем заблуждение не только с точки зрения веры, но и с точки зрения тех философов, которые доказывают, что всё, каким-либо образом существующее, может существовать только благодаря причине, которая обладает бытием в наибольшей степени и в самом истинном смысле слова.

Если же дело понимается так, что нечто было всегда, однако причина [его бытия и бытия] всего, что в нём есть, была [не в нём самом, а] в Боге, то надо рассмотреть, не противоречиво ли такое допущение.

Если это невозможно, [т. е. нечто причинённое не может существовать всегда], то оно невозможно либо потому, что Бог не может создать нечто, что существовало бы всегда, либо потому, что [существующее всегда] не могло возникнуть, хотя Бог и мог бы его создать. По первому пункту все согласны, а именно: Бог, несомненно, мог создать нечто, существующее всегда, ибо могущество Божье бесконечно. Остаётся рассмотреть второй [вопрос]: может ли возникнуть нечто, существующее всегда. Допустим, не может. Для такого суждения мыслимы только два основания: либо отсутствие пассивной потенции, либо логическое противоречие.

Первое основание: ангел не мог начать возникать прежде, чем ангел уже возник, потому что его бытию не предшествует

существование какой-либо пассивной потенции, так как ангелы возникают не из подлежащей материи. Однако Бог мог создать ангела, более того, Он мог сделать так, чтобы ангел начал возникать, поскольку Он мог сделать так, чтобы ангел уже возник [и существовал]. Понимая дело таким образом, мы просто соглашаемся с вероучением: тварное не может существовать всегда, ибо, признав это, мы признали бы, что пассивная потенция была всегда, а это — ересь. Однако из этого не следует, что Бог не мог бы сделать так, чтобы возникло нечто, существующее всегда.

Второе основание — логическое противоречие; так, например, не может быть, чтобы утверждение и отрицание оказались одновременно истинны. Впрочем, некоторые считают, что Бог мог бы сделать и это. Другие, однако, считают, что этого Бог сделать не мог бы, ибо это, [т. е. совпадение противоположностей,] есть ничто, [а ничто Бог сотворить не может]. Несомненно одно: Бог не может сделать так, чтобы утверждение, утверждая нечто, тем самым опровергало бы то, что утверждается. Предположение, что Бог может делать подобные вещи, не еретическое, однако, на мой взгляд, ложное. Так, например, [предложение] «прошлого не было» содержит в себе противоречие. Об этом пишет Августин в книге *Против Фавста*<sup>1</sup>: «Всякий, кто утверждает, что, если Бог всемогущ, то Он может сделать так, чтобы сделанное стало не сделанным, не замечает, что утверждает следующее: “Если Бог всемогущ, Он может сделать так, чтобы истинное, в силу самой своей истинности, было ложным”». Впрочем, некоторые великие, не погрешая против благочестия, утверждали, что Бог может сделать бывшее не бывшим; и их высказывания не были сочтены еретическими.

Итак, нам надо выяснить, есть ли логическое противоречие между этими двумя положениями, а именно: что нечто сотворено Богом, и что оно было всегда. В любом случае, [есть ли здесь противоречие или нет], утверждать, что Бог может сделать так, чтобы нечто сотворённое Им было всегда, не будет ересью. Однако, если здесь есть логическое противоречие, то такое утверждение будет, по-моему, ложно. Если же противоречия понятий нет, то оно не только не будет, но и не может быть ложным; наоборот, ошибкой будет не признавать его необходимую истинность. В самом деле, всемогущество Божье заключается, кроме

прочего, в том, что оно превосходит всякую способность понимания. Поэтому всякий, кто скажет, что нечто мыслимое для твари не может быть сделано Богом, тот прямо отрицает Божье всемогущество. Это, конечно, не относится к грехам, ибо как таковые они суть ничто.

Итак, весь вопрос сводится к следующему: противоречат ли друг другу понятия «быть сотворённым Богом во всей полноте своей сущности» и «не иметь начала длительности?».

Что они не противоречат друг другу, доказывается так. Если они противоречат друг другу, то либо по двум следующим причинам, либо по одной из них, а именно: или потому, что действующая причина по длительности должна предшествовать [своему действию]; или потому, что небытие по длительности должно предшествовать [бытию]: ведь мы говорим, что сотворённое Богом возникает из ничего.

Первым делом я докажу, что действующая причина, то есть Бог, не обязательно должна предшествовать по длительности своему созданию, и если бы Бог захотел, [чтобы создание было всегда, то оно было бы всегда].

Во-первых, всякая причина, производящая своё действие мгновенно, может не предшествовать своему действию по длительности. А Бог есть причина, которая производит действие не посредством движения, а мгновенно. Следовательно, нет необходимости, чтобы Бог по длительности предшествовал своему созданию. Первое [предложение] очевидно; мы наблюдаем это при всех мгновенных изменениях, например, при освещении, и в других подобных случаях. Однако можно доказать его и путем рассуждения. Если в данный момент данная вещь существует, то может существовать и начало её действия. Это очевидно и доступно наблюдению во всех возникающих [вещах]. Например, если в данный момент огонь начинает быть, то он начинает и греть. Но если действие осуществляется не через движение, а мгновенно, то начало действия совпадает с его концом; это происходит в [вещах] невидимых. Значит, если в данный момент существует деятель, производящий своё действие мгновенно, то в тот же момент его действие может быть завершено. Но в момент, когда завершается действие, производимый этим действием результат уже существует. Значит, можно предположить, что причина, про-

изводящая действие мгновенно, не предшествует по длительности результату своего действия; и в этом предположении не будет никакого противоречия.

Противоречие будет там, где речь идёт о причинах, производящих нечто через движение; ибо начало всякого движения должно предшествовать его концу. А так как люди привыкли рассматривать только такие действия, которые осуществляются через движения, то им трудно понять, как это действующая причина может не предшествовать по длительности своему следствию. Чем меньше человек знает, тем легче он выносит приговор на основании того немногого, что ему знакомо.

Это доказательство не опровергается тем, что Бог есть причина, действующая по воле. Воля тоже не обязательно должна предшествовать по длительности результату [произвольного действия]. Нет необходимости и в том, чтобы предшествовал деятель, действующий произвольно; разве что он действует после некоторого колебания и размышления; но о Боге этого предполагать нельзя.

Кроме того. Причина, производящая всю субстанцию вещи, не менее могущественна в производстве всей субстанции, чем причина, производящая форму в производстве формы; более того, она должна быть гораздо могущественнее, ибо производит [вещь], не выводя её из материальной потенции, как делает причина, производящая форму. Но всякий деятель, производящий только форму, может создать её в любой момент, когда существует сам; именно так солнце освещает. Тем более способен на это Бог, производящий всю субстанцию вещи; Он в силах сделать так, чтобы его создание существовало [в любой момент], когда существует Он сам.

Кроме того. Если в данный момент дана некая причина, и она не может произвести свое следствие в тот же момент, значит, эта причина не полна и ей чего-то не хватает. Ибо полная причина и причиненное ею [следствие] существуют одновременно. Но у Божьей полноты никогда не бывает никакого недостатка. Следовательно, если дан Бог, то причиненное Им может быть дано всегда. Таким образом, нет необходимости в том, чтобы Бог по длительности предшествовал [творению].

Кроме того. Воля волящего ни в чем не уменьшает его силу, и в особенности это относится к Богу. Однако все, кто пытался

опровергнуть доводы Аристотеля, доказывающие, что созданное Богом было всегда, потому что Бог всегда хочет одного и того же, говорят, что Аристотель был бы прав, если бы Бог действовал не произвольно. [Дескать, если творец наделен волей, то творению должно предшествовать принятие решения, и потому оно не может быть одновременно творцу]. Однако из того, что Бог действует по своей воле, никак не следует, что Он не может сделать так, чтобы Его создание существовало всегда.

Таким образом, утверждение, что деятель не предшествует по длительности произведённому им действию, не противоречит разуму. Разуму противоречат те высказывания, которые утверждают о Боге то, чего Он не может сделать [в принципе: например, чтобы истина, в силу того, что она истина, была ложью].

Осталось рассмотреть, не противоречит ли разуму предположение, что нечто созданное было всегда. В самом деле, раз сказано, что оно создано из ничего, то его небытие должно по длительности предшествовать его бытию. Но вот что пишет Ансельм в *Монологионе*, разъясняя, в каком смысле тварь названа созданной из ничего: «Третий способ истолкования высказывания “Нечто создано из ничего” — это понимать дело так, что нечто создано, но нет ничего, из чего оно было создано. Примерно в таком же смысле мы употребляем это выражение, когда говорим о человеке, опечалившемся без причины, что он расстраивается из ничего»<sup>2</sup>. Так вот, если понимать [творение из ничего] в этом смысле, а именно, что помимо наивысшей сущности всё остальное, созданное этой сущностью, создано из ничего, т. е. не из чего-то, то никаких противоречий из этого положения не последует. При таком толковании мы не устанавливаем порядка, [который связывал бы] создание и «ничто», в том смысле, что, дескать, создание сначала должно было быть ничем, а потом стало чем-то.

Кроме того. Предположим даже, что такой порядок установлен, что выражение «Тварь создана из ничего» надо понимать как «Тварь создана после [того, как было] ничто»: здесь слово «после» устанавливает некий порядок [связи] между тварью и «ничем». Однако порядок бывает разный: порядок длительности или порядок природы. Так вот, если из общего и универсального не обязательно следует особенное и частное, то высказывание «тварь создана после “ничто”», не обязательно означает, что «ни-



что» было прежде твари по длительности; оно вполне может означать только то, что «ничто» по природе предшествует существу. В самом деле, всякой вещи по природе прежде всего присуще то, что свойственно ей самой по себе, и лишь во вторую очередь — то, что она приобрела от других. Но бытие тварь получает только от другого; предоставленная же самой себе и рассмотренная сама по себе, она есть ничто. Поэтому по природе тварь есть для себя прежде ничто, и лишь после — бытие. То, что «ничто» в таком случае не предшествует бытию по длительности, вовсе не означает, что [всякая тварь] есть ничто и сущее одновременно. Даже если мы предположим, что тварь была всегда, мы не полагаем, что некоторое время она была ничем: мы полагаем лишь, что её природа такова, что она была бы ничем, если бы была предоставлена самой себе. Допустим, например, что воздух всегда освещался бы солнцем. Тогда правильно было бы сказать, что солнце делает воздух светлым, или что светлый воздух создан солнцем. А так как всё возникающее возникает из того, что с ним не совпадает, т. е. из того, что перестает существовать, когда из него возникает нечто [новое] и не существует с ним одновременно, то правильно будет сказать, что светлым воздух стал из не светлого, или темного. Это вовсе не будет значить, что некогда воздух был не освещенным и темным; это будет значить лишь то, что воздух был бы темным, если бы солнце его оставило. Еще лучше подойдет здесь пример с небесными светилами, которые всегда освещены солнцем.

Итак, утверждение, что нечто было создано и при этом было всегда, не противоречит разуму. К тому же, если бы здесь было какое-то противоречие, удивительно, как его не заметил Августин. Ведь это был бы самый действенный способ доказать, что мир не вечен. А Августин в 12 и 13 книгах *О граде Божием* приводит множество аргументов против вечности мира; отчего же он даже не упоминает о таком доводе? Напротив, он сам недвусмысленно указывает на то, что противоречия здесь нет. В десятой книге, излагая мнение платоников, он пишет: «[Хотя Платон весьма ясно говорит и о мире и о сотворенных Богом в мире богах, что они начали быть и имеют начало; однако утверждает, что они не будут иметь конца, а по могущественной воле Демиурга пребудут вечными. Но платоники] придумали понимать это в том

смысле, что в данном случае разумеется-де начало не во времени, а в преемстве. «Если бы, — говорят они, — нога от вечности стояла на песке, то от вечности был бы под нею и след; тем не менее никто не усомнился бы, что след сделан ногою, и что ни один из этих двух предметов не был раньше другого, хотя один из них и сделан другим. Так точно, — прибавляют они, — и мир, и созданные в нем боги могли существовать вечно при вечном существовании сотворившего их, и в то же время быть сотворенными»<sup>3</sup>. Так вот, Августин нигде не говорит, что это немыслимо, и, полемизируя с платониками, приводит другие аргументы.

В одиннадцатой книге Августин говорит еще вот что: «Некоторые хотя и признают, что мир сотворен Богом, однако же не хотят представить его временным, а только имеющим начало, его произведшее; так что он был сотворен некоторым, едва понятным, образом от вечности...» и т. д.<sup>4</sup>. Почему это «едва понятно», сказано в первом аргументе.

Не удивительно ли, что благороднейшие из философов не заметили здесь противоречия? В самом деле, в пятой главе той же книги Августин, полемизируя с теми, о ком шла речь в процитированном отрывке<sup>5</sup>, говорит: «Мы ведём речь с теми, которые вместе с нами мыслят, что Бог есть Творец всех тел и природ, которые не суть то, что Он сам». И добавляет: «Они превосходят всех прочих философов достоинством и авторитетом, [потому что они, хотя и значительно далеки от истины, все же ближе к ней остальных]»<sup>6</sup>. Именно таким, [т. е. безупречным с философской точки зрения], представляется внимательному исследователю положение [платоников], что мир был всегда и в то же время был создан Богом; и сами они не усматривали здесь никакого противоречия понятий.

Выходит, мыслители, с такой поразительной проницательностью усматривающие здесь противоречие, одиноки среди людей; с ними впервые родилась на свет мудрость. Однако может сложиться впечатление, будто некоторые признанные авторитеты поддерживают их мнение. Поэтому надо показать, что на самом деле [высказывания богословов, на которые они ссылаются], едва ли могут служить для них опорой.

Дамаскин в восьмой главе первой книги говорит: «То, что выводится в бытие из не сущего, по природе не способно быть

совечным безначальному и всегда сущему»<sup>7</sup>. О том же говорит Гуго из Сен-Виктора в начале своей книги *О таинствах*: «Неизреченная сила всемогущества не могла иметь рядом с собой ничего совечного себе».

В каком смысле нужно понимать процитированные высказывания и все прочие им подобные, объясняют слова Бозция из последней книги *Утешения*: «Несоответствующим истине представляется мнение тех философов, которые, сославшись на то, что Платон-де верил, что мир не имел никакого начала во времени и не будет иметь никакого конца, считают сотворенный мир совечным Создателю. Ибо одно дело — вести бесконечную по времени жизнь, которую Платон приписывает миру, а другое — быть всеобъемлющим наличием всей бесконечной жизни без изменений, что возможно лишь для божественного разума, это очевидно»<sup>8</sup>.

Из этих слов ясно, что аргументы тех, кто утверждает, что тварь не может быть равна Богу по длительности, лишены основания. [В приведенных высказываниях] утверждается, что ничто не может быть совечным Богу, то есть ничто, кроме одного Бога, не может быть неизменным. Об этом говорит Августин в пятнадцатой главе двенадцатой книги: «Время, так как его течение образуется чрез изменения, не может быть совечным неизменяемой вечности. А поэтому, хотя бессмертие ангелов не оканчивается во времени, и не может быть ни прошедшим, как если бы его уже не было, ни будущим, как если бы оно еще не настало: тем не менее их движения, которые дают образование временам, переходят из будущего в прошедшее; а потому они не могут быть совечными Творцу, о котором нельзя сказать, что в Его движении или было то, чего уже нет, или будет то, чего еще нет»<sup>9</sup>. Сходным образом он рассуждает и в восьмой книге *О бытии*: «Природа Троицы совершенно неизменяема и потому настолько вечна, что ей не может быть ничего совечного»<sup>10</sup>. Примерно то же самое он повторяет и в одиннадцатой книге *Исповеди*.

[Сторонники убеждения, что вечность тварного мира немислима и внутренне противоречива], приводят в защиту своей точки зрения и другие доводы. Большинство из них были рассмотрены и опровергнуты еще [языческими] философами. Самый трудный [для опровержения] среди них — [довод] о бесконечно-

сти душ: если мир был всегда, то необходимо должно существовать бесконечное множество душ. Но этот довод не достигает своей цели. Во-первых, Бог мог создать мир без людей и душ; т. е. Он мог создать людей тогда, когда создал, а при этом весь мир мог быть сотворен Им от вечности. Таким образом, не существовало бы одновременно бесконечного множества душ, продолжающих жить после [разрушения] тел. Кроме того, до сих пор не доказано, что Бог не мог бы сделать так, чтобы существовало актуально бесконечное множество.

Есть и другие аргументы, от рассмотрения которых я в настоящий момент воздержусь; некоторые из них я опроверг в другом месте, а некоторые настолько слабы, что слабостью своей лишь подтверждают правоту противоположной стороны.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Contra Faustum manichaeum* XXVI, PL 42, 481.

<sup>2</sup> АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ, *Монологион*, гл. 8.

<sup>3</sup> АВГУСТИН, *О граде Божием*, кн. 10, гл. 31. Цит. по: БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИН, *О граде Божием* (М., 1994), т. 2, с. 164-165.

<sup>4</sup> *Там же*, кн. 11, гл. 4 (с. 178).

<sup>5</sup> То есть с платониками.

<sup>6</sup> АВГУСТИН, *О граде Божием*, кн. 11, гл. 5 (с. 181).

<sup>7</sup> ИОАНН ДАМАСКИН, *Точное изложение православной веры* I, 8, пер. А. БРОНЗОВА (М., 1894; репринт Ростов-на-Дону, 1991), с. 17.

<sup>8</sup> БОЭЦИЙ, *Об утешении философией* 5, 6, пер. В. УКОЛОВОЙ (М., 1990), с. 287.

<sup>9</sup> АВГУСТИН, *О граде Божием* 12, 15 (с. 263-264).

<sup>10</sup> АВГУСТИН, *О книге Бытия* 8, 23, в кн.: БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИН, *Творения*, т. 2 (СПб., 1998), с. 524.

*Перевод и примечания Т. Ю. Бородай.*

В. П. ГАЙДЕНКО

## О ДВУХ ТРАКТАТАХ, ОТНОСЯЩИХСЯ К КРУГУ ФОМЫ АКВИНСКОГО

Вниманию читателей предлагается перевод двух трактатов, *De natura verbi intellectus* (О природе слова, [рождаемого] интеллектом) и *De intellectu et intelligibili* (Об интеллекте и умопостижаемом), традиционно включавшихся в перечень сочинений Фомы Аквинского и в издания его трудов, хотя аутентичность первого ныне подвергается сомнению, а второй, как установлено, принадлежит неизвестному автору круга Фомы Аквинского.

Оба трактата посвящены рассмотрению природы слова. Образование слова описывается в них как ключевой момент деятельности интеллекта: рациональное постижение вещи, существующей вне интеллекта, реализуется через слово, которое формирует сам интеллект. По сути, операции интеллекта производятся ради того, чтобы сформировать слово, являющееся, с одной стороны, подобием вещи, с другой — непосредственно доступным интеллектуальному постижению. Поэтому описание способа формирования слова превращается в данных трактатах в сжатое описание процесса умопостижения в целом.

Проблемы, обсуждаемые в трактатах, с одинаковым основанием можно назвать и эпистемологическими, и теологическими. Главное внимание уделено анализу деятельности человеческого ума, который следует в основных чертах восходящему к Аристотелю и принятому Фомой Аквинским учению об абстрагировании; но описание этой деятельности опирается также на августиновскую трактовку единства трех способностей человеческой души: памяти, умозрения и воли — как образа Троицы в человеке. Мыслительная деятельность человека не просто сопоставля-

ется с Божественным мышлением, она объясняется исходя из него. Взаимоотношения всех аспектов и актов познавательного процесса — умопостигаемого вида, акта постижения, внутреннего слова (слова сердца) как объекта этого акта, акта говорения и высказанного слова — разъясняются путем указания сходства и отличия составляющих познавательной деятельности человека с соответствующими моментами Божественного мышления. Принцип символического объяснения процесса познания в наиболее отчетливой форме реализован — посредством выявления в операциях человеческого интеллекта их сакрального смысла — в трактате *О природе слова, [рождаемого] интеллектом*. Эти операции предстают как значимые не только сами по себе, поскольку с их помощью достигается знание о реально существующих вещах, но в первую очередь потому, что они воспроизводят, хотя и в несовершенном виде, операции Божественного Ума. Рождение слова в человеческом интеллекте рассматривается в этом трактате сквозь призму взаимоотношений Лиц Троицы и уподобляется рождению Слова — Бога Сына Богом Отцом.

Трактовка проблемы слова одновременно в двух планах, эпистемологическом и онтологическом, характерна и для работ Фомы, подлинность которых не вызывает сомнений. Например, в вопросе 27 первой части *Суммы теологии* (далее — *ST*) устанавливается аналогия между произведением слова в человеческом интеллекте и исхождением Божественных Лиц в Троице. Доказывая возможность исхождения (*processio*) в Боге, не нарушающего Его единства и неизменности, Фома Аквинский сначала объясняет, как возможно исхождение не вовне, а внутри.

Поскольку всякое исхождение бывает посредством некоторого действия, то как посредством действия, направленного во внешнюю материю, будет некое исхождение вовне (*ad extra*), так посредством действия, остающегося в самом действующем, будет некое исхождение внутри (*ad intra*). Такое исхождение яснее всего видно [на примере] интеллекта, действие которого, а именно постижение, остается в постигающем. Ведь если кто постигает, то от самого того [обстоятельства], что он постигает, исходит нечто внутри него самого. И это есть понятие (*conceptio*) постигнутой вещи, рождающееся от мыслительной силы и исходящее от знания (*notitia*) этой вещи. Оно обозначается звучащим речением (*vox*); на-

зывается это понятие словом сердца, обозначенным звучащим словом.

Бог выше всего, а потому то, что сказывается о Боге, следует понимать не по способу низших творений, которые телесны, но по подобию высших творений, являющихся интеллектуальными субстанциями, хотя полученное на основе этого уподобления недостаточно, чтобы репрезентировать божественное... Поэтому исхождение следует полагать в Боге по типу умопостигаемой эманации, а именно эманации от говорящего умопостигаемого слова, остающегося в самом говорящем (*ST I, 27, 1 c*).

Фома указывает далее, в чем различие между исхождением в тварных субстанциях и исхождением в Боге:

При исхождении вовне то, что исходит, должно отличаться от того, от чего оно исходит. Но то, что исходит внутри умопостигаемым исхождением, не должно отличаться [от того, от чего оно исходит]; мало того, чем совершеннее исходит, тем более оно едино с тем, от чего исходит. Ведь ясно, что насколько в большей степени что-либо постигается, настолько более оно едино: ибо интеллект, коль скоро он постигает актуально, в силу этого становится единым с постигнутым. Так как Божественное постижение (*intelligere*) имеет высшее совершенство... то необходимо, чтобы Божественное Слово было совершенно едино с тем, от чего оно происходит, без всякого различия (*ST I, 27, 1 ad 2*).

Обращение к слову, рождаемому человеческим интеллектом, играет в данном контексте вспомогательную роль; главная задача этого вопроса *Суммы теологии* — исследование теологической проблемы исхождения Божественных Лиц. В основных работах Фомы понятие слова берется преимущественно в таком, чисто теологическом разрезе. В публикуемых трактатах, напротив, эпистемологический аспект этого понятия оказывается в центре внимания.

Интерпретация слова как первичного и единственного объекта интеллектуального постижения, представленная в этих трактатах, свидетельствует о стремлении их авторов совместить томистскую концепцию познания, утверждающую, что источником всякого знания для человека является чувственное восприятие: «Все наше познание берет начало от чувства» (*ST I, 1, 9 c*), с основным тезисом учения Августина о познании: знание возникает

не благодаря воздействию внешних объектов на органы чувств, но вследствие деятельности ума, который способен непосредственно усматривать истины, будучи просвещен Божественным светом. В слове, как показывается в трактатах, с одной стороны, запечатлено подобие внешней вещи; но находящееся в душе может уподобиться вещи только благодаря наличию у человека способности чувственного восприятия, в момент которого форма внешней вещи через посредство умопостигаемого вида сообщается душе. С другой стороны, слово порождается самим интеллектом; именно потому в слове подобие вещи не просто запечатлено, но и постигнуто. Умопостигаемый вид сам по себе недоступен постижению. Его функция состоит в том, чтобы актуализировать интеллект, сообщив ему форму познаваемой вещи; чтобы познать камень, интеллект должен ему уподобиться, т. е. приобрести форму камня — стать камнем, но без материи камня. Познание происходит в тот момент, когда интеллект, уже получивший форму камня, рождает свое собственное подобие (слово), являющееся одновременно и подобием внешней вещи, поскольку в интеллекте уже запечатлена ее форма. Слово, в отличие от первого подобия вещи, т. е. вида, освещено естественным светом интеллекта; этот свет интеллект получает вместе с видом вещи от деятеля. В данном контексте термин «деятель», очевидно, обозначает не вещь, воздействующую на чувства, а Творца всех чувственно постигаемых вещей, так что естественный свет интеллекта оказывается практически неотличимым от Божественного света, просвещающего человеческий интеллект.

Примечательно, что соединение в слове формы вещи (через посредство умопостигаемого вида) с естественным светом интеллекта трактуется не просто как акт познания, но и как онтологический акт, посредством которого совершенствуется сама природа. Природа вещи, ее сущность, сосуществуют в ней с материей. В слове эта природа не только освобождена от материи, но и освещена светом интеллекта, что превращает слово в подобие Божественной идеи, не существующей вне акта Божественного знания.

В трактатах неоднократно подчеркивается отличие слова от умопостигаемого вида — точной адекватной копии формальных характеристик вещи; но если слово порождается самим интеллек-



том, а не воспринимается подобно виду извне, причем порождается как нечто отличное от вида, то неизбежно должен был возникнуть вопрос: действительно ли цепочка, связывающая форму вещи со словом — понятием ума, является цепочкой подобий, и не разрывается ли цепь уподоблений, хотя бы отчасти, а может быть, и полностью, в тот момент, когда интеллект порождает свой собственный объект? Концептуальная схема, использованная в трактатах для изложения томистского учения об интеллекте и умопостижении, позволяла обнаружить наиболее уязвимые моменты этого учения и в то же время как бы указывала направление, в котором оно может быть пересмотрено. Дунс Скот и Оккам, создавая свои концепции, начинают с утверждения, совпадающего с одной из основных мыслей, содержащихся в трактатах, перевод которых предлагается читателю: объекты интеллекта несводимы к тому, что человек получает извне, они принципиально отличаются от структур внементальной реальности. Акцентируя внимание на моментах неподобия, несходства понятийных и онтологических структур (Дунс Скот) или отрицая вообще возможность достижения достоверного знания о реальности из-за отсутствия какого-либо подобия между вещами и понятиями (Оккам), указанные мыслители выходят за границы классического реализма Фомы. Но их видение и способы решения ими проблем познания вырастают на почве, возделанной томизмом. Публикация трактатов *О природе слова, [рождаемого] интеллектом* и *Об интеллекте и умопостижении* позволяет обнаружить возможные «точки роста».

\* \* \*

Перевод выполнен по изданию: *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia* (cum hypertextibus-in CD-ROM) ut sunt in Indice Thomistico; additis 61 scriptis ex aliis medii auctoribus; curante Roberto BUSA S. J., 7 v. (1980).

# I

## *О ПРИРОДЕ СЛОВА, [РОЖДАЕМОГО] ИНТЕЛЛЕКТОМ*

Обращаясь к [рассмотрению] природы слова, [производимого] интеллектом, без которого в человеке не бывает выражен образ Троицы, ум запутывается в многообразных трудностях и тонет в безмерной пространности [предмета]; поэтому мы намереваемся рассказать в общих чертах о его природе, а заодно прояснить и связанные с ним трудности.

### 1. ЧТО ТАКОЕ СЛОВО

Во-первых, надо знать, что слово по своей природе в большей степени согласуется с вещью, о которой сказывается слово, чем с говорящим, хотя оно и находится в говорящем как в субъекте. Ведь всякая вещь обретает природу от того же, от чего принимает вид и получает имя, ибо вид — это природа вещи, вся целиком. Слово же получает вид от вещи, о которой оно сказывается, а не от говорящего, за исключением того случая, когда он говорит о себе. Так, слово для камня отличается по виду от слова для осла; но слово, высказанное разными людьми об одной и той же вещи, — одно и то же по виду. Причина этого заключается в том, что всякий результат действия согласуется скорее с началом, посредством которого деятель действует, нежели с деятелем, которому он и уподобляется только в отношении самого начала: ведь именно оно сообщается результату действия через действие деятеля. Но подобие вещи, о которой сказывается слово, — это начало, которым производится слово о вещи, и это подобие открывается также и в слове, будучи сообщено ему говорящим. Поэтому само слово иногда называется подобием вещи, иногда же — словом о вещи, повсюду, где запечатлено [и прояв-

лено] это подобие: либо в воображении, как, например, представление Карфагена является, согласно Августину, словом для Карфагена<sup>1</sup>; либо в нашем интеллекте, где находится совершенный смысл слова<sup>2</sup>, соответствующего образу.

В словах, которые возникают в воображении, не выражен смысл слова. Ведь в нем, [то есть в воображении], одно — то, откуда напечатлется подобие, и иное — то, в чем оно окончательно запечатлено [и выражено]. Ибо напечатлевается [оно] от чувства, а заканчивается в самом воображении, так как воображение — это движение, произведенное чувством, поскольку оно находится в актуальном состоянии, согласно Философу в III книге *О душе*<sup>3</sup>. Однако выше интеллекта нет ничего, в чем бы им нечто напечатлевалось; поэтому то, что напечатлевает, не отлично от того, в чем запечатлено [и выражено], подобно тому как и в Боге нет того, чтобы Отец, [напечатлевающий и] выражающий, был одно, а Тот, в Ком воспринято выраженное, — иное. Но в нашем интеллекте все же имеется недостаток: то, что выражает, есть иное, чем само выраженное слово; в Боге же ничего такого нет. Поэтому Слово Бога есть Бог, а наш интеллект не является своим собственным словом и также не является своим собственным говорением, которое есть ближайшая причина слова.

Ведь наше слово рождается от знания<sup>4</sup> некоего состояния, [габитуса] в нашей памяти, которая есть в этом случае не что иное, как самая восприимчивость нашей души. В ней, согласно Августину, душа помнит себя, даже когда она не различает, [не распознает] себя, но различает все прочее, что приобретает извне.

Итак, первый шаг в рождении слова имеет место тогда, когда интеллект принимает от памяти то, что ею предложено ему, но при этом [не отнимая у нее и] не обнажая ее так, чтобы в ней ничего не оставалось, но принимая в себя подобие наличного в памяти. Оно подобно тому, что имеется в памяти, и потому то, что воспринято интеллектом, иногда называется словом памяти; но оно еще не имеет совершенного смысла слова. Оно имело бы его, если бы интеллект только принимал от напечатлевающей [и выражающей] памяти. Но так как память не имеет никакого акта, но вместо акта только [что-то] удерживает, как бы готовая отпустить захватывающему у нее, а интеллект схватывает это в своем

собственном свете, то оно [принятое от памяти] еще не имеет совершенного смысла слова.

В Божестве же Отец, которому соответствует память в смысле порядка или источника, рождает совершенно, ибо Отец не только удерживает то, что имеет, как [это делает] наша память, но, так как Он есть основа<sup>5</sup>, полнота [или завершенность] которой состоит в том, чтобы производить, поэтому Он рождает Сына. Ведь при этом рождении не предполагается, что прежде есть нечто, как бы принимающее, получающее от Отца, и нечто, как бы полученное, принятое. Это у нас интеллект воспринимает от памяти, и предполагается, что он есть прежде рождения [слова]; но когда Сын рождается от Отца, [это так], как если бы весь наш интеллект в своей целостности происходил от нашей памяти, а не то или иное подобие.

Поскольку интеллект, информированный видом, [то есть получив форму от вида], рожден действовать, а конечным пунктом [и конечной целью] какого-либо действия является его объект, то он стремится действовать в отношении объекта. Объект же его — это некая чтойность, видом которой интеллект информируется, а вид является началом операции или действия только в силу собственного рацио<sup>6</sup> того, чьим видом он является. Объект не находится в самой душе, которая получает форму от этого вида, ибо объект по своей природе находится вне; но действие души не бывает в отношении внешнего, ибо постигать<sup>7</sup> — это движение внутри души, как в силу природы вида, который ведет к такой чтойности, так и в силу природы интеллекта, действие которого не направлено вовне.

Первое действие интеллекта через посредство вида — это образование своего объекта, образуя который интеллект постигает; причем в одно и то же время он и формирует, и [сам] сформирован, и одновременно постигает, потому что все это не есть движения из потенции в акт, так как интеллект посредством вида уже сделан актуальным, но [такое действие] есть совершенный переход из акта в акт, где не требуется движение какого бы то ни было вида. И потому, как сказано, такого рода объект формируется в самой душе, а не вне ее, и тем самым будет находиться в душе как в субъекте; ведь он есть подобие внешней вещи. Находящееся же в душе как в субъекте делается в ней как бы ее состоянием, габитусом<sup>8</sup>. Для совершенного рацио имеется габитус, когда рацио соединяется с актом: ведь этим совершенствуется

природа. Совершенствуется же она посредством естественного света интеллекта, освещающего умопостигаемый вид, в котором и при котором [этот вид] постигается. Ведь тот же самый свет, который интеллект получает вместе с видом от деятеля, действием возможностного интеллекта, получившего форму от такого вида, распространяется, когда формируется объект, и остается со сформированным объектом; и это есть слово в полном смысле, поскольку в нем постигается чтойность вещи.

Как в начале действия интеллект и вид не являются двумя [отдельными], но сам интеллект и освещенный вид суть [нечто] единое, [то есть одно], так же [что-то] одно остается и в конце, а именно совершенное подобие, рожденное и выраженное интеллектом; и это всецело выраженное<sup>9</sup> есть слово, и оно является всецело выражающим вещь, о которой сказывается слово, и целое, в котором вещь запечатлена [и выражена]; и это есть первое понятие<sup>10</sup>, ибо вещь постигается только в нем. Оно есть как бы зеркало, в котором можно видеть вещь, но не превосходящее того, что в нем видится. Ведь оно производится действием природы для того, чтобы в нем нечто было видно; но природа не делает ничего сверх необходимого, а потому зеркало не превосходит этого [нечто], то есть того, что в нем видно.

Стало быть, слово сердца есть высшее, что интеллект может производить в себе. Ибо, так как оно есть то, в чем воспринимается чтойность вещи, вернее, поскольку оно само есть подобие чтойности, то им завершается постижение. Таким образом, оно имеет смысл объекта интеллекта. Коль скоро же оно выражено посредством интеллекта, к нему присоединяется говорение; и таким образом, слово есть результат акта интеллекта, в котором формируются и объект, и само говорение. Но в этом обнаруживается и некое различие, а именно: то, что постигается, может быть в интеллекте и оставаться в интеллекте, не будучи постигаемо актуально; а то, что говорится, может быть высказанным, но не может оставаться высказываемым, если только не говорится актуально; так что в интеллекте может сохраняться вид объекта габитуально<sup>11</sup> [то есть как состояние интеллекта]. Ведь я высказываю то, что сформировано, но то, в чем оно сформировано, не сохраняется без света, в котором что-либо постигается актуально. Оттого получается, что слово не бывает без актуального постижения, хотя само голое понятие

[или постигнутое] может сохраняться габитуально. Габитусом здесь называется не только сама способность памятования, которая предшествует интеллекту: скорее, сам интеллект по природе способен сохранять свой объект, правда, в силу природы памяти, которая прежде интеллекта. Ибо все предшествующее сохраняется в следующем за ним. Поэтому самое совершенство объекта, как было сказано, находится именно в габитусе интеллекта, и там положено высшее совершенство слова.

Отсюда видно, почему у нас нет представления о Сыне в Божестве: потому именно, что само наше умозрение<sup>12</sup> не производно от нашей памяти, от которой, однако, оно получает начало и смысл деятельности. Будь оно всецело производно от памяти, оно само было бы словом своей памяти. Потому оно не высказывало бы и не выражало себя, если бы не было высказано и выражено своей памятью, так как в противном случае оно ложно высказывало бы и выражало себя; подобно тому как Слово в Божестве не высказывает себя, рождаясь и выражая, но высказывает себя рожденного и выраженного.

Опять-таки ясно, почему слово надлежащим образом высказывается только лично. Ведь наше слово всегда находится в непрерывном становлении, ибо всегда его совершенное бытие состоит в становлении. Но оно не является несовершенным так, как несовершенно целое, не существующее все одновременно, как это бывает в других вещах, находящихся в становлении, которые всегда являются несовершенными. Слово же в своей основе является совершенным, потому что оно есть полностью сформированное понятие<sup>13</sup>, и тем не менее его бытие сохраняется совершенным таким же образом, каким оно произведено. Ведь образование слова не прекращается, [не заканчивается] самим образованным, но вместе с актуальным постижением непрерывно формируется слово, ибо оно всегда существует словно в становлении и как бы в исхождении от другого, а именно от говорящего. И это соответствует исхождению Лиц. Постигание, поскольку происходит в безмолвии, относится к Божественной сущности<sup>14</sup>, речение же, как и Слово, сказывается лично<sup>15</sup>.

## 2. КАК РОЖДАЕТСЯ СЛОВО

Теперь остается рассмотреть, рождается ли слово посредством обращения [на себя, или рефлексии]<sup>16</sup> акта интеллекта, или посредством прямого акта. Чтобы уяснить это, следует иметь в виду, что слово, являющееся выразителем вещи, которая постигается, не является обращенным [на себя, то есть рефлексивным]; и действие, посредством которого образуется слово — выразитель чуждости вещи, которая понимается, [будучи зачата интеллектом]<sup>17</sup>, — не является рефлексивным; в противном случае постижение всякой вещи было бы рефлексивным, ибо всегда, когда нечто актуально постигается, образуется слово. Поэтому ясно, что интеллект в том, что ниже его<sup>18</sup>, может производить прямое действие, и это всегда есть его собственное действие, которое заканчивается на объекте, созданном в нем и им [самим]. Ибо нечто единое конституируется из интеллекта и вида, который является началом действия интеллекта и от которого идет действие; потому этот вид есть первое, которым производится действие, но не есть первое, к которому [приводит действие]. Ведь наш интеллект, если он смотрит на этот вид как на образец, подобный ему самому, не производит чего-либо, что как бы является его словом. В таком случае не возникало бы единое из интеллекта и вида, тогда как интеллект постигает, только сделавшись чем-то единым с видом, но, получив форму от этого вида, [как бы ставший видом]<sup>19</sup>, он действует от себя, не выходя при этом за пределы самого вида.

Вид, воспринятый таким образом, всегда приводит к первому объекту. Поэтому очевидно, что само слово интеллекта производится посредством прямого акта; но так как интеллект не отсылает свои понятия<sup>20</sup> чему-то иному, как это делает чувство, то отсюда следует, что он, если хочет, может быть обращен на свои акты<sup>21</sup>, чего не может чувство: ведь он не пользуется как посредником телом, которому не присуще воспринимать то, что в нем возникает. Поскольку же интеллект является единым деятелем, вместе с которым и сам вид делается духовно одним, участвуя в его [интеллекта] жизни, то интеллект, когда хочет, воспринимает свой акт, и [воспринимает] совершенно, на что не способно чувство. Ведь душа нуждается не в том, чтобы ею постигался такой-то [именно] вид, но в том, чтобы постигать. Ибо от нее самой идет, как [что-то]

постигается, но не то, что она постигает. Ибо постигает она себя как [что-то] иное, согласно Философу; а это происходит посредством вида, потому что так [именно] постигается иное. Чувство же нуждается в органе для того, чтобы действовать; но орган не воссоздается за своими пределами, поэтому в чувстве нет обращения на себя [или рефлексии].

Однако следует иметь в виду, что рождение слова представляется наиболее близким к рефлексивному, [отраженному на себя] познанию; поэтому многие считали его рефлексивным. Ведь когда душа, информированная видом, [то есть получившая форму от вида], образует в себе слово, она не образует его в чем-то, принадлежащем ей, что не информировано видом, как если бы нечто, принадлежащее ей, не получившее формы от первого вида, простиралось от нее таким образом, чтобы в нем образовывалось слово и само это [нечто в душе] было бы информировано образованным в нем словом. В таком случае оно представлялось бы простирающимся как бы впрямую, и таким образом посредством прямого акта образовывалось бы слово. Но как раз в душе, получившей форму от первого вида, и именно тем самым, что она получила форму, актуально рождается слово, а не в чем-то принадлежащем ей и лишенном вида<sup>22</sup>. Поэтому представляется, что это рождение является в высшей степени подобным рефлексивному.

Следует, однако, знать, что рефлексия происходит, когда нечто воспроизводится [восстанавливается] над ним, за пределами его самого, здесь же нет воспроизведения ни за пределами вида, ни за пределами интеллекта, получившего форму от вида; потому и не воспринимают, когда формируется слово. Рождение слова не является рефлексивным.

Ведь посредством акта интеллекта не производится ни само слово, ни подобие интеллекта, ни даже подобие того вида, которым информируется интеллект, как если бы слово выражало его, но подобие вещи. Подобие же ее производится для того, чтобы вещь познавалась в своем подобии. Однако само слово есть подобие ее вида, как того, чем слово создано и чему является в наибольшей степени подобным. Подобие же вещи существует для того, чтобы формирование слова [шло в направлении] к нему и как бы по его образцу. В силу этого нет необходимости, чтобы само формирующее наличествовало прежде, чем усматривается



вещь, и после того, как оно сформирует в себе слово о вещи или самый образ; ибо иметь в себе вид вещи как раз и означает видение образца где-то в себе. Ведь художники, усматривающие свои образцы, обретают не что иное, как сами эти виды образцов. Но этот вид, которым обладает интеллект, приходит к нему от вещи, которую усматривает не он сам, а чувство. И поскольку этот вид есть подобие вещи, он есть начало этого рождения. Вот почему в интеллекте может быть рождение напрямую, хотя бы ничего в нем не рождалось.

Итак, непосредственно от вида осуществляется переход в само слово, так как воспринимается не его субъект, [то есть интеллект], но вещь, первым подобием которой он [вид] является. И этому подобию настолько более родственным, внутренне близким является слово, насколько более совершенным оно произведено. Поэтому слово постигающего родственно, внутренне близко прежде всего интеллекту, который составляет единство с видом; однако субъект не информируется одновременно различными акциденциями одного и того же вида, [то есть не получает от них форму], так как невозможно, чтобы одной и той же поверхности сообщали форму одновременно две белизны: ведь невозможно, чтобы каждая из этих двух акциденций содержалась в понятии<sup>23</sup> того, чем нечто должно стать.

Слово же — это то, в чем нечто постигается, подобно свету, в котором нечто видимо; а вид — это то, с помощью чего осуществляется познание, как, например, вид цвета — для внешнего зрения. Максимальное сходство было бы, если бы свет рождался из вида цвета, как там слово рождается из вида: внешние [вещи], однако, недостаточны для репрезентации внутренних [вещей].

Оттого, хотя каждое их двух является акциденцией, — а именно, вид и слово, рожденное от вида, — так как каждое находится в душе как в субъекте, однако слово скорее превращается в подобие субстанции, чем сам вид. Так как интеллект стремится достичь чтойности вещи, то в указанном виде духовно присутствует сила субстанциальной чтойности, посредством которой изнутри духовно формируется чтойность, подобно тому как в тепле есть сила формы огня, посредством которой в порождении достигается субстанциальная форма огня, которой акциденция сама по себе не достигла бы. Поэтому слово, являющееся высшим, что

может возникнуть внутри посредством вида, скорее соответствует самой вещи, которую оно должно репрезентировать, нежели голому виду вещи.

Так как постигаемая вещь потому и постигается, что интеллект актуально формируется ее видом [то есть от него получает форму], а получение формы предшествует постижению по природе, а не по времени; поэтому-то представляется, что слово, которое является последующим по отношению к виду вещи, подобным образом является последующим и по отношению к ее постижению. Это было бы не так, [то есть получение формы не предшествовало бы по природе постижению], если бы посредством вида вещи интеллект устремлялся к самой вещи, как она есть в себе, — подобно тому как зрение видит вне его существующий цвет, — и после этого образовывал бы в себе слово о прежде постигнутой вещи. Но интеллект, воспринимая вид от вещи через чувство, приводится посредством этого вида не к вещи, какова она по своей природе, а к вещи, как она имеет место в интеллекте, ибо интеллект создает в себе объект, который постигнут в нем; объект же по природе прежде действия способности в отношении объекта; поэтому слово, которое имеет место внутри самого интеллекта, предшествует самому постижению, заканчивающемуся этим словом. Ведь это разное: то, от чего воспринимается вид, а именно сама вещь, и то, на чем заканчивается действие интеллекта, а именно подобие вещи, образованное интеллектом.

Из сказанного явствует, в каком смысле одно из них предшествует другому. Ведь информированный видом интеллект, который есть первое достаточное для постижения, по природе прежде, чем рождается слово; тем самым постижение в своей основе<sup>24</sup> прежде слова, а слово есть конечная граница действия интеллекта. Но так как объект имеет место только в слове, как было сказано, а объект — прежде всякого действия, направленного к нему [и заканчивающегося на нем], то слово — прежде, чем постижение. И все это происходит оттого, что действие интеллекта не заканчивается на внешней вещи, от которой он получает вид, как он есть в себе. Ведь если бы вид от природы был таков, чтобы вести интеллект к вещи, как она есть в себе, подобно тому как вид цвета ведет к цвету, то постижение во всех отношениях предшествовало бы слову.

Поэтому ясно, что слово — это не то, что, будучи последующим в отношении к интеллекту, следует непосредственно за смысловым содержанием [вещи]<sup>25</sup> в интеллекте: в таком случае слово просто предшествовало бы акту интеллекта, каковым является постижение. Слово непосредственно следует за интеллектом в актуальном состоянии, [в какое он приведен] посредством того вида, от которого происходит слово, как акт из акта, а не как акт из потенции. Поэтому слово является последующим по отношению к акту постижения со стороны интеллекта; и таким образом, слово следует за постижением не самим по себе, но в его основе, как было сказано. А если бы интеллект получал от слова вид прежде, чем постигал бы само слово и вещь, [выраженную] в слове, то невозможно было бы постигать посредством слова или образовывать слово посредством его начала, подобно тому как невозможно, чтобы интеллект создал вещь вне себя, от которой он отделяет вид.

Из сказанного легко понять, почему интеллект не высказывает себя, когда образует слово в соответствии с вещью<sup>26</sup>. Ведь душа как бы преобразована в вещь тем видом, посредством которого она действует, что бы ни делала; поэтому, когда она актуально информирована [то есть получила форму], она производит слово, которое она высказывает о той вещи, вид которой она имеет, а не о себе самой. Когда же душа стремится схватить [и постичь]<sup>27</sup> себя — а она познаваема только так же, как и другие [вещи], через их вид, — и поскольку она не нуждается в виде, чтобы постигать (ведь это она может от себя), то она, так как она является постигающей, не имеет в себе вида, которым формируется ее слово, но воспринимает от себя умопостигаемый вид — не себя самой, но той вещи, которой она с необходимостью информируется, [то есть от которой получает форму], чтобы [эта вещь] была постигнута, как уже было сказано. А когда она информируется этим видом, [то есть получает от него форму], то сразу же постигает себя: и это осуществляется посредством рефлексии, [обращения на себя], потому что этот вид бывает воспринят от вещи прежде, чем душа информирована им и постигнута. Также не надлежит образовывать слово прежде, чем постигать; но когда душа постигла, она образует свое слово; а потому постижение с необходимостью должно предшествовать — не по времени, а по природе — когда

душа постигает себя. Ибо когда она постигает себя, то не создает целого объекта, но нечто в связи с ним: ведь она усваивает себе его облик, и это есть слово для нее, когда она себя постигает; ибо то, от чего она воспринимает вид, не отличается от того, на чем заканчивается [акт постижения], но это одно и то же. Но так как это есть вид [некоей] вещи, а не рождено от голой сущности, то слово, образованное о душе через посредство вида вещи, не есть чистое слово [сказывающее] о душе, а [слово о] вещи. Если бы душа схватывала себя, будучи обнажена от всех вещей, и рождала в себе подобие себе самой, то ее слово было бы чистым, не имеющим примеси ничего постороннего.

Таково Слово Бога, которое по природе одно и то же с Отцом, говорящим само Слово. Слово же души, таким образом высказывающей себя, будет акциденцией и постольку будет иной природы, чем душа, так как будет ее акциденцией, созданной ею самой и из себя: ведь она не может создать саму субстанцию. Но Бог не имеет никакого различия в своей природе; поэтому Его Слово есть Бог, истинная субстанция и сила.

Бог, в едином взоре созерцая все, и высказывает все одним Словом. У нас же имеется множество слов ввиду бессилия нашего интеллекта в познании. И одни из этих слов происходят от других, как, например, заключения — из начал; другие — нет, подобно словам, относящимся к вещам, не связанным друг с другом, что видно на примере слов «камень» и «дерево». И также одни сразу же представляются постигающему, а другие — не сразу, и одни с большим, иные с меньшим рассуждением. Поэтому наши слова — одни содержат больше знания, другие меньше, и одни образуются скорее, другие — медленнее, подобно тому как знание одних заключений приобретает медленнее и труднее, других же — легче и скорее. И этого о сказанном слове достаточно.

## II

### *ОБ ИНТЕЛЛЕКТЕ И УМОПОСТИГАЕМОМ*

Следует знать, что из смысла того, что значит постигать, следует наличие постигающего и постигнутого. Но постигнутое

как таковое — это не та вещь, знание которой бывает получено интеллектом, ибо та вещь всегда является постигнутой лишь в потенции и находится вне постигающего, например, когда человек постигает природные вещи, камень или животное или что-либо тому подобное; тогда как постигнутому надлежит быть в постигающем и представлять с ним одно. Не является также постигнутое как таковое и подобием постигнутой вещи, от которого интеллект информируется, [то есть получает форму], чтобы постигать; ведь интеллект может постигать только в силу того, что становится актуальным посредством этого подобия; так же и ничто иное не может оперировать, коль скоро оно только в потенции, но [оперирует], поскольку оно становится актуальным посредством некоторой формы. Таким образом, это подобие имеется в постигающем как начало постижения — подобно тому как тепло есть начало нагревания, — а не как конечный пункт постижения.

Итак, именно то, что интеллект зачинает в самом себе от постигнутой вещи, [то есть понимает], и есть постигнутое прежде всего и как таковое: либо это есть определение, либо некое высказывание, поскольку положены две операции интеллекта, как говорится в книге III *О душе*<sup>28</sup>. И это, понятие [то есть зачатое]<sup>29</sup> таким образом интеллектом, называется внутренним словом: именно оно обозначается посредством произносимого речения<sup>30</sup>. Ведь внешнее речение не обозначает ни самой постигнутой [вещи]<sup>31</sup>, ни ее умопостигаемой формы, ни самого постижения; но [обозначает оно] понятие интеллекта [или понятие, [зачатое] интеллектом], посредством которого он обозначает вещь, когда я говорю «человек» или «человек есть животное». Притом нет разницы, постигает ли интеллект самого себя или нечто иное, чем он сам. Ибо, когда он постигает иное, чем он сам, он формирует в себе понятие той вещи, которую обозначает речением; так, и когда он постигает самого себя, формирует в себе понятие, которое также может выразить речением.

Далее, в нашем интеллекте постигать — это одно, а быть постигнутым — другое; и потому слово, понятие [зачатое] в нашем интеллекте, не является единым с ним по природе, но [оно едино с ним] только в постигающем [интеллекте].

Следует знать, что разумной природе присущи только две операции, а именно постижение и воление. И соответственно каж-

дой из них находится нечто исходящее, так как эти операции совершаются сами собою. Ибо постижение есть не что иное, как если нечто мыслится и понимается [зачинается] в уме мыслящего и понимающего, что называется словом. Ведь говорится нами не «постигать», но, скорее, «познавать нечто, постигая», до того, как некое понятие утвердится в нашем уме. Воление же осуществляется любящим через волю, предшествующую объекту воления, так как любовь — это не что иное, как постоянство воли в благоволении. Мы, стало быть, приобретаем интеллектуальное знание от внешних вещей, а посредством нашей воли стремимся к чему-то внешнему как к цели. Поэтому наше постижение соответствует движению от вещей к душе; воление же соответствует движению от души к вещам.

Надо отметить, что интеллект, постигая, может находиться в отношении к четырем [вещам], а именно: к вещи, которая постигается; во-вторых, к умопостигаемому виду, посредством которого интеллект становится актуальным; в-третьих, к самому постижению; в-четвертых, к понятиям интеллекта. Понятие же интеллекта отличается от трех предыдущих. Оно отличается от постигнутой вещи, потому что постигнутая вещь находится вне интеллекта, тогда как понятие интеллекта — только в интеллекте; и опять-таки понятие интеллекта относится к постигнутой вещи как к цели: ведь сам интеллект формирует в себе понятие вещи, чтобы познать вещь. Отличается также понятие от умопостигаемого вида: ведь умопостигаемый вид, посредством которого интеллект становится актуальным, рассматривается как начало действия интеллекта, поскольку всякий деятель действует в силу того, что он находится в актуальном состоянии благодаря некоторой форме, которая, как и надлежит, есть начало действия. Отличается также понятие от действия интеллекта, которое есть постижение, потому что понятие, о котором было сказано выше, рассматривается как [конечный] пункт действия и как бы нечто, устанавливаемое посредством этого действия: ведь интеллект своим действием формирует определение вещи, или даже утвердительное или отрицательное высказывание. Это понятие интеллекта у нас в собственном смысле называется словом: оно есть то, что обозначается внешним словом. Ибо внешнее речение не обозначает ни сам интеллект, ни умопостигаемый вид, ни действие интеллекта, но понятие, через которое

внешнее речение соотносится с вещью. Стало быть, такого рода понятие, или слово, когда наш интеллект постигает вещь, иную, чем он сам, происходит от одного, а репрезентирует другое: ведь оно рождается интеллектом посредством его акта, является же подобием постигнутой вещи, представляющим ее. Когда же интеллект постигает самого себя, вышеназванное слово или понятие есть и продолжение его<sup>32</sup>, и подобие его же, а именно интеллекта, постигающего самого себя; и это происходит потому, что действие [причины] уподобляется причине через ее форму, а форма интеллекта — постигнутая вещь.

И потому слово, происходящее от нашего интеллекта, есть подобие постигнутой вещи, будет ли она то же самое, что интеллект, или что-то иное. Но такого рода слово нашего интеллекта является как бы внешним по отношению к бытию интеллекта: ведь оно не из сущности интеллекта, но есть как бы некое его претерпевание. Однако оно не является внешним по отношению к самому постижению интеллекта, так как само постижение не могло бы быть завершено без этого слова, о котором прежде было сказано.

Надо знать, что интеллект всегда имеет у себя слово в согласии с внутренним умозрением<sup>33</sup> — внутренним умозрением называется то, которое принадлежит душе самой по себе, поскольку она есть нечто, существующее самостоятельно, — но не всегда имеет слово в согласии с внешним умозрением<sup>34</sup>. Внешним умозрением оно называется в соответствии с внешним познанием; и таковое, собственно, есть у человека, поскольку, размышляя, он обращается к тем представлениям, которые являются умопостигаемыми в потенции. Таким образом, интеллект всегда имеет у себя слово не имеющее формы, но не всегда слово оформляется. Слово называется не имеющим формы ввиду неотчетливого и смешанного познания. И опять-таки потому, что оно не произведено посредством внешнего познания для проявления вовне. Однако человек не сознает, что интеллект всегда имеет у себя это не имеющее формы слово: во-первых, в силу того, что оно есть что-то пришлое, инородное для интеллекта<sup>35</sup>; во-вторых, по причине его глубины; в-третьих, по причине его тонкости, — и это так из-за души, а не из-за тела, ибо душа подавлена тяжестью, [массивностью] плоти и потому не сознает этого; и кроме того, так как она помрачена тьмой материального.

Следует отметить также, что слово бывает тройкого рода: слово сердца, или умозрительное<sup>36</sup>; слово воображения, или воображаемое; слово уст, или произносимое. Первое — остающееся неизменным; второе — располагающее [в порядке]; третье — действующее.

Следует также отметить, что в трех частях образа<sup>37</sup> имеется порядок природный и порядок временной. Так, память предшествует внутреннему умозрению, поскольку она является для него порождающей, предлагающей или доставляющей [ему] вид, который оно получает; и она естественно предшествует умозрению и по природе, и по времени. Также внутреннее умозрение по природе предшествует внутренней воле: на том основании, что надлежит, чтобы, прежде чем кто-либо захочет постигать, он представил себе [и понял], что значит постигать. Итак, умозрение по природе предшествует воле, а память — им обоим. Но внутренняя воля предшествует внешнему умозрению.

Следует знать, что мыслительная способность<sup>38</sup>, во-первых, просто схватывает [или постигает]<sup>39</sup> что-либо, и этот акт называется умозрением; во-вторых, то, что схватывает, она нацеливает, направляет на то, чтобы познавать что-либо иное или оперировать чем-либо иным, и это называется вниманием, [устремлением внимания]; пока же он продолжает исследовать то, на что направлено внимание, это называется обдумыванием<sup>40</sup>; когда же проверяет придуманное, верно ли оно, это называется знанием или разумением, что означает рассудительность, т.е. мудрость, так как разуметь [быть рассудительным] — значит судить, как сказано в книге I *Метафизики*<sup>41</sup>. Когда же затем получает нечто принятое за несомненное, размышляет, каким образом можно объявить это другим; и это есть предрасположенность внутренней речи<sup>42</sup>, от которого происходит внутренняя речь.

Следует знать, что подобно тому, как при действии, которое устремлено во внешнюю материю, имеется некое исхождение, [переход] вовне, так и при действии, которое остается в деятеле, имеется некое исхождение [переход] вовнутрь. Это в наибольшей степени очевидно в интеллекте, действие которого, а именно постижение, остается в деятеле. Ведь если кто постигает, то тем самым, что постигает, он переходит к чему-то внутри него, что является понятием постигнутой вещи, происходящим от ее знания,



и это понятие обозначается речением; оно называется словом сердца, обозначенным словом речи.

Следует знать, что интеллект, поскольку он оказывается в актуальном состоянии через умопостигаемый вид, является совершенным<sup>43</sup>; подобным образом и постижение, которое так относится к постигнутому, как сущее в потенции к сущему актуально: ведь не называется постижением действие, постоянно продолжаемое постигающим. Следовательно, когда говорится, что слово есть знание<sup>44</sup>, знанием считается не акт познающего интеллекта или какой-то его габитус, но то, что интеллект понимает, [то есть зачинает], познавая.

Следует знать, что имеется следующее различие между интеллектом и волей. Интеллект оказывается в актуальном состоянии благодаря тому, что постигнутая вещь находится в интеллекте через свое подобие; воля же оказывается в актуальном состоянии не благодаря тому, что некое подобие желанного находится в волящем, но оттого, что воля имеет некоторую склонность к желанной вещи. А исхождение, которое направляется согласно действию воли, отвечает не подобию, но, скорее, соображениям приводящего в движение или движущего к чему-либо. Поэтому, хотя подобие имеет отношение также и к понятию<sup>45</sup> любви, как к понятию слова, однако к слову и к любви оно относится по-разному. Ведь оно относится к слову, потому что само слово есть некое подобие постигнутой вещи, как рожденное есть подобие рождающего. Но к любви оно относится не потому, что сама любовь есть подобие, но поскольку подобие есть начало любви. И еще: подобно тому как бытие следует за формой, так и постижение следует за умопостигаемым видом.

Следует знать, что, когда говорят, что интеллект существует актуально, [тем самым] полагается двоякое, а именно: и вещь, которая постигает, и само постигнутое. Сама природа, для которой быть постигнутой — случайное, [привходящее] обстоятельство, существует только в единичных [вещах]; но постигнутое как такое находится в интеллекте.

Следует знать, что интеллект и рассудок различаются способом познания: ибо интеллект познает посредством простого созерцания, а рассудок — переходя от одного к другому. И однако рассудок посредством дискурса, [то есть перехода], приходит к

познанию того, что интеллект познает без дискурса, а именно к познанию универсального.

Следует знать, что Философ в книге I *Метафизики*<sup>46</sup> говорит, что для человеческого познания трудно наиболее общее; это противоречит сказанному в книге I *Физики*, что более неясное является для нас более известным, а это — общее<sup>47</sup>. На это следует сказать, что более общее прежде дано знанию через простое схватывание: ведь первым интеллекту подпадает сущее, как говорит Авиценна; и «животное» прежде, чем «человек» подпадает интеллекту. Так и при произведении знания прежде в интеллекте понимается<sup>48</sup> «животное», чем «человек». Но что касается исследования общих свойств и причин, то прежде известно менее общее, ввиду того, что через причины частные, которые являются причинами одного рода или вида, мы приходим к общим причинам. Универсальное в отношении причинности является позднее известным для нас, хотя оно прежде известно по природе. Но более общее в отношении предикации некоторым образом является известным для нас прежде, чем менее общее, но не прежде известно, чем единичное: ведь чувственное познание, которое есть познание единичных [вещей], предшествует в нас познанию разумному, которое есть познание общего. Однако смысл этих утверждений Аристотеля, надо полагать, заключается в том, что более общее не является более трудным просто [или всегда], но что [так бывает] часто: ведь под тем, что он называет более универсальным, мыслится общее по сущности и совершенно отделенное от материи по бытию, как, например, имматериальные субстанции. Они ведь более трудны для нашего познания, чем даже нечто наиболее общее в отношении предикации.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *De Trinitate* I, 9 (с. 8).

<sup>2</sup> *ubi perfecta ratio verbi invenitur*. Подобие вещи есть и в слове интеллекта, и в воображении; в последнем — это образ, представление. И в слове интеллекта, и в представлении, как и в самой вещи, присутствует рацию (*ratio* — это и та идея в уме Бога, которой задана сущность

вещи, это и рациональный строй вещи, соответствующий виду и отпечатывающийся в представлениях воображения; применительно к слову, которое сказывается о вещи, — это смысл, смысловое содержание). Если речь идет о рации слова, используется термин «смысл» или «смысловое содержание». Но если речь идет об актуализации интеллекта видом — и тогда в интеллекте присутствует рация той вещи, вид которой актуализирует интеллект, — то в этих случаях далее для отчетливости иногда используется латинский термин в русской транслитерации. В воображении сам образ (представление — *phantasma*) есть слово о той вещи, образом которой он является, но самый смысл (*ratio*) не выделен в нем. В интеллекте же выделен смысл и явлен в слове. Это и будет слово в совершенном, собственном смысле. Как будет видно из дальнейшего, для слова в совершенном смысле характерно тождество того, чем производится слово, и того, в чем оно произведено. Это присуще слову ума (интеллекта) — интеллект своим актом производит слово в самом себе, — но не присуще представлениям (словам) воображения, так как представление в воображении производится чувством. Божественное рождение характеризуется более сильным тождеством — когда Слово тождественно Рождающему. В человеческом интеллекте само слово — все же нечто иное, чем интеллект.

<sup>3</sup> Гл. 3, 429 а 1: «Оно [воображение] есть движение, возникающее от ощущения в действии» (АРИСТОТЕЛЬ, СС, т. 1, с. 432).

<sup>4</sup> *notitia* — знание, опознание.

<sup>5</sup> *suppositum*.

<sup>6</sup> *ex propria ratione*.

<sup>7</sup> *intelligere* — мыслить, постигать. В дальнейшем при переводе этого глагола и всех его производных мы используем второе значение. Смысл термина усматривается отчасти в рассуждении Фомы Аквинского в его комментарии к сочинению Аристотеля *О душе*: “...neque sapere neque intelligere est idem, quod sentire: haec enim duo intellectivae cognitioni attribuuntur. Intellectus enim habet iudicare, et hoc dicitur sapere, et apprehendere, et hoc dicitur intelligere” (...ни разуместь, ни мыслить [постигать] — не то же самое, что чувствовать: ведь оба они приписываются умственному познанию. Ведь интеллекту [уму] свойственно судить, что означает разуместь, и схватывать, что означает постигать) — *In libros De Anima II et III*, lib. III, с. 4, н. 15.

<sup>8</sup> *habitus*.

<sup>9</sup> *totum expressum*.

<sup>10</sup> *intellectum* — то, что первым бывает, постигнуто интеллектом.

<sup>11</sup> *in habitu*.

<sup>12</sup> *intelligentia.*

<sup>13</sup> *conceptio.*

<sup>14</sup> Божественное мышление (понимание) и есть сущность Бога, как доказывает Фома. «Поскольку же Бог не имеет никакой потенциальности, но есть чистый акт, то надлежит, чтобы в Нем интеллект и умопостигаемое были во всех отношениях тождественны, а именно так, что и интеллект никогда не лишен умопостигаемого вида, как лишен его наш интеллект, когда он мыслит [лишь] потенциально, и умопостигаемый вид есть не что иное, как субстанция божественного интеллекта, как это происходит и в нашем интеллекте, когда он является актуально (actu) мыслящим [и постигающим]; но этот умопостигаемый вид и есть сам божественный интеллект» (*ST I, 14, 2 c*). «Мышление [понимание] не есть действие, переходящее во что-то внешнее, но оно остается в действующем, будучи его актом и совершенством, подобно тому как бытие есть совершенство существующего: ибо как бытие следует за формой, так понимание следует за умопостигаемым видом. Но в Боге нет формы, которая есть что-то иное, чем Его бытие... Поэтому, поскольку сама Его субстанция есть также и умопостигаемый вид... то с необходимостью следует, что само Его понимание есть Его сущность и Его бытие» (*ST I, 14, 4 c*).

<sup>15</sup> То есть оно есть исхождение, которым характеризуются Лица в Боге в отличие от единой Его сущности.

<sup>16</sup> *per reflexionem.*

<sup>17</sup> *concipitur.*

<sup>18</sup> *infra se ipsum.*

<sup>19</sup> *in ipsa specie formatus.*

<sup>20</sup> *conceptiones; conceptio* — то, что зарождается в интеллекте и одновременно понимается им; понятие.

<sup>21</sup> *potest super actus suos reflecti* — может рефлексировать над своими актами.

<sup>22</sup> *nudo.*

<sup>23</sup> *ratio.*

<sup>24</sup> *in radice.*

<sup>25</sup> *Verbum non est quod sequitur intellectum immediate post rationem intellectus.* Ratio в данном случае означает смысловое содержание вещи, усваиваемое интеллектом через вид, которым интеллект актуализируется.

<sup>26</sup> *verbum secundum rem.*

<sup>27</sup> in radice.

<sup>28</sup> См. гл. 3, 427 b 27-30; гл. 6, 430 b 27-30.

<sup>29</sup> conceptum.

<sup>30</sup> per vocem.

<sup>31</sup> ipsum intellectum; по смыслу рассуждения в данном случае речь идет о постигнутой вещи.

<sup>32</sup> propagatio — отпрыск, распространение.

<sup>33</sup> secundum interiorem intelligentiam.

<sup>34</sup> secundum exteriorem intelligentiam.

<sup>35</sup> propter extraneitatem sui ad intellectum.

<sup>36</sup> intellectuale.

<sup>37</sup> Имеется в виду образ Троицы в человеке, состоящий, согласно Августину, в нераздельном единстве трех способностей души: памяти, умозрения, воли (memoria, intelligentia, voluntas).

<sup>38</sup> potentia intellectiva.

<sup>39</sup> apprehendit.

<sup>40</sup> excogitatio.

<sup>41</sup> См. гл. 1.

<sup>42</sup> dispositio interioris sermonis.

<sup>43</sup> consideratur absolute — берется в его самодостаточной полноте.

<sup>44</sup> notitia.

<sup>45</sup> То есть смысловому содержанию (ratio) термина.

<sup>46</sup> Гл. 2, 982 a 24-25: «Но пожалуй, труднее всего для человека познать именно это, наиболее общее, ибо оно дальше всего от чувственных восприятий» — см. АРИСТОТЕЛЬ, *СС*, т. 1, с. 68.

<sup>47</sup> Гл. 1, 184 a 21-26.

<sup>48</sup> concipitur.

*Перевод и примечания В. П. Гайденко*

М. А. СОЛОПОВА

## ВОЗНИКНОВЕНИЕ НАУКИ О СНАХ И СНОВИДЕНИЯХ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

К ПУБЛИКАЦИИ ТРАКТАТА АРИСТОТЕЛЯ  
*О ПРЕДСКАЗАНИЯХ ВО СНЕ*

### 1. СОЧИНЕНИЯ АРИСТОТЕЛЯ О СНЕ В СОСТАВЕ *PARVA NATURALIA*

Трактат Аристотеля *О предсказаниях во сне* (*Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς*) входит в состав корпуса так называемых малых естественнонаучных сочинений философа (традиционно принятое латинское название *Parva naturalia*), примыкающих к трактату *О душе*. Хотя в последние годы появились неравнозначные по качеству переводы ряда этих трактатов на русский язык<sup>1</sup>, до сих пор не переведена и половина этого небольшого корпуса, состоящего из восьми произведений:

1. *Об ощущении и ощущаемом* (436a 1 – 449b 4 ВЕККЕР);
2. *О памяти и припоминании* (449b 4 – 453b 11);
3. *О сне и бодрствовании* (453b 11 – 458a 32);
4. *О сновидениях* (458a 33 – 462b 11);
5. *О предсказаниях во сне* (462b 12 – 464b 18);

---

<sup>1</sup> АРИСТОТЕЛЬ, *О чувственном восприятии, О памяти*, пер. и коммент. Е. В. АЛЫМОВОЙ, в кн.: АРИСТОТЕЛЬ, *Протретики, О чувственном восприятии, О памяти* (СПб.: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2004), с. 100-179; Он же, *О памяти и припоминании*, пер., вступит. ст. и примеч. С. В. МЕСЯЦ, в сб.: *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века*, под ред. П. П. ГАЙДЕНКО, В. В. ПЕТРОВА (М.: Прогресс-Традиция, 2005), с. 391-419; Он же, *О сновидениях*, пер. О. А. Чулкова, в сб.: *АКАДΗΜΕΙΑ* Материалы и исследования по истории платонизма, вып. 6 (СПб.: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2005), с. 423-432. Как наиболее удачный хотелось бы отметить перевод трактата *О памяти*, выполненный С. В. Месяц.

6. *О долготы и краткости жизни* (464b 19 – 467b 9);
7. *О юности и старости, жизни и смерти* (467b 10 – 470b 5);
8. *О дыхании* (470b 6 – 480b 30).

Как представляется, необходим полный терминологически выверенный перевод этих сочинений, чтобы по возможности избавиться хотя бы от расхождений в передаче одинаковых аристотелевских терминов, что почти неизбежно у разных переводчиков.

Три трактата из корпуса *Parva naturalia* (см. nn. 3, 4, 5) посвящены изучению феномена сна и сновидений, образуя внутри корпуса отдельный блок. Существуют несколько отдельных изданий и переводов этих трактатов на европейские языки<sup>2</sup>, так что изучение их отдельно от всего корпуса можно признать устоявшейся практикой.

Основание для этого имеется в самом тексте Аристотеля, ведь заключение трактата *О предсказаниях* относится ко всей серии из трех сочинений и соответствует намеченному в первом из них плану предстоящего исследования. Так, в начале трактата *О сне и бодрствовании* Аристотель пишет:

О сне и бодрствовании следует рассмотреть, что они собой представляют; свойственны они для души или для тела, или для души и тела вместе; а если свойственны для них вместе, то какой части души и тела принадлежат и по какой причине присущи живым существам, и все ли животные причастны обоим, или что-то одному, а что-то — другому, а может быть, одни не причастны ни тому ни другому, а другие — обоим; далее рассмотрим, что такое сновидение и по какой причине спящие иногда видят сны, а иногда нет, или же спящие всегда видят сны, только не помнят об этом, и если это так, то поче-

---

<sup>2</sup> *Aristotelis De somno et vigilia, De insomniis et De divinatione per somnium*, rec. G. A. BECKER (Leipzig: Teubner, 1923); *Aristotelis De insomniis et De divinatione per somnium*, A new Edition of the Greek text with the Latin translation by H. J. DROSSAART LULOFS, vol. 1–2 (Leiden: Brill, 1947); переводы на европейские языки: ARISTOTELES, *Über Träume, Über Weissagung im Schlaf*, Übersetzt und erläutert von Ph. J. Van der Eijk (Leiden, 1991); ARISTOTELES, *Werke in deutscher Übersetzung*, Hrsg. von E. GRUMACH, H. FLASHAR, Bd. 14, Teil III (Berlin, 1994); IDEM, *La vérité des songes, De la divination dans le sommeil*, Traduit du grec et présenté par J. PIGEAUD (P., 1995); ARISTOTLE, *On Sleep and Dreams*, A Text and Translation with Introduction, Notes and Glossary by David GALLOP (Warminster, 1996).

му это происходит; и далее, можно или нельзя предвидеть будущее, и если можно, то каким образом, и можно ли предвидеть лишь дела человеческие, или и то, что восходит к божественной причине, возникает по природе, или и то, что происходит случайно (453b 11-24).

Итак, трактат *О предсказаниях во сне* является продолжением рассуждения, начатого в трактате *О сновидениях*, поскольку предсказания, о которых идет речь у Аристотеля, основаны на интерпретации сновидений. В нем присутствуют некоторые темы, обозначенные в предшествующем тексте, поэтому оставленные Аристотелем без пояснений теперь. Скажем об этом несколько слов, но прежде поясним сам перевод заглавия нашего трактата. Мы передаем греч. *καθ' ὕπνον* как «во сне», отличая в переводе ὕπνος, сон, от ἐνύπνιον, сновидение<sup>3</sup>. По смыслу рассуждения, предсказания делаются именно на основании сновидений (об этом сказано в первой и последней строках трактата), но поскольку традиционное название трактата содержит термин «сон», мы оставляем его и в русском переводе. Термин «мантика», «мантическое [искусство]» (= *μαντικὴ* sc. *τέχνη*), или искусство предсказывать, передаем термином «предсказания».

Но что значит «предсказания во сне»? И имеется ли смысловое отличие между выражениями «предсказания *καθ' ὕπνον*» в заглавии трактата и «предсказания *ἐν τοῖς ὕπνοις*», как сказано в его первой строке? Предлог ἐν (в, во время) здесь может указывать на то, что речь идет о способности предсказывать применительно к тому, кто спит. Но другой вариант, с предлогом *κατά*, позволяет понимать дело так, что способность предсказания основана на сновидениях и на соответствиях, которые устанавливаются на их

<sup>3</sup> Отметим, что Аристотель избегает терминов *ὄναρ* и *ὄνειρος*, распространенных в современной ему литературе, в том числе в сочинениях Платона, для указания на сновидения; не использует он и частое у Платона противоположение *ὄναρ* – *ὑπαρ* (во сне – наяву; см., например: *Федр* 277d 10; *Тезет* 158b 6; *Государство* 382e 11, 476c 4 и др.). Правда, несколько раз в его сочинениях встречается глагол *ὄνειρώττειν*, — см. *О сне и бодрствовании* (453b 18), *О предсказаниях во сне* (463b 12), ср. также *Проблемы*, вошедшие в корпус аристотелевских сочинений, где встречаются оба глагола *ὄνειρώττειν* и *ἐνυπνιάζειν* (957a 8). В *О небе* II 1, 335b 8 *ὄνειρώττειν* использован в переносном смысле: «представлять туманно», «грезить» (в противополжность «говорить дельно, правильно» — *λέγειν*).



основании, — конечно, после того, как спящий проснулся. Искусство предсказания, таким образом, хотя и основано на опыте, связанном со сном, применяется в состоянии бодрствования, и притом не обязательно тем же, кто спал и видел сон: интерпретатором сновидения может быть как он сам, так и кто-то другой, кто может разъяснить его значение. При этом «наиболее искусным толкователем» будет считаться тот, кто может «усматривать сходства» между неясными символическим образами сна и реальными событиями; а вещей, прямо соответствующий реальности сон, по замечанию Аристотеля, истолковать может каждый (ср. ARIST., *De divin. somn.* 464b 5–16).

## 2. СНЫ И ЧУДЕСНОЕ

**Предсказания Эпименида.** Аристотель упоминает, как широко распространенное, мнение о божественном характере сновидений (ср. ARIST., *De divin. somn.* 463b 13: *θεόπεμπτα... τὰ ἐνύπνια*). Действительно, в предшествующей традиции сон и сновидения рассматривались как некий божественный дар начиная с Гомера<sup>4</sup>. Историк Геродот вносит в текст своей *Истории* слова Ксеркса Артабану: «если бы бог посылал это» [т. е. сновидение] (*Hist.* VII, 15), тем самым позволяя предполагать, что греки могли считать идею о божественном характере снов универсальной или, по крайней мере, распространенной также среди персов. Широкой известностью пользовалась легенда о загадочном сне критянина Эпименида (согласно Суде, родился в 660–657 гг. до н. э.), которая в изложении Диогена Лаэртия звучит так:

Посланный однажды отцом в деревню за овцой, он отклонился в полдень с дороги и проспал в некой пещере пятьдесят семь лет. Поднявшись после этого, он стал искать овцу, думая, что спал недолго. Так и не найдя ее, вернулся в деревню

---

<sup>4</sup> Ср., например, *Od.* XIV, 495: «сон от богов мне приснился». В Гомеровых поэмах можно встретить имена разных божеств, посылающих сон: Зевса, Афины, Гермеса. Ср., например: *Il.* I, 63 («и сны от Зевса бывают»); *Ibid.* II, 5 sqq.; *Ibid.* X, 496; *Od.* IV, 796 sqq. (сновидение, посланное Пенелопе Афиной); *Ibid.* VII, 138 (феаки, отходя ко сну, последнему молятся Гермесу, — комментаторы в связи с этим прилагают к Гермесу эпитеты *ὑπνοδότης*, EUSTATH., *Ad Odys.* (ad loc.); *ὑνεροπομπός*, *Scholia in Homeri Odys.* (ad loc.).

и застал там все изменившимся до неузнаваемости, а имение — принадлежащим другому. В недоумении он снова пошел в город, но там, войдя в собственный дом, столкнулся с людьми, которые спрашивали его, кто он такой, пока не нашел младшего брата (тогда уже старика) и не узнал от него всю правду. Сделавшись знаменитым у эллинов, он стал считаться богоугоднейшим человеком (I, 109 слл.).

(Пер. М. Л. ГАСПАРОВА)

И далее Диоген повествует, как Эпименид очистил Афины от чумы, посланной, конечно, также богами. Попытки объяснить чудесный сон Эпименида естественными причинами были известны и Диогену, который отмечает, что, по словам некоторых, Эпименид не спал, «а просто отлучился на какое-то время, занимаясь собиранием кореньев». В византийский словарь Суды попадают сведения, что проспал Эпименид всего 6 лет, прожив 150. Ритор Максим Тирский в сжатом виде суммирует разные сведения, имевшие хождение в доксографии, и подчеркивает, что всю свою мудрость Эпименид приобрел непосредственно во сне: Эпименид был «бесподобным знатоком божественной науки, благодаря чему спас терзаемый чумой и междоусобицей град афинян с помощью искупительных жертвоприношений. Знатоком же этих вещей он был не от учения: он рассказывал, что учителем его был долгий сон со сновидениями» (DK3 В 1 = MAXIMUS TYRIUS, *Dialexeis* 38, p. 439, 14 NOBEIN). Трагик Софокл также был известен необычным случаем вещего сна: когда из храма Геракла была похищена золотая чаша, Софокл несколько раз видел во сне Геракла, сказавшего, кто вор. Причем дважды Софокл не придавал этому сну никакого значения, но когда сон стал повторяться, он рассказал о нем в Ареопаге. Ареопагиты приказали задержать указанного богом в сновидениях Софокла человека, и тот сознался в краже и вернул чашу (после этого храм афиняне назвали «Храм Геракла-доносчика»). Об этой истории, как и о множестве других, пишет Цицерон в трактате *О дивинации*.

**Культ Асклепия и первые сонники.** Нельзя не упомянуть и широко распространенный религиозный культ Асклепия, введенный в Афинах в 420 г. до н. э. и предполагавший ритуал излечения больных во время сна в храме; жрецы культа занимались также и толкованиями сновидений. Предполагается, что наиболее

ранние образцы греческих сонников могли появиться в конце V в. до н. э. Платон в *Законах* говорит о людях, которые приносят посвященные дары для того, чтобы усилить действие сна:

Те, кто в страхе просыпается от явленных во сне знамений, вспоминая многочисленные видения, сооружает каждому из увиденных призраков алтари или святилища в качестве средства для своего спасения; они наполняют этими святилищами все дома и поселки, сооружая их и на чистых местах, и где придется (*Leges X*, 910a 2-6).

(Пер. А. Н. ЕГУНОВА)

Большинство таких даров (приносимых в основном женщинами) было адресовано богам-целителям: Асклепию, Гигиее и Сарапису. Теофраст в *Характерах* назовет суеверными как раз таких людей.

Составителем книги *О толковании сновидений* (*Περὶ κρίσεως ὄνειρων*) был софист Антифонт из Афин, вошедший в историю как *τερατοσκοπός* («гадатель», «толкователь знамений»), — см. Диоген Лаэртий II, 46, и статью об Антифонте в византийском словаре Суды). Судя по этому прозвищу, книга его была весьма популярна. Известно, что предлагая свои толкования, Антифонт иногда не отказывал себе в иронии (ср. DK 87 A 8; B 78-81).

Плутарх Херонейский в биографии Аристиды из цикла *Параллельных жизнеописаний* пишет, что внук Аристиды Лисимах, будучи бедным, зарабатывал тем, что садился у афинского храма Диониса и толковал значение снов по своему толковому соннику (*ἐκ τινακίου τινὸς ὄνειροκριτικοῦ* — *Aristides* 27, 4 ZIEGLER). В позднейший эллинистический период толкованием сновидений увлекались и философы — особенно Хрисипп из Сол и другие стоики.

### 3. ОТ МИФОВ К ЛОГОСУ

Рационально-философский подход к теме сна принес с собой коррекцию обсуждаемой проблемы: людей ученых интересовало не значение снов, а причины их появления, притом причины, не связанные с божественным вмешательством. В самом деле, сны греки никогда и не считали беспричинными, а вещие сны преимущественно толковались как «сны божественные» (*θεῖα ἐνύπνια*), т. е. посылаемые богами.

**Демокрит о причине сновидений.** Атомист Демокрит из Абдеры (460–370 гг. до н. э.) был известен мнением, согласно которому во время сна в душу проникают образы и истечения, которые ночью более ощутимы, чем днем (потому что днем более подвержены разрушениям). Эти материальные истечения порождают видения во сне, и благодаря им можно предсказывать будущее. Получать впечатления от образов и предсказывать может всякий человек<sup>5</sup>, даже не самый проницательный. Аристотель отмечает: если бы сны посылал бог, вещий сон мог видеть только мудрец, и то днем<sup>6</sup>. Подробно излагая идеи Демокрита в трактате, перевод которого предлагается ниже, Аристотель тем самым реферирует единственную из имевших место в античной философской традиции теорию сновидений.

**Медицинский взгляд на сон в школе Гиппократа.** В трактате *О диете*, написанном одним из последователей Гиппократа, вероятно, в сер. IV в. до н. э., сновидениям посвящена заключительная четвертая книга (до сер. XIX в., когда был издан корпус Гиппократа под редакцией Литтре, эту книгу рассматривали как самостоятельное произведение). Эта книга представляет собой первый дошедший до нас от Античности текст, посвященный снам. Его важная особенность — рассмотрение феномена сна в рамках общего учения о природе человека. В начале четвертой книги автор поясняет, по какой причине имеет смысл обращать

---

<sup>5</sup> Всякий ли человек может видеть вещий сон — тема обсуждения в позднейшей эллинистической литературе. Привилегией получать только значимые сны обладал *σπουδαῖος* (добродетельный, усердный человек), о чем пишут Артемидор Далдианский (II в. н. э.), автор знаменитого толкового сонника *Онейрокритика* (см. кн. IV, введение), Плутарх Херонейский в сочинении *О божестве Сократа* 20, 589b.

<sup>6</sup> Вопрос о том, можно ли на основании дневных снов предсказывать будущее, авторами, позднее писавшими по данной проблематике, обсуждался специально. Так, Артемидор, полагал, что прогностические функции сна дневного и ночного ничем не отличаются (*Onirocriticon* I, 7). Согласно же Демокриту, предсказывать по сновидениям можно только в ночное время из-за нестойкости дневных образов, являющихся причинами сновидений. Кроме того, дневной сон часто есть следствие дурного воспитания (днем спит, как правило, человек ленивый) или болезни — телесной или душевной.

внимание на сны, которые являются спящей душе<sup>7</sup>. Эту причину он видит в том, что душа во время сна не отвлекается на посторонние действия и более сосредоточена на себе самой. Душа, как следует из его рассуждения, не спит — спит лишь тело:

Душа в то время, когда она обслуживает бодрствующее тело, разделяется между несколькими занятиями и не принадлежит самой себе, но отдает известную долю своей деятельности каждому занятию тела: слуху, зрению, осязанию, ходьбе, всем телесным занятиям; таким образом, рассудок не принадлежит себе. Когда же тело отдыхает, душа, движущаяся и пробегающая части тела, управляет своим собственным жилищем и совершает сама все телесные действия. Действительно, спящее тело не чувствует, а она — душа, — бодрствуя, познает, видит то, что видно, слышит то, что слышно, ходит, осязает, печалится, обдумывает, исполняя на небольшом пространстве, где она есть во время сна, все функции тела (*De diaeta* IV).

(Пер. В. И. Руднева)

Сны имеют диагностическое значение, благоприятные указывают на здоровье, плохие — на наличие в организме избыточных шлаков («плеторы») или уже развившегося заболевания; они служат, таким образом, дополнением к диагностическим признакам из третьей книги трактата *О диете* и указывают на необходимость аналогичного лечения. Автор коротко упоминает о божественных снах (*θεῖα ἐνύπνια*) и толкователях-жрецах, призванных раскрыть их значение. Допуская, что в случае благоприятного или неблагоприятного сна следует помолиться соответствующим богам, он одной фразой ограничивает религиозную составляющую предмета, по сути, нивелируя ее значимость: «Молиться — вещь, без сомнения, подходящая и прекрасная, но, призывая богов, нужно и самому помогать себе».

При этом более трех четвертей от всего объема книги посвящено своеобразным символично-медицинским толкованиям снов, вероятно, с использованием материалов популярных сонни-

---

<sup>7</sup> В самом деле, если сновидение есть чувственный образ (*φαντασία*), подобный прочим, формирующимся днем, то почему следует обращать особое внимание именно на ночные образы, которые не отличаются достаточной ясностью и отчетливостью?

ков. Например, снится, что за спящим гонятся, а он убегает — проявление чувства страха; снится теплый дождь в тихую погоду без проливного дождя или сильной бури — благоприятно, ибо это признак, что дыхание вошло чистым и в надлежащей мере; если видят поврежденными ноги, надо сделать отвлечение посредством рвоты, и в большей мере, чем при предшествующей диете, пользоваться борьбой; реки, текущие неправильно, во сне указывают на круговое движение крови: при высокой воде — избыток крови, при низкой — недостаток крови; диетой нужно увеличить там, уменьшить здесь и т. п. Причина появления сна, в таком случае, почти всегда оказывается внутренней, физиологичной, и она показывает, что в теле подлежит лечению. Позднее медик Герофил проводит различие между снами посланными богом (*θεόπεμπτοι*) и естественными (*φυσικοί*); первые сообщают спящему о том, что ему полезно и о том, что с ним случится; причины возникновения естественных устанавливаются в зависимости от физической конституции спящего и говорят в основном о состоянии его тела или отдельных его членов.

Тема о сновидениях для науки и философии своего времени была достаточно новой, и аристотелевский текст, хотя и создан в рамках уже имевшей свою историю традиции, все же стоит особняком в силу систематической разработки темы. Впрочем, у Платона в *Тимее* (71ае) можно найти любопытный набросок теории сновидений, весьма краткий и относящийся именно к вещим, провидческим снам. Несмотря на краткость, в нем со свойственной Платону глубиной очерчено возможно направление будущих исследований, соединяющее платоническую метафизику с физикой через иррациональный союз божественной и смертной частей души. Платон, в частности, пишет, что вещи сновидения возникают в разумной душе, но воспринимаются неразумной душой как образы, отраженные гладкой поверхностью печени; отсюда — их темный, символический характер, требующий толкователя.

Аристотель, последовательно отстаивая взгляд на душу как на особую форму тела, его *энтелехию*, не рассматривает феномен сна вне связи души с телом. В самом начале трактата *О сне и бодрствовании* имеется рассуждение о том, что чувственное восприятие — а вместе с ним сон и бодрствование — не является особенным свойством (*ἴδιον πάθος*) одной только души, или толь-

ко тела, — но обще душе и телу (453b 24 – 454a 11). Соответственно этому, он не допускает, что во время сна душа может действовать независимо от тела, познавать в некоем чистом состоянии истину или общаться напрямую с богами. Не может идти речь также о том, чтобы одна часть души (например, разумная), могла отделяться во сне от тела, а низшие части пребывали в нем. Сон — это возникающее от природы состояние, поэтому и причины его всецело природны, естественны. Свое отрицание сверхъестественного вмешательства богов Аристотель выражает в емкой формуле: природа подчинена божествам, но не божественна (*ἡ γὰρ φύσις δαίμονία, ἀλλ' οὐ θεία*).

В трактате *О предсказаниях во сне* главный довод Аристотеля против мнения о божественном характере сновидений состоит в том, что если бы сны посылали боги, то они должны были бы быть адресованы тем, кто способен понять заключенный в них смысл (*De divin. somn.* 463b 12 sq.). То есть, все сны, которые кому-либо снятся, должны были бы быть вещими и осмысленными. Между тем, эмпирическим фактом является то, что сны видят не только люди, но и неразумные животные, которые по причине отсутствия у них способности разумения, не способны понять и истолковать сновидения<sup>8</sup>. Отсюда Аристотель выводит, что сны не посылаются богами, — ибо принятие обратного ведет к признанию бессмысленных действий богов, не совместимым с понятием о них, — и не предназначены для истолкования в сверхъестественном духе.

---

<sup>8</sup> В трактате *О душе* Аристотель установил, что *φαντάσματα* — «представления» (которыми и являются сновидения), могут принадлежать чувственно-воспринимающей душе, и, таким образом, представлениями могут обладать неразумные существа. Ср. *De anima* III, 3, 428a 23-24: «У некоторых животных хотя и имеется представление (*φαντασία*), но разума (*λόγος*) у них нет». Представление не тождественно чувственному восприятию, которое «бывает в возможности или в действительности, как зрение и видение, но представиться нечто может и при отсутствии этого, как это бывает во сне» (428a 6-8); если бы представление и чувственное восприятие были тождественны, то «представление было бы свойственно всем животным. Но, по-видимому, оно не всем присуще: например, не присуще муравью, пчеле, червю» (а 9-11). Представления, а вместе с ними и сны, Аристотель допускает для более высоко развитых животных, обладающих так называемым «общим чувством».

И при такой позиции Аристотеля не все перипатетики отвергали возможность гадания во сне. Благодаря упоминанию в трактате Цицерона *О дивинации* известно, что Дикеарх и впоследствии Кратипп, отвергая прочие виды, принимали два вида дивинации: в сновидениях и в состоянии исступления (Сис., *De divin.* I, iii, 5). Без сомнения, это указывает на проникновение стоических идей в эллинистическую перипатетическую доктрину. Сами стоики, и прежде всего Хрисипп, признавали гадание во сне, как и прочие виды гадания, и объясняли их общекосмическими фундаментальными причинами; согласно разработанной стоиками классификации, дивинация в сновидениях и в состоянии исступления относится к дивинации естественной, остальные — к дивинации искусственной. Впрочем, перипатетики могли опереться не только на взгляды своих стоических современников или предшественников, но и на ранние тексты самого Аристотеля. Как известно, в одном из ранних и самых популярных его диалогов *Евдем, или О бессмертии души* говорится как раз о вещем сне, виденном героем диалога Евдемом Кипрским — погибшим на войне другом Аристотеля: остановившись по пути в Македонию в фессалийском городе Феры, Евдем опасно заболел, и приснился ему сон; во сне явился ему прекрасный юноша и сказал, что Евдем скоро выздоровеет, а жестокий тиран Феры Александр умрет через несколько дней, еще же через пять лет Евдем вернется домой. Первая часть сказанного, по Аристотелю, сбылась сразу: Евдем выздоровел, а тиран был убит. На пятый же год, когда надеялись, что Евдем в соответствии со сновидением вернется из Сицилии на Кипр, он был убит под Сиракузами. Это было истолковано Аристотелем в том смысле, что бессмертная душа Евдема, покинув тело, вернулась домой на небеса.

Постепенно философия пыталась найти свой подход к проблеме сна, балансируя между символикой мифа, сухим языком медицинского диагноза и баснословием житейского опыта. Аристотель, в силу своих научных предпочтений, более сочувствовал трезвому взгляду врачей, разделяя с ними интерес к поиску естественных причин сна, и оставил без разработки вопрос об отношении спящей души и божества. Однако без учета отношения души не только к телу, но и к высшей, божественной, сфере фи-



лософская разработка теории сна для античности оставалась незавершенной. Нельзя не признать, что больше возможностей разработать теорию сна предоставляло платоническое учение, с его допущением самостоятельного существования души вне тела. Но иная сторона вопроса заключается в том, что для философии исследование сна души — почти маргинальная тема. Предмет философского интереса — это бодрствующая душа, со всеми ее впечатлениями, созерцаниями и заблуждениями. Феномены сна ждали для своего специального изучения новой науки, которая только зарождалась в серии трактатов Аристотеля о душе, ее природе и функциях, — науки психологии<sup>9</sup>.

#### 4. АНТИЧНЫЕ КОММЕНТАРИИ

Нужно также отметить, что сохранились два греческих комментария к «сомнологическим» трактатам Аристотеля: комментарий-парафраза на трактат *О предсказаниях во сне*, долго приписываемый Фемистию (IV в.), но ныне атрибутируемый Софонием (XIV в.)<sup>10</sup>. Свой комментарий Софоний составил не ко всему малому корпусу, а к избранным трактатам: *О памяти* и трем трактатам

---

<sup>9</sup> Для дальнейшего анализа аристотелевского учения о сновидениях можно обратиться к специальной литературе, см. в частности: BOUCHE-LECLERCQ A., *Histoire de la divination dans l'antiquité*, t. I – IV (P., 1879–1882); DODDS E. R., *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, 1951), (рус. пер.: Доддс Е. Р., *Греки и иррациональное*, пер. с англ. М. Л. ХОРЬКОВА [М. – СПб., 2000]); EDELSTEIN L., “Greek Medicine in Its Relation to Religion and Magic”, *Ancient Medicine: Selected Papers of Ludwig Edelstein*, ed. by O. TEMKIN, C. L. TEMKIN (Baltimore, 1967), p. 205-246; KESSELS A. H. M., *Studies on the Dream in Greek Literature* (Utrecht, 1978); LIESHOUT R. VAN, *Greek on Dreams* (Utrecht, 1980); WIESNER J., “The Unity of the Treatise *De Somno* and the Physiological Explanation of Sleep in Aristotle”, *Aristotle on Mind and the Senses*, eds. G. E. R. LLOYD, G. E. L. OWEN (Cambridge, 1978), p. 241-280; WIJSENBECK-WIJLER H., *Aristotle's Concept of Soul, Sleep and Dreams* (Amsterdam, 1978). Насколько нам известно, на русском языке до сих пор единственной работой остается: Лурье С. Я., *Очерки по истории античного толкования снов* (Известия АН СССР, 1927), с. 1051 сл.

<sup>10</sup> *Themistii (Sophoniae) In Parva naturalia commentarium*, ed. P. WENDLAND (Berlin: Reimer, 1903), [Commentaria in Aristotelem Graeca, V. 6], (далее — THEMIST. (SOPHON.), *In Parva nat. com.*), p. 1-44.

татам о снах. Собственно парафраза трактата *О предсказаниях во сне* представляет собой весьма сжатое переложение, занимающее всего несколько страниц стандартного издания греческих комментаторов<sup>11</sup>. Более интересен другой византийский комментарий, составленный Михаилом Эфесским (XI в.) ко всему малому корпусу естественнонаучных сочинений, в том числе трактату *О предсказаниях*<sup>12</sup>. Здесь Михаил следует традиционному комментаторскому методу: разъяснять слишком кратко или недостаточно понятно сказанное (для предполагаемого читателя) у Аристотеля, продвигаясь по тексту последовательно и цитируя комментируемый источник фрагментами-леммами. В основном, Михаил предлагает лексический комментарий, просто разъясняя не вполне понятные выражения и не вдаваясь в историко-философские экскурсы. Изредка он все же приводит формулировки из других аристотелевских работ, достраивая логическую цепь умозаключений. Так, комментируя слова Аристотеля о том, что имеется мнение о боге как источнике сновидений, Михаил напоминает определение бога из *Метафизики* (не приводя названия сочинения), чтобы пояснить, почему Аристотель выражает большое сомнение в том, что это действительно так: «В самом деле, нелепо, чтобы бог, который зрит лишь сам себя (ибо он есть вечно мыслящее и вечно мыслимое), снисходил и опускался до таковых предметов» (*In Parva nat.* 77, 23 – 78, 1). Все же Михаил лишь в исключительных случаях сопоставляет комментируемый текст с другими сочинениями Аристотеля, что позволило бы ему продемонстрировать включенность учения о снах в более широкий контекст общего аристотелевского учения о душе.

\* \* \*

Перевод трактата *О предсказаниях во сне* выполнен по изданию греческого текста в книжной серии LCL: ARISTOTLE, *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath* with an English Translation by W. S. HETT (Cambridge [Mass.]: Harvard University Press, 1957; repr. 2000), p. 374-385.

<sup>11</sup> См. THEMIST. (SOPHON.), *In Parva nat. com.*, p. 40, 1 – 44, 25.

<sup>12</sup> *Michaelis Ephesii In Parva naturalia commentaria*, ed. P. WENDLAND (Berlin: Reimer, 1903), [Commentaria in Aristotelem Graeca XXII. 1], p. 77, 3 – 86, 28.

АРИСТОТЕЛЬ

## *О ПРЕДСКАЗАНИЯХ ВО СНЕ*

1.

Что касается предсказаний, которые делаются во сне (точнее, по сновидениям), то надо признать, что одинаково не просто и отвергать их существование, и поверить в них. С одной стороны, конечно, все люди — по крайней мере, большинство — думают, что сны что-то значат, и в это приходится верить так же, как и всему, что основано на опыте, так что нет ничего невероятного, что в некоторых случаях возможно предсказывать по сновидениям (ибо заключен же в них какой-то смысл). А отсюда и обо всех снах, которые нам снятся, можно подумать то же самое, что они что-то значат.

Однако поскольку не имеется никакого разумного объяснения, почему это происходит, то сильно и недоверие. В самом деле, нелепо получается (не говоря о прочих несообразностях), что если [сны] посылает бог, то он посылает их не самым хорошим и благоразумным, а кому придется. Если же отрицать бога как причину вещей снов, никакое другое объяснение не кажется основательным, ибо принято думать, что требуется разумение, превосходящее человеческое, чтобы объяснить, почему некоторые могут предвидеть, что произошло у Геркулесовых Столпов или на берегах Борисфена<sup>1</sup>.

Следовательно, сновидения суть либо причины, либо предзнаменования того, что произойдет, либо просто случайные совпадения, причем либо все, либо некоторые из них, либо какое-то одно. О причине я здесь говорю, например, в том смысле, в каком Солнце есть причина затмения Луны, а переутомление — причина высокой температуры. О предзнаменовании (*σημείον*) — в том смысле, в каком надвижение [тени] от светила означает начало затмения, а сухость и шершавость языка — повышение темпера-

туры. Случайное же совпадение — это, например, когда кто-то идет гулять и в это время происходит затмение, ведь это и не признак, и не причина затмения, и затмение бывает не от того, что кто-то пошел гулять. Потому ни одно совпадение не случается всякий раз или в большинстве случаев.

Можно ли утверждать, что одни сны — причины, другие — предзнаменования, например, телесных [недугов]? Ведь всякий опытный врач скажет, что нужно обращать внимание на то, что снится. Так что было бы правильно обратить на это внимание не только владеющим [врачебным] искусством, но и всем исследователям [причин] и особенно философам. В самом деле, днем, во время бодрствования, претерпевания не слишком яркие и сильные оказываются заслонены действием других претерпеваний, более значительных, а когда спишь — наоборот: тут и малое кажется великим.

Это ясно из того, что часто бывает во сне: спящим кажется, что гремит гром и сверкает молния, если уши воспринимают слабый шум, или что они лакомятся медом и сладостями, если во рту скапливается немного слюны, или что они идут сквозь огонь и им невыносимо жарко, если чуть нагревается какая-либо часть тела, — а когда они просыпаются, то выясняется, отчего это было. Поскольку же начала всех вещей малы, понятно, что таковы же начала болезней и других претерпеваний, которые может испытать тело. Отсюда ясно, что во сне они оказываются более проявлены, чем во время бодрствования.

Впрочем, нет ничего странного в том, что некоторые сновидения бывают причинами свойственных для того или иного человека поступков. Например, когда мы собираемся что-то сделать, или заняты каким-то делом, или часто его делаем, мы во сне думаем об этом и видим о своих действиях прямые вещи сны<sup>2</sup> (однако появление подобного сна объясняется причинами, имевшими место днем), и таким образом получается, что движения во сне часто является началом поступков наяву, ибо они предшествуют действительным поступкам, воспроизводя их в уме. В этом смысле вполне допустимо, что некоторые сны можно счесть и причинами [будущих поступков], и предзнаменованиями.

Но большинство снов — это, видимо, простые совпадения, особенно сны о чем-то необычном и те сны, исполнение которых

не зависит от спящего, например, когда снится морское сражение или события, происходящие где-то далеко. В таких случаях происходит, по-видимому, то же самое, что бывает, когда упомянешь о чем-то, а оно и правда случилось. Разве не может и во сне произойти так же? Похоже, по большей части так оно и бывает. Точно так же, как простое упоминание о чем-то не является ни предзнаменованием, ни причиной того, что это случается на самом деле, так же и здесь, исполнение сновидения для того, кто его видел, не является ни предзнаменованием, ни причиной, но совпадением. Соответственно, большинство снов и не сбывается, ведь совпадения случаются не всегда и не в большинстве случаев.

## 2.

В общем, поскольку прочим животным тоже что-то снится<sup>3</sup>, то сновидения нельзя счесть ни посланными от бога, ни предназначенными для [предсказания]<sup>4</sup> (хотя они, конечно, причастны божественному: природа подвластна божествам (*δαμνία*), но она не божественна (*οὐ θεία*)<sup>5</sup>. В доказательство можно привести тот факт, что вполне заурядные люди выступают как провидцы и ясновидцы, значит, не бог посылает им их сны. Дело в том, что некоторым людям, по природе своей болтливым и возбудимым<sup>6</sup>, мерещатся всевозможные видения, а поскольку с ними случаются различные происшествия, бывает им везет, и некоторые из их видений соответствуют действительным событиям, — но таково же везение игроков в чет и нечет. Это ведь их поговорка: «чаще бросай — и скорее повернется удача», — то же самое и у тех сновидцев.

А что многие сновидения не сбываются, в этом нет ничего удивительного. Не сбываются и многие симптомы [предсказывающие болезни] тела или изменение погоды, например, дождь или ветер. Ибо если возникнет какое-то иное движение, сильнее прежнего, то и не происходит то, на что указывали прежние признаки; и многие дела, обдуманые и весьма нужные, — так и не были выполнены в силу каких-то более веских причин. В целом, не все из того, чему предстоит произойти, действительно происходит, и не одно и то же — то, что будет, и чему предстоит быть<sup>7</sup>. Но все же мы должны признать их началами, хотя они и не привели к исполнению ожидаемого, и они по природе предзнаменования для того, что, однако, так и не произошло.

Что касается [вещих] сновидений, заключающих в себе не такие начала, о которых у нас шла речь, но такие, которые исключительны или по времени, или месту, или размеру; или пусть они не исключительны в этом отношении, но все же те, кто видят такие сны, не могли владеть исполнением того, о чем они видели сон, — такие сны, если только предсказание не стало результатом простого совпадения, лучше объяснить так, нежели так, как Демокрит, причинами [вещих снов] считавший образы и истечения. Когда кто-нибудь приведет в движение какую-то часть воды или воздуха, эта часть передаст движение другой, так что когда прекратится начальное движение, зависимое от него движение продолжается на некоторое расстояние, хотя первопричины движения уже нет. Таким же образом ничто не препятствует тому, чтобы до спящих душ доходило движение и ощущение от тех предметов, от которых, по его мнению, исходят образы и истечения; они достигают души совершенно случайно и поэтому более ощутимы ночью, так как, носясь по воздуху днем, имеют больше вероятности быть рассеянными в разные стороны (ведь ночной воздух более спокоен, так как ночи более безветренны). При посредстве сновидений эти образы вызывают ощущения в теле, так как спящие даже малые внешние движения ощущают скорее, чем бодрствующие. Эти-то движения и вызывают видения, на основании которых можно предвидеть будущее относительно соответствующих вещей. Вот почему в таком состоянии оказываются первые попавшиеся люди, а не самые мудрые. Ведь если бы бог посылал эти видения, то их видели бы мудрецы, и притом днем. А при таком положении дел понятно, что первые попавшиеся люди могут предвидеть будущее: ведь разум таких людей не приспособлен для размышления, но как бы свободен и пуст от чего бы то ни было, поэтому, будучи приведен в движение, он движетсясообразно тому, что его движет. И причина предвидения, которым обладают некоторые люди, находясь в состоянии иступления, состоит в том, что их не беспокоят их собственные движения, но быстро уходят от них, поэтому они лучше других воспринимают чужие движения. А причиной того, что некоторые люди видят вещие сны и что люди чаще всего видят такие сны о своих же знакомых, служит то обстоятельство, что знакомые чаще всего думают друг о друге: поэтому, даже когда они находят-

ся вдали, они раньше всех узнают и чувствуют, что случилось. Так же обстоит дело и с движениями: движения, исходящие от знакомых людей, более известны. Меланхолики же как бы издали попадают в цель вследствие большей силы их ощущений. И так как они обладают способностью быстро переноситься на другой предмет, им представляется более сложное: подобно тому как в стихах Филениды<sup>8</sup> и как ненормальные думают и произносят слова, внешне сходные, например, «Афродита» — «фродита», и так продолжают [сокращать] дальше. Кроме того, вследствие напряженности их движение не вытесняется другим движением.

Самый же искусный толкователь снов тот, кто умеет усматривать сходные черты: ведь разгадывать сны, точно соответствующие событиям, умеет всякий. Я потому говорю о сходных чертах, что здесь происходит похожее на изображения в воде, как мы уже говорили и выше. Ведь в воде, если происходит большое движение, то отражение оказывается ничуть не похоже на настоящие предметы. Весьма искусным в истолковании отражений оказался бы умеющий быстро распознать и усмотреть целое в разбитых на части и искаженных образах — отражение ли это человека, или лошади, или чего-то другого. Так и толкователь сна решает, чему подобен сон, ведь движение [в душе] нарушило прямой характер сновидения.

Итак, мы сказали, что такое сон и сновидение, каковы причины возникновения того и другого, а также что представляет собой способность предсказания на основании сновидений<sup>9</sup>.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> «Геркулесовы Столпы» — Гибралтар, «Борисфен» — река Днепр. Будучи конкретными примерами и наполнением неопределенного указания «очень далеко», они обозначают крайние точки на известной грекам той поры географической карте.

<sup>2</sup> Здесь Аристотель использует редкий термин *εὐδυνεΐρια*, «прямое, явственное сновидение» — 463a 25, 464b 7; ср. далее *εὐδυνεΐροι* — «те, кто видят прямые, явственные сны» — 463b 16, 464a 27. До Аристотеля случаев употребления данного слова неизвестно, — возможно, это аристотелевский неологизм (ср. также *Евдемова этика* VIII, 1248a 40). Имеется в виду такое сновидение, которое является не просто «вещим»

(предсказывающим наступление события наяву), но и отчетливым, прямо указывающим на событие или предмет. Вещий сон может отсылать к своему предмету и символически, прикровенно, для чего и требуется «искусный толкователь»; а «отчетливый сон», по словам Аристотеля, «истолковать может каждый».

<sup>3</sup> Ср. АРИСТОТЕЛЬ, *История животных* IV, 10, 536b 27-30: «Сны видят (ἐνυπνιάζειν) не только люди, но и лошади, собаки, быки, а кроме них овцы, козы и весь род живородящих четвероногих. Это доказывает-ся тем, что собаки лают [во время сна]» (пер. В. Н. КАРПОВА).

<sup>4</sup> Аристотель предполагает, что сны, если их посылают боги, должны были бы быть адресованы тем, кто способен их понять. Однако «прочие животные», лишённые разума (ἄλογοι в отличие от людей), понять вещи сны заведомо не способны. Отсюда вывод о том, что сны не посылаются богами и не предназначены для их толкования.

<sup>5</sup> Это высказывание Аристотеля о «демоничности, но не божественности природы» отметил Зигмунд Фрейд, автор собственной теории толкования сновидений, согласно которой сны являются проекцией бессознательного в душе. В своем сочинении *О толковании сновидений* он пишет: «Без сомнения, это различие заключает в себе глубочайший смысл, если бы мы только знали, как его правильно перевести» (цит по англ. пер.: “The Interpretation of Dreams”, *Complete Works of Sigmund Freud*, Trans. by J. STRACHEY with A. FREUD et al. (L., 1955), vol. IV, p. 2-3).

<sup>6</sup> «Возбудимые», греч. μελαγχολικοί, букв. желчные, «меланхолики». Будучи образован от слов μέλαινα, черная, и χολ, желчь, термин «меланхолик» указывает на человека по темпераменту легко и сильно возбудимого, истеричного, благодаря избыточному присутствию этой жидкости. Детальное описание действия черной желчи дано в Псевдо-Аристотелевых *Проблемах*, 30, 954a 12-38. Аристотель упоминает следующие черты, отличающие «меланхолика»: 1) таким человеком движет более собственное воображение (φαντάσματα), чем рассудок (453a 19); 2) черная желчь является причиной того, что они тщедушны, но едят много (457a 27-33) и 3) им снятся тревожные и ненормальные сны (461a 21-23), фактически они страдают галлюцинациями, причем меланхолики у Аристотеля поставлены здесь в один ряд с больными горячкой и пьяными. Далее, 4) им снятся великое множество разнообразных снов (463b 17) и 5) они часто угадывают будущее (464a 32-33). О «меланхоликах» в *Никомаховой этике* говорится как о людях невоздержных (1150b 25-26) и нуждающихся в постоянном врачебном наблюдении из-за своего постоянно возбужденного состояния, сопровождаемого повышенной температурой (1154b 11-15). Мнение о способности меланхоликов видеть «верные сны» выражено также в *Евдемовой этике* VIII, 1248a 40 (ср. выше, примеч. 2), согласно тексту которой ме-



ланхолики действуют не по расчету, без разумного обоснования, и этим напоминают предсказывающих в состоянии «вдохновения» («энтузиазма»). По Аристотелю, вдохновенный прорицатель есть как бы рупор божества, так что его предсказания более постоянны, а такие предсказания, как случаются у меланхолика, — менее постоянны.

<sup>7</sup> Здесь (463b 28) Аристотель различает «то, что будет» (τὸ ἐσόμενον) и «то, чему предстоит быть» (τὸ μέλλον), хотя очень часто в его текстах (в том числе и в трактате *О предсказаниях во сне*) τὸ μέλλον (мн. ч. τὰ μέλλοντα) в широком смысле значит «будущее», «будущие события» (см.: *De somno* 453b 22; *De divin. somn.* 463a 19; 464a 18-19). То, чему предстоит быть, окажется сбывшимся, если не будет препятствий к его осуществлению.

<sup>8</sup> Данное место (464b 2) мы переводим по тексту Росса (см. *De divinatione per somnum*, ed. W. D. ROSS, — Aristotle, *Parva naturalia* [Oxford: Clarendon Press, 1955; repr. 1970]): τὰ Φιλαίνιδος ποιήματα. Текст Хетта (издание *Parva naturalia* в книжной серии LCL) следует чтению большинства манускриптов — τὰ Φιλαγίδου ποιήματα. Филегид иначе как в данном месте у Аристотеля и двух его комментаторов (Софония и Михаила Пселла) не известен. Гетера Филенида Левкадская, жившая во второй половине IV в. до н. э., была известна как автор непристойного порнографического руководства (ср. ссылки у Афиняя в *Пирующих софистах* 220f; 335ad).

<sup>9</sup> Заключение трактата относится ко всей серии из трех произведений, посвященных снам. В начале первого из них, *О сне и бодрствовании*, был заявлен именно такой общий план и объем исследования (*De somno et vigilia* 453b 11-24).

Перевод и примечания  
М. А. Солоповой

М. С. ПЕТРОВА

## ОНЕЙРОКРИТИКА В АНТИЧНОСТИ И В СРЕДНИЕ ВЕКА (НА ПРИМЕРЕ МАКРОБИЯ)

«Сон — вот первая и простейшая, то есть в смысле нашей полной привычки к нему, ступень жизни в невидимом. Пусть эта ступень есть низшая, по крайней мере — чаще всего бывает низшей; но и сон, даже в диком своем состоянии, невоспитанный сон, — восторгает душу в невидимое и дает даже самым нечутким из нас предощущение, что есть и иное, кроме того, что мы склонны считать единственно жизнью. И мы знаем: на пороге сна и бодрствования, при прохождении промежуточной между ними области, этой границы их соприкосновения, душа наша обступается сновидениями».

П. А. ФЛОРЕНСКИЙ (*Иконостаc*).

### I. ДИСКУССИИ О СНАХ В АНТИЧНОСТИ

В Античности на тему снов писали немало. Как отличить сон от бодрствования<sup>1</sup>; что в снах может соотноситься с реальностью<sup>2</sup>; как истолковать сновидение; может ли сон быть вещим<sup>3</sup> —

---

<sup>1</sup> Ср. ПЛАТОН, *Тезет* 158bc: «...можно ли доказать, что мы вот в это мгновение спим и все, что воображаем, видим во сне, или же мы бодрствуем и разговариваем друг с другом наяву» (пер. Т. В. ВАСИЛЬЕВОЙ).

<sup>2</sup> Например, Пиндар (*Олимпийские песни* 13, 63-78) описывает историю о Беллерофонте, увидившем во сне «конскую чару» — золотую узду, позволившую ему усмирить Пегаса, которую, проснувшись, он обнаружил около себя; Павсаний (*Описание Эллады* X, 7, 13) говорит о женщине-поэтессе Аните, получившей во сне поручение исцелить почти слепого Фалисия. Очнувшись от сна, она обнаружила в своих руках таблицу, которую следовало передать Фалисию, получив которую, он должен был излечиться; Вергилий (*Энеида* VIII, 43-45 и 82-83) пишет об Энее, нашедшем белую верпичу с выводком, как доказательстве того, что он увидел во сне накануне

эти вопросы уже обсуждались в доклассический и классический периоды существования греческой цивилизации.

Поскольку сны могли быть самыми разными, их подразделяли на различные категории и классы, пытались систематизировать. Их делили на те, которые предвещают будущее, и на те, которые не содержат предсказаний<sup>4</sup>. Рассуждали и о том, отчего люди видят сны; при этом часто сновидения приписывались влиянию богов<sup>5</sup>.

---

не. У Гесиода (*Теогония* 22 сл.) сказано о том, как он сам получил от муз свой посох; при этом остается не вполне понятным, не во сне ли Гесиод встретил своих муз, несмотря на то, что в тексте о сне не упомянуто (однако заметим, что следовавший Гесиоду Каллимах уверенно говорит, что описанные события Гесиоду привиделись во сне).

<sup>3</sup> Например, Геродот (*История* I, 107-108) описывает историю царя мидян Астиага. Когда у того родилась дочь, ему приснился сон (предвещающий тяжелые времена для его царства), что она испустила столь огромное количество мочи, что затопила его столицу и всю Азию. Когда Астиаг выдавал дочь замуж, он опять увидел сон: на этот раз ему приснилось, что из чрева его дочери выросла виноградная лоза, и эта лоза разрослась по всей Азии. Снотолкователи-маги объяснили ему, что сын его дочери будет царем вместо него. О символике этих снов см. PELLING C., "The urine and the vine: Astyagus' Dreams at Herodotus I, 107-108", *Classical Quarterly* 46. 1 (1996), p. 68-77.

<sup>4</sup> Такое разделение снов восходит к Гомеру, который дает их мистическое объяснение в *Одиссее* (XIX, 560 сл.): «...бывают и темные силы, из которых // смысла нельзя нам извлечь, и не всякий сбывается сон наш. // Создано двое ворот для вступления снам бестелесным // В мир наш: одни роговые, другие из кости слоновой; // Сны, проходящие к нам воротами из кости слоновой, // Лживы (*ἑλεφαίρονται*), несбыточны, верить никто из людей им не должен; // Те же, которые в мир роговыми воротами входят, // Верны (*κράινουσι*); сбываются все приносимые ими виденья» (пер. В. А. Жуковского). Этот мотив повторяется у Вергилия (*Энеида* VI, 893-896, ср. МАКРОБИЙ, *Комментарий* I, 3, 17 [см. ниже, ПРИЛОЖЕНИЕ, с. 232-233 и примеч. 21 ad loc.]), который говорит об Энее, попавшем в царство Аида и увидевшим, как правдивые сны выходят из врат роговых, а лживые — из врат слоновой кости. Очевидно, что такое разделение еще не является критерием, по которому следует судить о появлении начатков классификации снов, иначе все последующие классификации основывались бы только на двух категориях, например, «важные» и «неважные» сны; «плохие» и «хорошие», «правдивые» и «лживые».

<sup>5</sup> Характерно, что уже Гесиод говорит о сне как о сыне Ночи и брате Смерти. См. ГЕСИОД, *Теогония* 211-213.

В античной Греции существовали два метода объяснения наступления сна. Первый — «научный» (или философско-психологический), ориентированный на объяснение вещей снов, посредством рациональных причин<sup>6</sup>. Второй — «ненаучный»<sup>7</sup> (мы назовем

---

<sup>6</sup> Здесь важны мнения двух представителей античной науки — Платона и Аристотеля. О взглядах Платона на сущность и происхождение сна можно судить лишь по отдельным замечаниям, рассредоточенным по его сочинениям. В целом, Платон связывает сны с состоянием человеческой души, в них обнаруживаются действия разумного или неразумного ее начала. В *Государстве* (571 – 572b) Платон пишет, что страсти и вожделения проявляются у человека невоздержанного во время сна, когда пробуждается «дикое» и «звероподобное» начало его души. Напротив, воздержанный человек может укротить свои «яростное» и «вожделирующее» начала с помощью разумного начала. Такому человеку не будут мерещиться во сне беззаконные видения. Таким образом, трихотомическому устройству души у Платона (она имеет «разумное», «яростное» и «вожделирующее» начала) соответствуют три вида сна. В других сочинениях Платон излагает иную точку зрения. Так, в *Тимее* (71b – 72b) утверждается, что пророческие сны происходят от воздействия разумной части души на печень человека, и что пророческий дар может быть лишь у человека, помраченного умом: «...никто, находясь в своем уме, не бывает причастен боговдохновенному и истинному пророчеству, но лишь тогда, когда мыслительная способность связана сном, недугом либо неким приступом одержимости. Напротив, дело неповрежденного в уме человека — припомнить и восстановить то, что изрекла во сне либо наяву эта пророческая или вдохновленная природа, расчленив все видения с помощью мысли и уразуметь, что же они знаменуют — зло или добро — и относятся ли они к будущим, к минувшим или к настоящим временам» (пер. С. С. Аверинцева). Заметим, что Платон не различает термины *ὄνειρος* и *ἐνύπνιον*, используя их как синонимами. Аристотель был первым автором, разработавшим систематическое учение о сновидениях. В трех небольших трактатах *О сне и бодрствовании* (*De somno et vigilia* 453b 11 – 458a 32), *О сновидениях* (*De insomniis* 458a 33 – 462b 11), *О предсказаниях во сне* (*De divinatione per somnum* 462b 12 – 464b 18), вошедших в свод малых естественнонаучных трактатов (*Parva naturalia*), он дал рациональное объяснение снам, полагая, что большинство из них бесполезны, но, одновременно, признавая существование «правдивых» снов. См. ARISTOTLE, *Parva naturalia*, ed. W. D. ROSS (Oxford, 1955; reprint. 1970), TLG 0086-042, 016, 008 (соответственно). Также см. статью: СОЛОПОВА М. А., «Возникновение науки о снах и сновидениях в Древней Греции», публикуемую в настоящем сборнике (с. 156-168). Кроме того, Аристотель рассматривал сон как промежуточное состояние живого существа между не-жизнью и жизнью (*О возникновении животных* V, 1, 778b 29-30). См.

его «практическим» или «толковательным») получил гораздо более широкое распространение в греческой и, позднее, в латинской традиции<sup>8</sup>. В сочинениях этого рода излагались различные способы интерпретации сновидений. Кроме того, медицина знала о связи сновидений с психофизиологическим состоянием человека<sup>9</sup>.

Ниже мы попытаемся установить связи и влияния между представлениями о сновидениях Макробия (V в.)<sup>10</sup>, проявившимися в его классификации, как она изложена в *Комментарии на 'Сон Сципиона'* (I, 3)<sup>11</sup>, и взглядами более ранних авторов, пи-

---

также: АРИСТОТЕЛЬ, *СС*, т. 1, с. 501 (примеч. 5). Подобный подход разделяли и другие греческие и римские ученые, критически относившиеся к снам и не видевшие в них скрытого смысла. Например, Эпикур не придавал значения снам вообще, Диоген отрицал пророческое значение сновидений, а Фукидид и Полибий вообще отказались от описания снов и сновидений в своих сочинениях; см. также характерное рассуждение о снах Лукреция (*О природе вещей* IV, 30 сл.).

<sup>7</sup> См. DEL CORNO D., "Ricerche sull' onirocritica greca", *Rendiconti dell' Istituto Lombardo, Classe di Lettere e Scienze morali e storiche* 96 (1962), (далее — DEL CORNO [1962]), p. 334-366, где проводится различие между наукой о снах (onirologia) и прорицаниями на основании сновидений (oniroman-tica).

<sup>8</sup> См. KESSELS A. H. M., "Ancient Systems of Dream-Classification", *Mnemosyne* s. 4, vol. 22 [Bibliotheca Classica Batava] (Liège, 1969), (далее — KESSELS [1969]), p. 391 (n. 1).

<sup>9</sup> Как пример можно привести трактат *О сновидениях* (περὶ ἐνυπνίων), вошедший в IV книгу *О режиме* (περὶ διαίτης) из *Гиппократова корпуса* (V–IV вв. до н. э.). В нем идет речь о том, что наука о сновидениях должна изучать сон, исходя из практики, что сны прочно связаны с физическим состоянием, телесными недугами и психическими заболеваниями человека. См. HIPPOCRATES, *De diaete* IV, ed. É. LITTRÉ, in: *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, vol. 6 (P., 1849; reprint. Amsterdam, 1962), p. 640-662, TLG 0627-031. Схожая позиция обозначена Галеном (II в. н. э.) в трактате περὶ τῆς ἐξ ἐνυπνίων διαγνώσεως — см. GALENUS, *De dignotione ex insomniis*, ed. C. G. KÜHN, in: *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 6 (Leipzig, 1823; reprint. 1965), p. 832-835, TLG 0057-040. Также см. KESSELS (1969), p. 390-391 (n. 1); p. 414-424, где изложены взгляды Герофила.

<sup>10</sup> О Макробии см. ПЕТРОВА М. С., *Макробий Феодосий и представление о душе и о мироздании в Поздней Античности* (М.: Кругъ, 2007), (далее — ПЕТРОВА [2007]).

<sup>11</sup> Перевод указанной главы из Макробиева *Комментария* см. ниже, в ПРИЛОЖЕНИИ к настоящей статье (с. 229-233). Оригинальный текст см. *Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. I. WILLIS

савших на эту тему, и предпримем попытку определить источники Макробиевых представлений о снах и сновидениях.

### 1. 1. Классификация Макробия

Все сны, согласно Макробию, можно разделить на пять видов, с указанием для них греческих соответствий (*Comm.* I, 3, 2):

*ὄνειρος* — *somnium* (сновидение или сон)<sup>12</sup>;

*ὄραμα* — *visio* (провидение);

*χρηματισμός* — *oraculum* (прорицание);

*ἐνύπνιον* — *insomnium* (наваждение)<sup>13</sup>;

*φάντασμα* — *visum* (призрак или кажимость).

Сначала Макробий выделяет две большие группы, различая достоверные (*probabilia*) сновидения (*Comm.* I, 3, 12) и те, которые таковыми не являются (*Comm.* I, 3, 8-10). К первой группе, то есть к содержащим истину сновидениям, Макробий относит:

собственно «сновидение» (*somnium*), сообщающее истину под покровом неясных образов и требующее истолкования (*Comm.* I, 3, 10);

«провидение» (*visio*) — когда увиденное во сне сбывается так, как приснилось (*Comm.* I, 3, 9);

«прорицание» (*oraculum*) — когда о будущем сообщает внушающее доверие лицо: один из предков, кто-либо из почитаемых мужей или богов (*Comm.* I, 3, 8).

Вторую группу снов представляют (*Comm.* I, 3, 4-7):

«наваждение» (*insomnium*), навеянное спящему тяготами жизни (и возникающее вследствие озабоченности духа, те-

(Leipzig, 1963), (далее — МАСР., *Comm.* или *Comm.* [без указания имени автора]).

<sup>12</sup> В русском языке не удастся найти эквиваленты, точно отвечающие смыслу названий сновидений, приведенных Макробием. В зависимости от контекста связку терминов *somnium* — *ὄνειρος* мы передаем двумя словами: либо как «сон», либо как «сновидение».

<sup>13</sup> Примеры, которые Макробий приводит для сна, именуемого им *insomnium* (*ἐνύπνιον*), описывают сновидение, сопровождающееся сильными эмоциональными переживаниями. В случае негативных эмоций, этому виду сна соответствовало бы русское слово «кошмар». Однако Макробий говорит и о положительных эмоциях, например, любовных наслаждениях. Поэтому мы используем нейтральное слово — «наваждение», в котором присутствует значение обманчивости и соблазна.

лесных недугов, тревог за будущее); после пробуждения такой сон теряет свое значение (*Comm.* I, 3, 4-5);

«призрак» (*visum*) подступает к человеку, находящемуся между сном и бодрствованием: ему видятся образы, не имеющие соответствий в реальности (*Comm.* I, 3, 7).

Собственно «сновидение» (*somnium*) имеет пять разновидностей, которые Макробий определяет так (*Comm.* I, 3, 10-11):

«собственное» (*proprium*) сновидение — когда спящий видит самого себя;

«чужое» (*alienum*) сновидение — когда спящий видит кого-то другого;

«совместное» (*commune*) — когда в сновидении участвует и сам спящий, и кто-то другой;

«общественное» (*publicum*) — когда спящий видит события, относящиеся к жизни города и его структур;

«вселенское» (*generale*) — когда во сне видят, как нечто происходит с дисками Солнца и Луны, звездами или небом.

Согласно Макробию, комментируемый им сон Сципиона охватывает три типа «достоверных» сновидений, а также пять видов собственно «сновидения» (*Comm.* I, 3, 12). Увиденное Сципионом является:

«прорицанием», поскольку Сципион узнал о своем будущем от отца и деда, двух почтенных мужей, причастных жречеству;

«провидением», ибо Сципион видит места, куда после освобождения от тела попадет его душа и то, каково там будет;

«сновидением», как требующее истолкования.

Макробий объясняет, как и почему обсуждаемый им сон Сципиона соотносится с пятью видами «сновидения» (*Comm.* I, 3, 13).

«собственный» сон — так как Сципион САМ оказался на небе;  
«чужой» — так как он увидел, что судьба определила другим людям;

«совместный» — так как Сципион узнал, что тем, кто равен ему по заслугам, предназначено такое же место, как и ему самому;

«общественный» — поскольку Сципион узнал о победе Рима и разрушении Карфагена;

«вселенский» — поскольку он увидел движение звезд и положение Земли во вселенной.

Классификация снов Макробия на Схеме (1) выглядит так:



Схема 1.

Макробиева классификация сновидений.

Бесспорно, Макробий озабочен тем, чтобы обосновать достоверность и авторитетность сновидения Сципиона, содержащего послание свыше<sup>14</sup>. Это соотносится с тем, что ранее (*Comm.* I, 2, 1-21)<sup>15</sup> он защищал мифы как средство сообщения истины. К тому же, рассматриваемые в *Комментарии* темы бессмертия души, об-

<sup>14</sup> Макробий не принимает во внимание замечания Цицерона, что сновидение Сципиона навеяно ему вечерним разговором с царем Масиниссой. См. CICERO, *Somnium Scipionis* X, 10 (*De Republica* VI): «...едва мы расстались и легли спать, я, утомленный дорогой и бодрствовавший до глубокой ночи, заснул более глубоким сном, чем обычно. В нем — думаю, в связи с тем, о чем мы беседовали (ведь вообще бывает, что наши помышления и разговоры порождают во сне нечто такое...) — явился Публий Африканский...» (пер. В. О. ГОРЕНШТЕЙНА).

<sup>15</sup> См. ПЕТРОВА (2007), с. 123-125. Перевод указанной главы см. *Там же*, с. 180-191.



речения праведниками блаженства после смерти, рассуждение о месте человека во вселенной (I, 11 – 14 и 17)<sup>16</sup> изложены им посредством обращения к мифологическим сказаниям.

## I. 2. Классификация Артемидора

Весьма близкое деление снов на типы, классы, виды и пр. имеется в *Онейрокритике*<sup>17</sup> у Артемидора (2-я пол. II в.). Артемидор четко делит все сны на две категории<sup>18</sup> — на «не предсказывающие», обычные сны (*ἐνύπνια*), и «предсказывающие» (или «вещие»), указывающие на события, которые должны произойти (*ὄνειροι*)<sup>19</sup>. Последние могут быть двух типов. Это сны «узривательные», когда события происходят в реальности так, как они

<sup>16</sup> См. ПЕТРОВА (2007), с. 220-259.

<sup>17</sup> Оригинальный текст см. ARTEMIDORUS, *Oirocriticon*, ed. R. A. PACK, *Artemidori Daldiani oiocriticon libri V* (Leipzig, 1963), TLG 0553-001 (далее — ARTEM., *On.* [PACK]). Перевод *Онейрокритики* М. Л. ГАСПАРОВА, В. С. ЗИЛИТИНКЕВИЧ, И. А. ЛЕВИНСКОЙ, Э. Г. ЮНЦА, под ред. Я. М. БОРОВСКОГО см. в кн.: АРТЕМИДОР, *Онейрокритика* (СПб: Кристалл, 1999), (далее — р. п.). Также см.: НАХОВ И. М., «*Онейрокритика* Артемидора Дальдийского — историко-культурный памятник Поздней Античности», *Живое наследие античности* (М.: МГУ, 1987), с. 89-101.

<sup>18</sup> Артемидор не был оригинальным автором и излагаемые им теории заимствованы у предшественников. В тексте он упоминает Антифона Афинского, Деметрия Фалерского (350–283 гг. до н.э.), Артемона Милетского, Аристандра Телмесского (IV в. до н.э.) и так говорит о своих источниках (см. ARTEM., *On.* I, praef. [р. п. — с. 9]): «Я же, во-первых, почитал делом чести добыть любую книгу о снотолкованиях, а во-вторых, я много лет, пренебрегая клеветой, водился с теми обогланными рыночными гадалками, которых люди важные и надменные называют нищими, обманщиками и шутами; и в эллинских городах и на праздничных сборищах, и в Азии, и в Италии, и на самых больших и людных островах я терпеливо выслушивал рассказы о древних вещих снах и их использовании».

<sup>19</sup> См. ARTEM., *On.* I, † (р. п. — с. 10, 12): «Вещий сон и простое сновидение различаются тем, что первый предсказывает будущее, а второй указывает на настоящее... [Простое сновидение] имеет действие, только пока снится, а как кончится сон, перестает действовать. Вещий же сон, также будучи сновидением, действует тем, что ведет нас к осуществлению предсказания будущего». Похоже, что Артемидор забывает о таком «двойном» разделении в двух других местах своей работы (см. ARTEM., *On.* р. 236, l. 9; р. 267, l. 3 [PACK]). В свою очередь, это свидетельствует о том, что подобное разделение сновидений не имело широкого распространения в повседневной практике толкований (ср. ARTEM., *On.* р. 238, l. 20 – р. 239, l. 14 [PACK]) — см. KESSELS [1969], р. 392 (n. 1).

увидены во сне (*θεωρηματικοί*), и «аллегорические», представляющие будущее в виде загадок, знаков и аллегорий (*ἀλληγορικοί*) (ср. *Он.* IV, 1 [р. п. — с. 323-324]).

Упомянутые выше две категории снов подразделяются на пять классов. Так, все «предсказывающие» сны (*ὄνειροι*) делятся на собственно «вещие» (*ὄνειροι*), «видения» (*δράματα*), «указанные свыше» ( *χρηματισμοί*). «Не предсказывающие» сны (*ἐνύπνια*) подразделяются на обычные сновидения (*ἐνύπνια*) и «сны-призраки» (или «сны-кажимости») (*φαντάσματα*)<sup>20</sup>.

Кроме того, Артемидор перечисляет пять видов<sup>21</sup> аллегорических сновидений, требующих толкования (*Он.* I, 2 [р. п. — с. 16])<sup>22</sup>. Такие сны могут быть: «собственными» (*ἴδιος*), в которых «каждый видит самого себя, и что он делает, и что с ним делается»; «чужими» (*ἀλλότριος*), в которых человек видит, что «кто-то другой что-то делает или переживает»<sup>23</sup>; «общими» (*κοινός*) — в таких снах «спящий видит себя действующим вместе с кем-либо из своих знакомых»; «общественными» (*δημοσιός*) — это сны, относящиеся к событиям, происходящим в гаванях, у городских стен либо на площадях; «космическими» (*κοσμικός*), когда «убыль или полное затмение Солнца, Луны и прочих светил, а также нарушение порядка на Земле и на море предсказывают перемены».

«Вещие» сны у Артемидора имеют дополнительные родовые отличия (*Он.* I, 4 [р. п. — с. 23]), которых четыре: одни предска-

<sup>20</sup> См. ARTEM., *Он.* p. 179, ll. 13-18 (PASC).

<sup>21</sup> Разделение вещих снов на пять типов было общепринятым в эпоху Артемидора и ему не принадлежит (см. KESSELS [1969], p. 394 [п. 3-4]).

<sup>22</sup> Сочинение Артемидора посвящено только этим видам снов.

<sup>23</sup> Для первых двух видов можно привести другую терминологию, соответственно: «своевещие» и «чужевещие», см. ARTEM., *Он.* I, 2 [р. п. — с. 15-16]; оригинальный текст см.: IDEM, *Он.* I, 2, 46-59: "Ἐτι τῶν ἀλληγορικῶν ὀρίζονται τινες πέντε εἶναι εἶδη. τοὺς μὲν γὰρ ἰδίους εἶπον, ἐν οἷς ἂν τις ἑαυτὸν ὑπολάβῃ δράν ἢ πάσχειν· ἀποβήσεται γὰρ αὐτῷ τῷ ἰδόντι μόνῳ, εἴτε ἀγαθὰ ὄντα τύχοι εἴτε ἐναντία· τοὺς δὲ ἀλλοτρίους, ἐν οἷς ἂν ἄλλον δοκῇ ἐνεργεῖν ἢ πάσχειν· τῷδε γὰρ ἀποβήσεται μόνῳ, εἴτε ἀγαθὰ ὄντα τύχοι εἴτε ἐναντία, εἴπερ εἰδείῃ αὐτὸν κἂν ἐπὶ ποσὸν ὄντα συνήθη· ἃ δὲ κοινά, ταῦτα καὶ τὸ ὄνομα σημαίνει τὰ μεθ' οὐτινοσοῦν γνωρίμου πρασσόμενα κατ' ὄναρ. ὅσα δὲ πρὸς λιμένας καὶ τείχη ἀγοράς τε καὶ γυμνάσια καὶ κοινὰ πόλεως ἀναθήματα διατείνει, ταῦτα δημόσια καλοῦσιν. ἡλίου δὲ καὶ σελήνης καὶ τῶν ἄλλων ἀστέρων ἀφανισμόν ἢ τελείαν ἔκλειψιν γῆς τε καὶ θαλάσσης ἀκόσμους ἀνατροπὰς πάθῃ μὲν προαγορεύειν κοσμικά...

зывают «многое через многое», другие — «малое через малое», третьи — «многое через малое», четвертые — «малое через многое». Помимо этого они имеют четыре видовых отличия (Оп. I, 5 [р. п. — с. 26]): одни — «хороши внутри и снаружи», другие — «внутри и снаружи дурны», третьи — «внутри хороши, а снаружи дурны», четвертые — «внутри дурны, а снаружи хороши».

У Артемидора есть замечания и о том, что сны, которые снятся обычным людям, могут сбываться не только в отношении их самих, но и в отношении их близких родственников или друзей. Сновидения таких людей следует рассматривать как заслуживающие лишь некоторого доверия (Оп. I, 2 [р. п. — с. 16-17]), в отличие от вещей снов, предсказаниям которых следует доверять. Во сне следует слушать и слушаться сначала бога, затем — священнослужителя или жреца, царя или властелина, предводителя или вождя, далее — родителей, учителя, пророков или толкователей, а также умерших, детей, стариков и бессловесных животных (Оп. II, 69 [р. п. — с. 258-259]). Эта классификация показана на Схеме (2):

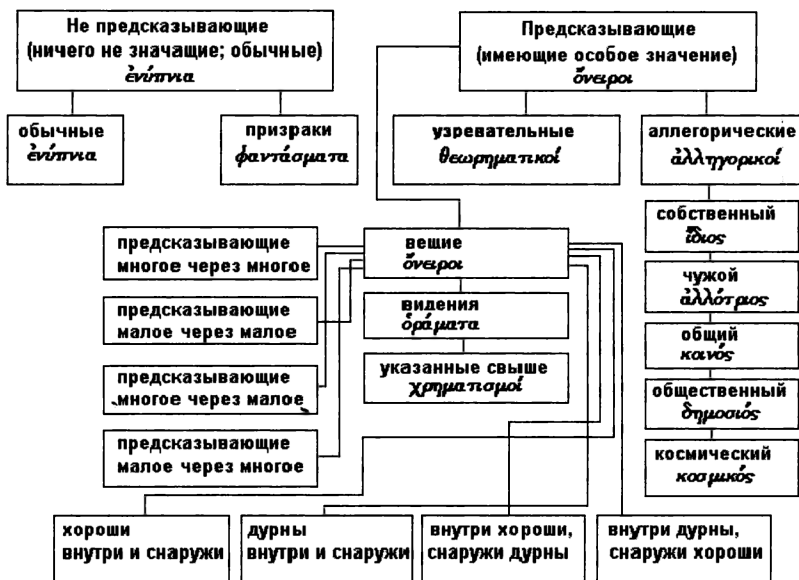


Схема 2.

Классификация сновидений по Артемидору.

### 1. 3. Макробий и Артемидор: общее и особенное

Из изложенного выше следует, что одним из источников Макробия<sup>24</sup> послужила *Онейрокритика* Артемидора, точнее, начальные главы этого произведения (*Op.* I, 1 – 2) — хотя Макробий не упоминает имени толкователя<sup>25</sup>. Между классификациями Артемидора и Макробия есть немало общего<sup>26</sup>. Например, описание «пророчества» (*visio*) у Макробия (*Comm.* I, 3, 9)<sup>27</sup> имеет сходство с тем, что Артемидор говорит об «узревательных снах»

---

<sup>24</sup> А. Н. М. Kessels (см. KESSELS [1969], p. 412-413), рассуждая о возможных источниках этой главы *Комментария на 'Сон Сципиона'*, полагает, что классификацию снов у Макробия следует рассматривать как обособленную «вставку», не имеющую отношения к основному тексту. Аргументы его таковы: 1) классификация снов в *Комментарии* резко начавшись, также резко обрывается; 2) Макробий, вероятно, нашел некую классификацию снов в готовом виде и затем вставил ее в свой текст, не заботясь о связи «вставки» с остальными частями своей работы. Этот довод А. Kessels подкрепляет тем, что далее в *Комментарии* Макробий нигде не употребляет таких слов как “*visio*”, “*oraculum*”, “*insomnium*” или “*visum*”, а также тем, что если изъять эту главу из его текста, то остальное изложение не потеряет смысла. На наш взгляд, с подобными доводами вряд ли можно согласиться, ибо Макробий посвящает свое изложение комментированию именно сна Сципиона — отсюда подробный разбор и демонстрация того, как данный сон «вписывается» в приводимую им классификацию (неважно, заимствованную у какого-то автора полностью или частично). После того как Макробий кратко обсудил сновидения, он естественным образом переходит к другим темам своего изложения, в частности, к теме о нисхождении отдельной души в тела, сопровождая свое повествование различными отступлениями (среди которых и классификация добродетелей [*Comm.* I, 8]). Следует помнить, что всё произведение Макробия представляет собой компендий греческого знания. Его метод компилирования, а также сжатого и упрощенного изложения различных греческих учений характерен и для других латинских авторов Поздней Античности, посвящавших свои работы описанию одной (е. g. AUGUSTINUS, *De musica*) или нескольких дисциплин (е. g. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*).

<sup>25</sup> Однако сам Макробий говорит, что следует Гомеру (см. *Comm.* I, 3, 15), Вергилию (см. *Ibidem* I, 3, 6 и I, 3, 19), Цицерону (см. *Ibidem* I, 3, 2) и (ныне утраченным) *Комментариям* Порфирия на диалоги Платона (см. *Ibidem* I, 3, 17).

<sup>26</sup> См. BLUM C., *Studies in the Dream-book of Artemidorus* (Uppsala, 1936), (далее — BLUM [1936]), p. 53-56.

<sup>27</sup> См. MACR., *Comm.* I, 3, 9: “...visio est autem cum id quis videt, quod eodem modo quo apparuerat, eveniet” — перевод см. в ПРИЛОЖЕНИИ к настоящей статье (с. 229-233).

(ὄνειροι θεωρηματικοί)<sup>28</sup>. Кроме того, Артемидор (*Он.* II, 69) перечисляет тех, от кого могут исходить вещие сны: во сне следует слушать и слушаться сначала бога, затем — священнослужителя или жреца, царя или властелина, предводителя или вождя, далее родителей, учителя, пророков или толкователей.

У Макробия мы находим то же самое: сон является прорицанием (т. е. вещим) тогда, когда спящему нечто предсказывается богом, жрецом, священнослужителем или прародителем (*Comm.* I, 3, 8 и I, 3, 12)<sup>29</sup>. Имеются явные параллели между Артемидором (*Он.* I, 2) и Макробием (*Comm.* I, 3, 10) при описании видов «сновидения». Соответственно:

ἴδιος — proprium;  
 ἀλλότριος — alienum;  
 κοινός — commune;  
 δημοσιός — publicum;  
 κοσμικός — generale<sup>30</sup>.

Два последних вида сна и у Артемидора (*Он.* I, 2), и у Макробия (*Comm.* I, 3, 14-15) сняты лишь правителям или иным важным должностным лицам, поскольку обычный человек не может видеть государственных снов<sup>31</sup> (если только такой сон не приснится сразу большому количеству людей). При этом оба автора<sup>32</sup> упоминают сон Агамемнона из *Илиады* Гомера (*Ил.* II, 56-83). К сходству можно отнести то, что Артемидор и Макробий не стремятся дать научное (т. е. медицинское, физическое или физиоло-

<sup>28</sup> См. АРТЕМ., *Он.* I, 2 (р. п. — с. 13); IV, praef. (р. п. — с. 321); IV, 1 (р. п. — с. 323-324).

<sup>29</sup> Ср. описание появления снов у Цицерона и Филона Александрийского (см. ниже, с. 189-192).

<sup>30</sup> Ср. АРТЕМ., *Он.* I, 2 (р. п. — с. 16). Речь идет о «собственных», «чужих», «общих», «общественных» и «космических» сновидениях — см. выше, с. 184-185. Заметим, что *κοσμικός* Артемидора Макробий переводит словом “generale” (общий). При этом сущность и содержание такого рода сна у обоих авторов идентичны. В русском переводе мы используем для “generale” значение «вселенский», которое лучше отражает содержание такого вида снов.

<sup>31</sup> Это было общепринятым положением. Поэтому Макробию придется объяснять, почему сон Сципиона, в то время еще простого солдата, не менее важен для государства, чем сон правителя (см. *Comm.* I, 3, 14-15).

<sup>32</sup> Ср. АРТЕМ., *Он.* I, 2 (р. п. — с. 20-21). Ср. МАСР., *Comm.* I, 3, 15.

гическое, теологическое) объяснение сновидениям, но ограничиваются их классификацией и толкованием (см. Схему 7).

Но есть и отличия. Так, Артемидор разделяет *ὄνειροι* (сны) на *θεωρηματικοί* («узрвательные») и *ἀλληγορικοί* («аллегорические»)<sup>33</sup>, о чем вообще не говорится у Макробия. Артемидор не дает определения *ὄραμα*, не пишет о том, что собой представляет сон, возвещенный свыше (*χρηματισμός*)<sup>34</sup>. Макробий, напротив, объясняет, что понимается под сном-прорицанием (*oraculum*) (I, 3, 8)<sup>35</sup>, а что под провидением (*visio*) (I, 3, 9). Кроме того, у Артемидора мы находим более разработанную классификацию: дополнительные родовые (I, 4)<sup>36</sup> и видовые (I, 5)<sup>37</sup> различения снов, замечания о людях, появляющихся в снах, чьи сообщения следует рассматривать как заслуживающие лишь некоторого доверия (I, 2)<sup>38</sup>, чего также нет у Макробия. Кроме того, Артемидор стремится описать и истолковать как можно больше всевозможных снов. Для Макробия, напротив, важен единственный сон — тот, который увидел Сципион.

Несмотря на отличия, очевидно, что Макробий в значительной степени зависит от Артемидора. Однако вряд ли можно утверждать, что Макробий использовал исключительно его текст<sup>39</sup>. Вполне могло быть, что он читал и другие, утраченные ныне, практические сонники, содержавшие толкования и классификации сновидений.

<sup>33</sup> Такое разделение снов (см. АРТЕМ., *Он.* I, 2 [р. п. — с. 13]) не встречается у других авторов, и только у Артемидора слово *θεωρηματικός* использовано в значении «истолкование увиденного» (*Ibidem*). Можно допустить, что это его собственное понимание. Об этом см. KESSELS (1969), p. 395.

<sup>34</sup> См. АРТЕМ., *Он.* I, 2 (р. п. — с. 15): «Мы умышленно отказались от их детального рассмотрения, ведь кому неясна суть предмета, тот, верно, не может ни за кем следовать и в толковании его».

<sup>35</sup> См. MACR., *Comm.* I, 3, 8: “...et est oraculum quidem cum in somnis parens vel aliqua sancta gravisve persona seu sacerdos vel etiam deus aperte eventurum quid aut non eventurum, faciendum vitandumve denuntiat” (перевод см. ниже, с. 230-231 [ПРИЛОЖЕНИЕ]).

<sup>36</sup> См. выше, с. 184-185.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Например, АРТЕМ., *Он.* I, 2 (с. 16-17).

<sup>39</sup> Об источниках Макробия см. примеч. 1 к нашему переводу (ПРИЛОЖЕНИЕ, с. 233-234).

#### 1. 4. Макробий и Сон Сципиона Цицерона

Как было отмечено выше, Макробиева классификация сновидений выстроена под конкретный вид сна. Так, для Макробия не важны рациональные причины сна (в частности то, что сновидение Сципиона обусловлено вечерним разговором с Масиниссой<sup>40</sup>). В таком случае, согласно утверждениям Макробия, подобный сон не должен был бы иметь никакого значения, и его можно было бы отнести к обычным (*ἐνύπνια* или *φάντασμα*) сновидениям.

Нам же важно обратить внимание на то, что Макробий, сопоставляя *visum* и *φάντασμα* (*Сотт.* I, 3, 2)<sup>41</sup>, следует Цицерону<sup>42</sup>. Цицерон придерживался научного метода объяснения сновидений, направленного на выявление причин их возникновения, в отличие от Макробия, предпочитавшего толкования снов того рода, которому следовал Артемидор. Далее мы подробнее рассмотрим научный метод.

#### *Цицерон — Посидоний — Филон Александрийский*

Цицерон (106–43 гг. до н. э.), в свою очередь ссылаясь на Посидония из Апамен (ок. 135 – ок. 51 гг. до н. э.), в трактате *О дивинации* приводит следующие причины (*modus*) появления вещей снов (*De div.* I, 30 [64]):

...люди под воздействием богов видят вещи сны по трем причинам: во-первых, душа провидит в силу своего сродства с богами; во-вторых, она провидит оттого, что воздух наполнен бессмертными духами, которые несут на себе как бы явственную печать истины; в-третьих, сами боги вступают в разговор со спящими<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> См. выше, примеч. 14 (с. 182).

<sup>41</sup> См. МАСР., *Сотт.* I, 3, 2: "...φάντασμα, quod Cicero, quotiens opus hoc nomine fuit, visum vocavit" (пер. см. ниже, с. 229).

<sup>42</sup> Ср. CICERO, *Academica* I (11), 40; II (6), 18; II (27), 88, PHI 5: 474.

<sup>43</sup> Пер. М. И. РИЖСКОГО (с изменениями), см. в кн.: ЦИЦЕРОН, *Философские трактаты* (М.: Наука, 1985), с. 216. Оригинальный текст см. CICERO, *De divinatione* (ad loc.), PHI 5 (474): "...sed tribus modis censet deorum adpulsu homines somniare: uno quod provideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur, altero quod plenus aer sit immortalium animorum, in quibus tamquam insignitate notae veritatis appareant, tertio quod ipsi di cum dormientibus conloquantur".

Из текста Цицерона следует, что вещие сны наступают под воздействием богов, контактирующих с душой спящего человека. На Схеме (3) это можно показать так:

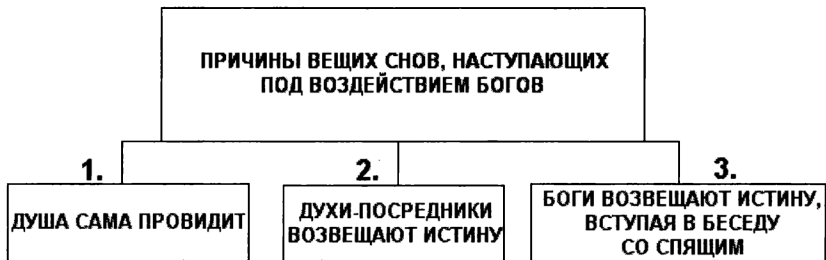


Схема 3.

Причины возникновения вещих снов по Цицерону.

Однако текст Посидония, скорее всего, был воспринят и Филоном Александрийским (20–10 гг. до н. э. – 40-е гг. I в. н. э.), который в свою очередь адаптировал его применительно к собственному объяснению снов из Ветхого Завета в трактате *О снах, что посланы Богом* (*Περὶ τοῦ θεοπεμπτοῦς εἶναι τοὺς ὀνειρούς*)<sup>44</sup>. Изложение Филона может быть рассмотрено в сопоставлении с приведенным выше фрагментом Цицерона (*De div.* I, 30 [64]).

Так, первая категория снов Цицерона, «когда душа провидит в силу своего сродства с богами» (*Ibidem*), соответствует третьему виду снов Филона (*De somn.* II, 1, 4 – 2, 1)<sup>45</sup>.

Третий вид снов — тот, при котором душа, куда бы она не выходила из себя, и не исполнялась корибантства (т. е. одержимости. — М. П.) и боговдохновенности, провидит будущее посредством прорицательной силы<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> См. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, ed. P. WENDLAND, vol. 3 (Berlin: Reimer, 1898; reprint. DE GRUYTER, 1962), p. 204-306, TLG 0018-019 (далее — PHILO, *De somn.*). Филон толкует сны Иакова (кн. I), Иосифа, фараона, его хлебодара и виночерпия (кн. II). См. *Книга Бытия* 28, 12-15; 31, 10-13; 37, 5-10; 40; 41; 42, 9; 46, 1-5.

<sup>45</sup> PHILO, *De somn.* (ad loc.): ...συνίσταται δὲ τὸ τρίτον εἶδος, ὅποτεν ἐν τοῖς ὕπνοις ἐξ ἑαυτῆς ἢ ψυχῆς κινουμένη καὶ ἀναδονοῦσα ἑαυτὴν κορυβαντιῶ καὶ ἐνθουσιῶσα δυνάμει προγνώστικῇ τὰ μέλλοντα θεσπίζη. Мы благодарны В. В. Петрову за правку нашего перевода.

<sup>46</sup> Также ср. CIC., *De div.* I, 43 (96): «Правители Лакедемона, не до-



Третья категория снов Цицерона, «когда сами боги вступают в разговор со спящими» — соотносится с первым видом снов у Филона (*De somn.* I, 1, 1-3)<sup>47</sup>:

...ниспосланные богом сновидения, которые относятся к первому виду, о котором мы говорили, что божественное посылает [человеку] во сне образы, приспособленные к человеческому постижению.

Еще один пассаж (*Ibidem* II, 2, 1-3)<sup>48</sup>:

...первый [вид сновидений] был тот, что [происходит] от Бога, как начинателя движения [сновидения], невидимо внушающего нам то, что неочевидно для нас, но ведомо Ему.

Вторая категория снов у Цицерона, при котором вещие сны сообщаются не богами, но посредующими служебными духами, не имеет соответствий у Филона, который пишет о вещих снах, получаемых в состоянии экстаза, когда ум исступает из себя и движется вместе с Умом вселенной (*De somn.* I, 2, 1-4)<sup>49</sup>:

Второй вид тот, при котором, наш ум движется вместе с [Умом] вселенной, и кажется выходящим из себя и богородержимым, как способный предвосхищать и провидеть нечто из будущего.

Еще один схожий фрагмент Филона (*De somn.* II, 2, 3 – 3, 1)<sup>50</sup>:

вольствуясь тем, что заботились о своем государстве днем, в бодрствующем состоянии, ночевать уходили в храм Пасифаи, недалеко от города. Они это делали ради сновидений, потому что, считали оракулы, полученные во сне, особенно заслуживающими доверия» (пер. М. И. РИЖСКОГО).

<sup>47</sup> PHILO, *De somn.* (ad loc.): ...τῶν θεοπέμπτων ὀνείρων τοὺς κατὰ τὸ πρῶτον εἶδος ταττομένους, ἐφ' οὗ τὸ θεῖον ἐλέγομεν κατὰ τὴν ἰδίαν ἐπιβολὴν τὰς ἐν τοῖς ὕπνοις ἐπιπέμπειν φαντασίας.

<sup>48</sup> PHILO, *De somn.* (ad loc.): ...τὸ μὲν γὰρ πρῶτον ἦν ἄρχοντος τῆς κινήσεως θεοῦ καὶ ὑπηχοῦντος ἀοράτως τὰ ἡμῖν μὲν ἄδηλα, γνώριμα δὲ ἑαυτῷ.

<sup>49</sup> PHILO, *De somn.* (ad loc.): ...δεύτερον δ' εἶδος, ἐν ᾧ ὁ ἡμέτερος νοῦς τῷ τῶν ὄλων συγκινούμενος ἐξ ἑαυτοῦ κατέχεσθαι τε καὶ θεοφορεῖσθαι δοκεῖ, ὡς ἰκανὸς εἶναι προλαμβάνειν καὶ προγινώσκειν τι τῶν μελλόντων.

<sup>50</sup> PHILO, *De somn.* (ad loc.): ...τὸ δὲ δεύτερον τῆς ἡμετέρας διανοίας τῇ τῶν ὄλων συγκινουμένης ψυχῇ καὶ θεοφορήτου μανίας ἀναπιμπλαμένης, ἧ θέμις πολλὰ τῶν ἀποβησομένων προαγορεύειν.

А второй вид снов, по нашему разумению, тот, при котором душа, движущаяся вместе со вселенной и одержимая богом, исполняется безумия и, сколь возможно, предсказывает многое из того, что должно произойти.

Итак, из текста Филона следует, что — *θεόπεμπτοι ὄνειροι* — вещие сны, приходящие от Бога, происходят: 1) когда Бог посылает человеку образы, ведомые Ему, но неизвестные нам; 2) благодаря тому, что ум (душа) «становится безумным», т. е. «выходит из себя» и движется вместе с Умом вселенной; 3) благодаря прорицательной силе души. На Схеме (4) это можно показать так:

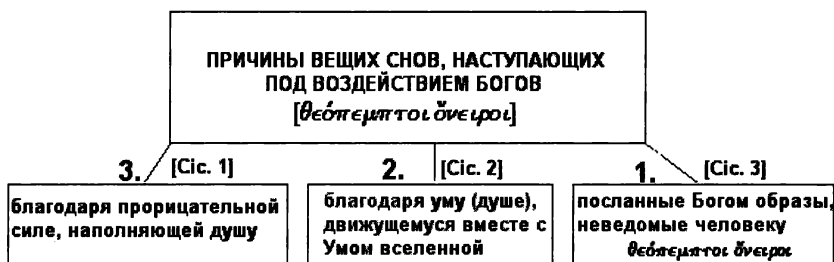


Схема 4.

Причины происхождения вещих снов по Филону в сопоставлении с изложением Цицерона.

Связаны ли между собой троичные «системы» Посидония — Цицерона — Филона и пятичастная классификация Артемидора — Макробия, которая содержит еще два вида «невещих» (или обычных) снов: *ἐνύπνια* («непредсказывающие сны») и *φάντασμα* («сон-призрак» или «сон-кажимость»? Возможно ли их общее происхождение? Для ответа на эти вопросы следует обратиться к терминологическому анализу.

У Филона (*De somn.* II, 3, 3) говорится, что посылаемые через сны божественные образы могут быть сравнимы с *χρησμοὶ σαφεῖς*<sup>51</sup> («ясными предсказаниями оракула»). Можно допустить, что они полностью соотносятся с «*otacula*» Макробия (*Comm.* I, 3, 8: *deus*

<sup>51</sup> PHILO, *De somn.* (ad loc.), WENDLAND, II. 1-5: ...πολλὰ τῶν ἀποβησομένων προαγορεύειν. διὸ ὁ ἱεροφάντης τὰς μὲν κατὰ τὸ πρῶτον σημαίνόμενον *φαντασίας* τρανῶς πάνυ καὶ ἀριδῆλως ἐμήνησεν, ἅτε τοῦ θεοῦ *χρησμοῖς σαφεῖς* εὐκότα διὰ τῶν ὀνείρων ὑποβάλλοντος, τὰς δὲ κατὰ τὸ δεύτερον οὔτε σφόδρα τηλαυγῶς οὔτε σκοτίως ἀγανῶν ὑπόδειγμα ἢ ἐπὶ τῆς οὐρανοῦ κλίμακος φανείσα ὄψις.

*aperte... denuntiat*)<sup>52</sup>. Но под *χρησμοὶ σαφεῖς* также подпадает и «узрительный» (*θεωρηματικός*) сон Артемидора (или же «провидение» [visio] Макробия).

Помимо этого, упомянутые между прочим *φαντασίας* (*De somn.* I, 1, 3<sup>53</sup>; ср. II, 3, 3<sup>54</sup>) могут соответствовать сну-«призраку» (или сну-«кажмости») у Макробия и Артемидора — и в таком случае *χρησμοὶ σαφεῖς* это те сны, которые как ясны сами по себе, так и ничего не предсказывают.

Сон, в котором по Филону душа предвидит будущее благодаря своей прорицательной силе (и это первый по порядку сон у Цицерона), может быть соотнесен с “*somnia*” у Макробия (*Comm.* I, 3, 10).

Второй по порядку сон у Цицерона (тот, что сообщается духами-посредниками), а также второй и первый вид снов у Филона (когда ум выходит из себя, движась вместе с Умом вселенной, и когда Бог сам обращается к человеку во сне), могут быть соотнесены с «провидением» (*visio*) у Макробия (см. Схему 7).

Более соответствий нет<sup>55</sup>, что говорит о том, что «системы» Посидония — Цицерона — Филона и классификация Артемидора — Макробия не могут происходить из одного источника. Более того, похоже, они вовсе несовместимы. Действительно, классификация Артемидора охватывает сны разной природы (например, обычные, вещие, сны-призраки и т. д.), имеющие разную причину происхождения (обусловленные и житейскими переживаниями, и посылаемые богом, и пр.). Согласно Артемидору, (1) сны имеют значение тогда, (1. 1) когда во сне видятся некие аллегорические знаки (это *ὄνειρος*); (1. 2) когда о будущем сказано каким-то важным, появившимся во сне человеком (это *χρηματισμός*); (1. 3) когда событие в реальности происходит точно так, как оно было увидено во сне (это *ὄραμα*). (2) Сны вообще не имеют значения, если они не указывают на будущее и не связаны с ним (это или *ἐνύπνια*<sup>56</sup>, или

<sup>52</sup> МАСР., *Comm.* I, 3, 8: “...cum in somnis parens... vel deus aperte eventurum quid aut non eventurum... denuntiat...” (...когда родитель... или божество явно возвещают нам во сне о том, что должно или не должно случиться...).

<sup>53</sup> См. *выше*, примеч. 46 (с. 190-191)

<sup>54</sup> См. *выше*, примеч. 51 (с. 192).

<sup>55</sup> На сходства указал С. Blum — см. BLUM (1936), p. 67-71.

<sup>56</sup> Макробий разъясняет, что следует понимать под *ἐνύπνια* (*Comm.* I, 3, 4-6), и как такие сны возникают. Вполне вероятно, что в эпоху Макробия

φάντασμα). Макробий же в целом следует Артемидору, хотя его цель — «встроить» конкретный сон (сон Сципиона) в разработанную Артемидором (или его традицией) классификацию.

Цицерон и Филон описывают лишь один вид сна: посылаемый от бога и вещей. Классифицируя только эту разновидность сновидения, они сосредотачиваются на анализе механизма его передачи, а именно: а) непосредственно от бога, обращающегося к человеку; б) через духов-посредников; в) благодаря прорицательной силы самой души.

Другими словами, «система» Посидония, воспринятая Цицероном и Филоном, абсолютно другая. С ее помощью можно попытаться дать ответ лишь на такой вопрос: как *возможно*, что люди в своих снах (увиденных с помощью Бога) могут получить какое-то знание о будущем? Если следовать приведенным выше словам Цицерона (*De div.* I, 30 [64]), то можно обозначить три отмеченные выше причины наступления таких снов и, соответственно, дать три варианта ответа<sup>57</sup>. Остается неясным, говорил ли Посидоний о каких-то других снах. Однако можно предположить, что фраза Цицерона “*deorum adpulsu*” (*Ibid.*) свидетельствует о том, что Посидоний не включал в свое рассуждение ту категорию снов, которые приходят не от воздействия богов, а как-то иначе, и которые в связи с этим не имеют никакой предсказательной ценности.

## I. 5. Макробий и латинские авторы:

### Тертуллиан и Калкидий

Применительно к Макробию немаловажно рассмотреть высказывания о снах других латинских авторов, например, Тертуллиана (160–220 гг.) и Калкидия (fl. кон. V в.). Тертуллиан рассуждает о снах в трактате *О душе*<sup>58</sup>, Калкидий — в комментарии на Платоновский диалог *Тимей*<sup>59</sup>.

существовало общепринятое, восходящее к Геродоту (см. ГЕРОДОТ, *История* VII, 16), объяснение появления непредсказывающих снов.

<sup>57</sup> См. *выше*, примеч. 43 (с. 189).

<sup>58</sup> См. *Tertulliani liber de anima*, PL 2, 641 – 752B (далее — ТЕРТ., *De an.*). Перевод А. Ю. БРАТУХИНА см. в кн.: КВИНТ СЕПТИМИЙ ФЛОРЕНС ТЕРТУЛЛИАН, *О душе* (СПб.: Издат. О. Абышко, 2004).

<sup>59</sup> См. *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. J. H. WASZINK (L. – Leiden, 1962), (далее — CALC., *In Tim.* [WASZINK]).

## ТЕРТУЛЛИАН

У Тертуллиана интерес представляют следующие фрагменты (47, 1-16):

Мы устанавливаем, что сны в большинстве случаев внушаются демонами; хотя сновидения и бывают иногда истинными и приятными, но, завлекающие и пленяющие человека с тем намерением, о каком мы сказали, они тем более пусты, обманчивы, беспорядочны, смехотворны и непристойны (*De an.* 47, 1 [1 sq.])<sup>60</sup>.

От Бога же... должны считаться исходящими те сны, которые будут соединены с самой благодатью: достойные, святые, пророческие, содержащие откровение, домостроительные, призывающие (*De an.* 47, 2 [5 sq.])<sup>61</sup>.

Третьим видом снов будут те, которые, кажется, душа самой себе посылает, из-за обращенности мысли на внешние обстоятельства (*De an.* 47, 3 [16 sq.])<sup>62</sup>.

Тертуллиан описывает условия порождения сновидений самим человеком и его телом<sup>63</sup>. Например, сновидения зависят от положения тела спящего человека, от количества съеденной пищи или, напротив, от отказа от нее<sup>64</sup>.

Кроме того, Тертуллиан говорит и о сновидениях, полученных в состоянии экстаза, которые можно отнести к четвертому виду:

---

<sup>60</sup> См. TERT., *De an.* (ad loc.): "...definimus enim a daemoniis plurimum incuti somnia, etsi interdum vera et gratiosa, sed, de qua industria diximus, affectantia atque captantia, quanto vana et frustratoria et turbida et ludibriosa et immunda" — здесь и ниже пер. А. Ю. БРАТУХИНА (с изменениями).

<sup>61</sup> См. TERT., *De an.* (ad loc.): "A deo autem... ea deputabuntur quae ipsi gratiae comparabuntur, si quae honesta sancta prophetica revelatoria aedificatoria vocatoria..."

<sup>62</sup> См. TERT., *De an.* (ad loc.): "Tertia species erunt somnia quae sibi ipsa anima videtur inducere ex intentione circumstantiarum".

<sup>63</sup> См. TERT., *De an.* 47, 3: "...quam non est ex arbitrio somniare... quomodo ipsa erit sibi causa alicuius visionis?" («...каким образом душа, которой не дано произвольно видеть сны... сама для себя станет причиной некоего видения?»).

<sup>64</sup> Ср. КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Педагог* II, 9. Перевод Н. Н. КОРСУНСКОГО и Г. ЧИСТЯКОВА см. в кн.: КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Педагог* (1996), с. 177-182.

А то, что будет казаться происходящим не от Бога, не от демона и не от души... будет приписано собственно экстазу и сопровождающему его состоянию (*De an.* 47, 4 [1 sqq.])<sup>65</sup>.

Очевидно, что воздержание человека в пище не препятствует экстазу<sup>66</sup>. На Схеме (5) классификацию снов Тертуллиана, а также причины появления сновидений можно показать так.



Схема 5.

Причины сновидений и их классификация по Тертуллиану.

Итак, Тертуллиан считает, что есть сны, исходящие от Бога: они пророческие и откровенные. Однако большая часть снов исходит от демонов, а потому они лживы. Есть сны, которые душа сама рождает в себе под влиянием внешних воздействий: дневных переживаний, избытка пищи, болезненных состояний. Есть

<sup>65</sup> См.: TERT., *De an.* (ad loc.): “Ea autem, quae neque a deo neque a daemonio neque ab anima uidebuntur accidere... ipsi proprie ecstasi et rationi eius separabuntur”.

<sup>66</sup> См. TERT., *De an.* 48, 1-4. Ср. «теории» Августина и Григория Великого (см. ниже, с. 208-209 и примеч. 106-107).

также сновидения, получаемые в состоянии экстаза, когда душа выступает из себя.

Здесь очевидны параллели между Тертуллианом и Цицероном (соответственно, Посидонием и Филоном), а также отчасти Макробием (сны, вызванные дневными впечатлениями), (см. Схему 7).

Таким образом, классификация Тертуллиана охватывает не столько пророческие сны, сколько зависящие от состояния человека обычные сновидения, которые ничего не предсказывают. В этой связи можно предположить, что воспринятая Цицероном и Филоном «идея» Посидония о том, как могут быть упорядочены только вещи сны, в последующей латинской традиции постепенно была забыта и утрачена<sup>67</sup>.

#### Калкидий

По сравнению с «системой» Тертуллиана, классификация Калкидия, изложенная в его *Комментарии на 'Тимей'*<sup>68</sup>, поднимает гораздо больше проблем и, соответственно, позволяет дать больше решений. Так, у Калкидия можно прочесть (*In Tim. CCLVI, 3-11*)<sup>69</sup>:

Согласно учению платоников и иудейской философии это называется по-разному, например, «сон» (*somnium*), а также «видение» (*visum*) и «наставление» (*admonitio*), и даже «зрелище» (*spectaculum*)<sup>70</sup>, и кроме того «откровение» (*revelatio*);

<sup>67</sup> См. KESSELS (1969), p. 400-401; DEL CORNO (1962), p. 173 sqq.

<sup>68</sup> Об основных темах Калкидиева *Комментария на 'Тимей'* Платона см. ПЕТРОВА М. С., «Калкидий», *Античная философия. Энциклопедический словарь* (М.: Прогресс-Традиция, 2008), с. 401-405.

<sup>69</sup> CALC., *In Tim.* (WASZINK, p. 265): “Consentit huic Platónico dogmati Hebraica philosophia; appellant quippe illi uarie, ut *somnium* et item *uisum*, tum *admonitionem*, etiam *spectaculum* nihiloque minus *reuelationem*: *somnium* quidem, quod ex reliquiis commotionum animae diximus oboriri, *uisum* vero, quod ex *diuina uirtute* legatur, *admonitionem*, cum *angelicae bonitatis consiliis* regimur atque *admonemur*, *spectaculum*, ut cum *uigilantibus* offert se *uidendam caelestis potestas* clare *iubens aliquid aut prohibens* forma et uoce mirabili, *reuelationem*, quotiens *ignorantibus* sortem *futuram imminentis exitus* secreta *panduntur*”.

<sup>70</sup> Возможно, термин “*spectaculum*” восходит к Тертуллиану. См. ТЕРТУЛЛИАН, *О зрелищах (De spectaculis)*, пер. Э. ЮНЦА, в кн.: КВИНТ СЕПТИМИЙ ФЛОРЕНТ ТЕРТУЛЛИАН, *Избранные сочинения*, сост. и общ. ред. А. А. СТОЛЯРОВА (М.: Прогресс, 1994), (далее — ТЕРТУЛЛИАН, *Избранные сочинения*), с. 277-293.

мы говорим, что «сон» возникает от пережитых душевных волнений; «видение» посылается нам божественной силой; «наставление» направляет и увещевает нас через советы, [даваемые] ангельской благодатью; «зрелище» [имеется], когда небесная сила делает себя явной бодрствующим, ясно приказывая или запрещая что-либо посредством чудесных образов или голоса; «откровение» всякий раз возвещает неведающим [того] будущий удел [и] тайны назначенной [им] кончины, о котором сколько раз мы были в неведении.

Как следует из рассмотренного фрагмента, Калкидий не сосредоточивается специально на снах. Он пишет и о других знамениях («видении», «наставлении», «зрелище», «откровении»), благодаря которым человеку сообщается нечто свыше. Как сны, так и знамения наступают по разным причинам, соответственно, или от душевных волнений, претерпеваемых человеком, или от воздействия на него божественной / небесной силы. И если сны ничего не означают, то знамения могут предвещать будущее. На Схеме (6) это можно показать так:



Схема 6.

Причины наступления снов и знамений;  
их классификация по Калкидию.

Прежде всего следует обратить внимание на терминологию Калкидия и попытаться сопоставить ее с той, что приведена Макробием (как латинской, так и греческой). Если это удастся сделать, то можно будет говорить о связи между их классификациями.

#### *Терминология Калкидия и Макробия*

Возможны несколько вариантов терминологических сопоставлений между классификациями Калкидия и Макробия<sup>71</sup>.

<sup>71</sup> Занимающиеся этой проблемой ученые на протяжении многих лет предпринимали попытки сопоставить латинскую терминологию Калкидия с греческой, использованной Макробием. Ниже приведены предложенные варианты, с указанием имен исследователей, см. KESSELS (1969), p. 401-406.



Первый из них охватывает четыре вида описанных Калкидием снов и знамений (далее — реалий)<sup>72</sup>:

КАЛКИДИЙ	МАКРОБИЙ
admonitio (наставление)	ὄραμα — visio (провидение)
spectaculum (зрелище)	χρηματισμός — oraculum (прорицание)
revelatio (откровение)	ὄνειρος — somnium (сновидение или сон)
somnium (сон)	ἐνύπνιον — insomnium (наваждение)

В этом случае “visum” («видение») Калкидия остается за рамками этой таблицы соответствий, поскольку не отвечает такому же термину у Макробия (который соотносит его с *φάντασμα* [сном-«призраком»]).

Второй вариант также охватывает четыре вида реалий<sup>73</sup>:

КАЛКИДИЙ	МАКРОБИЙ
somnium	ὄνειρος — somnium (сновидение или сон)
spectaculum	ὄραμα — visio (провидение)
visum (видение)	φάντασμα — visum (призрак)
revelatio	χρηματισμός — oraculum (прорицание)

Здесь “admonitio” («наставление»), использованное Калкидием, не имеет соответствий в классификации Макробия.

Третий вариант сопоставлений охватывает всего лишь три вида реалий<sup>74</sup>:

КАЛКИДИЙ	МАКРОБИЙ
revelatio	χρηματισμός — oraculum (прорицание)
somnium	ἐνύπνιον — insomnium (наваждение)
spectaculum	ὄραμα — visio (провидение)

В этом случае у Макробия отсутствуют соответствия для “visum” («видение») и “admonitio” («наставление») у Калкидия.

<sup>72</sup> См. BLUM (1936), p. 58.

<sup>73</sup> См. MRAS K., “Macrobiius’ Kommentar zu Ciceros *Somnium*”, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische*, Klasse 6 (Berlin, 1933), (далее — MRAS [1933]), p. 237.

<sup>74</sup> См. SWITALSKI B. W., *Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timaeus* (Münster, 1902), p. 42.

Четвертый вариант охватывает четыре вида реалий<sup>75</sup>:

КАЛКИДИЙ	МАКРОБИЙ
somnium	ἐνύπνιον — insomnium (наваждение)
visum	ὄραμα — visio (провидение)
admonitio	ὄνειρος — somnium (сновидение или сон)
spectaculum	χρηματισμός — oraculum (прорицание)

Здесь “revelatio” («откровение») у Калкидия не имеет отношения к “visum” (φάντασμα) у Макробия.

Пятый вариант охватывает лишь два вида реалий:

КАЛКИДИЙ	МАКРОБИЙ
somnium	ἐνύπνιον — insomnium (наваждение)
revelatio	χρηματισμός — oraculum (прорицание)

В этом случае нет соответствий между “visum”, “admonitio”, “spectaculum” у Калкидия и “visio”, “visum” и “somnium” у Макробия.

После рассмотрения всех пяти вариантов становится ясно, что об устойчивом соответствии можно говорить лишь применительно к паре somnium — ἐνύπνιον, присутствующем в вариантах 1, 3, 4 и 5 (напротив, во втором варианте “somnium” соотнесено с ὄνειρος). Таким образом, можно сделать вывод, что классификации Калкидия и Макробия не являются родственными.

## 1. 6. Учение платоников и иудейская «философия» в латинской традиции интерпретации сновидений

Фраза Калкидия о соответствии учения платоников (Platonicum dogma) и иудейской философии (Hebraica philosophia)<sup>76</sup> вызывает немалый интерес. Согласно общему мнению в том, что касается интерпретации снов, иудейскую «философию» представляет Филон<sup>77</sup>. Но что понимает Калкидий под платоническим учением?

<sup>75</sup> См. BEHR C. A., *Aelius Aristides and the sacred tales* (Amsterdam, 1968), p. 177 (n. 2).

<sup>76</sup> См. выше, с. 197-198 и примеч. 69.

<sup>77</sup> См. WASZINK J. H., “Die sogenannte Fünfteilung der Träume bei Chalcidius und ihre Quellen”, *Mnemosyne* 9 (1941), (далее — WASZINK [1941]) p. 65 sq.; KESSELS (1969), p. 401-402.

С этой целью следует рассмотреть другие места *Комментария* (*In Tim.* CCLIII – CCLV) Калкидия, в котором тот выражается более ясно. Согласно Калкидию, Платон, изучая сны, приходит к заключению, что существует более одного источника их происхождения. Так,

во-первых, есть сны, которые являются следствием пережитых волнений, обусловленные случившимися ранее событиями (*In Tim.* CCLIII, 14-15)<sup>78</sup>;

во-вторых, сны возникают по божественному промыслу (*In Tim.* CCLIV, 19-21)<sup>79</sup>;

в-третьих, сны возникают из-за человеколюбия небесных сил (*In Tim.* CCLIV, 19-21)<sup>80</sup>.

в-четвертых, и бодрствующий человек не остается без помощи благосклонного божества, которое руководит его действиями (*In Tim.* CCLV, 19-20)<sup>81</sup>.

Исходящие свыше сны и наставления можно сопоставить с перечисленными выше (*In Tim.* CCLVI, 3-11) «сном» (*somnium*), «видением» (*visum*), «наставлением» (*admonitio*) и «зрелищем» (*spectaculum*)<sup>82</sup>.

<sup>78</sup> Ср. ПЛАТОН, *Государство* 571b – 572b. Эти строки Калкидий переводит так (см. CALC., *In Tim.* [ad loc.], WASZINK, p. 261): “...gigni quippe uel ex reliquiis cogitationum et accidentis alicuius rei stimulo, ut in nono Politiae libro docet...”. См. также *выше*, примеч. 6 (с. 178-179)

<sup>79</sup> См. CALC., *In Tim.* (ad loc.), WASZINK, p. 262: “...at uero somniorum, quae diuina prouidentia uel caelestium potestatum amore iuxta homines oboriuntur, causam rationemque exposuit in eo libro qui Philosophus [здесь речь идет о *Послезаконии*. — М. П.] inscribitur”. Примеры Калкидий приводит из диалогов *Критон* 44ab (в котором говорится о вещем сне, полученном по божественной воле) и *Федон* 60e – 61b (в котором сказано о сне-наставлении, также полученном по божественной воле).

<sup>80</sup> Текст см. *выше*, в примеч. 79.

<sup>81</sup> См. CALC., *In Tim.* (ad loc.), WASZINK, p. 263: “Denique etiam uigilanti non deerat propitia diuinitas quae eiusdem moderaretur actus, ut Plato demonstrat in *Euthydemo*...”. (Здесь Калкидий ошибся, так как это не платоновский диалог *Евтидем*, а *Феаг* [128d], поскольку далее Калкидий говорит о демоне Сократа.)

<sup>82</sup> Соответствие четко прослеживается для терминов “*somnium*” и “*spectaculum*”; объяснения для “*visum*” и “*admonitio*”, скорее, «иудейского» происхождения. То, что последние находят похожие черты в платоническом учении, следует из строк главы CCLIV, 19-21 (текст см. *выше*, в примеч. 79, с. 201), где можно видеть, что “*diuina prouidentia*” противопоставляется

Что касается «откровения» (revelatio), то для него соответствия не находится<sup>83</sup>.

Классификацию Калкидия можно сопоставить и с таковыми у других авторов. Поскольку под Калкидиево определение «сна» (somnia) подходят различные виды снов из более специализированных классификаций (главным образом, это «не предсказывающие» сны), его “somnia” можно отождествить с ἐνύπνιον Артемидора (и, соответственно, с “insomnia” у Макробия). С Калкидиевым «видением» (visum), с учетом причины его наступления (“quod ex divina virtute legatur”<sup>84</sup>), можно соотнести образы, посылаемые человеку Богом<sup>85</sup>, у Филона (*De somn.* I, 1, 1-3)<sup>86</sup>. Определение, которое Калкидий дает «наставлению» (admonitio), не позволяет сопоставить его с определенным видом снов у Макробия. Но контекст приводимых Калкидием примеров дает возможность сравнить его с Макробиевым «прорицанием» (oraculum) (см. Схему 7). «Зрелище» (spectaculum<sup>87</sup>) появляется у Калкидия в связи с его упоминанием о демоне Сократа (*In Tim.*

“caelestium potestatum amore”, несмотря на то, что причиной для “visum” является “divina virtus”, а для “admonitio” — “angelicae bonitatis consilia” (текст см. *выше*, в примеч. 69, с. 197) — см. KESSELS (1969), с. 403 (n. 8).

<sup>83</sup> Об этом см. *ниже*, с. 204-205.

<sup>84</sup> Глагол “legatur” рассмотрен как indicativus от глагола “legare” («посылать»). О выборе чтения см. KESSELS (1969), р. 404-405.

<sup>85</sup> Ср. у Платона, полагавшего, что сны могут быть посланы богами. См. ПЛАТОН, *Апология Сократа* 33с.

<sup>86</sup> См. *выше*, примеч. 46, с. 190-191.

<sup>87</sup> “Spectaculum” Калкидия нелегко определить. Возможно, это какое-то греческое слово в переводе. В таком же смысле это слово встречается у Августина. См. AUG., *In Psalm.* 96, 1: “...magna spectacula Deus praebet cordi christiano...” — «...многочисленные зрелища Бог посылает в христианские сердца...». Возможно, “spectaculum” является переводом с греческого ὄραμα (или ὄρασις), которое встречается в *Септуагинте* в связи со снами. В серии книг *Corpus Glossariorum Latino-rum* a G. LOEWE, ed. G. GOETS, vol. III (Lipsiae, 1882) указаны следующие эквиваленты: р. 338, l. 40: θεωρίαι — spectaculum; р. 302, l. 23: θεωρέμα — spectaculum; р. 522, l. 13: teorema — spectaculum; *Ibidem*, vol. II (Lipsiae, 1888) даны такие эквиваленты: р. 505, l. 42: spectaculum — θεωρία и р. 532, l. 20: spectaculum — thea. Θεώρημα — см. ARIST., *De div. per somn.* 463b 19. Во второй книге Маккавейской (II Мак 15:11-16) встречается θεωρία при описании видения во сне Маккавея — см. KESSELS (1969), р. 405 (n. 2).

CCLV, 20-21 sqq.), руководящем поступками человека<sup>88</sup>. В самом деле, Калкидий, с одной стороны, указывает на “prohibens” — запрещение демона что-то сделать, с другой стороны, напротив, говорит о “iubens aliquid”<sup>89</sup> — повелении что-то совершить; видимо, Калкидий пытался придать как можно больше ясности этой категории. В классификациях других авторов для “spectaculum” у Калкидия соответствий нет. «Откровение» (revelatio) у Калкидия — это возвешение человеку его участи и судьбы. Заметим, что у Макробия (*Comm.* I, 3, 13; 16) также говорится о том, что Сципиону была открыта его судьба, а также победа Рима.

Очевидно, что четыре класса ниспосылаемых свыше описанных Калкидием явлений имеют небесное происхождение; напротив, “somnia” у Калкидия не посылаются божеством, но является лишь реакцией на предшествующие переживания. Возникающий от пережитого “somnia” Калкидия может соответствовать тяжелым снам, о которых Платон говорит в *Государстве*<sup>90</sup>. Соответствующий фрагмент из него (571b sqq.) Калкидий переводит в своем *Комментарии*. В целом же Калкидий рассматривает сон только как один из видов знамений («видений», «наставлений», «откровений»), таким образом он, возможно, допускал и наличие пророческих снов (как это делает Платон в *Тимее*<sup>91</sup>), но не высказал это открыто, поскольку это выходило за рамки его темы в конкретном рассуждении.

Если учесть мнение Калкидия, что иудейская «философия» находится в согласии с учением платоников, т. е. учение Библии можно интерпретировать в свете философии среднего платонизма, как это делает Филон, то возникает вопрос, нет ли соответст-

---

<sup>88</sup> Текст см. *выше*, в примеч. 69 (с. 197).

<sup>89</sup> Калкидий приводит пример из диалога Платона *Феаг* (128d). Ср. ПЛАТОН, *Феаг* (ad loc.): «Благодаря божественной судьбе с раннего детства мне сопутствует некий гений — это голос, который, когда он мне слышится, всегда, что бы я не собирался делать, указывает мне отступить, но никогда ни к чему меня не побуждает. И если, когда кто-нибудь из моих друзей советуется со мной, мне слышится этот голос, он точно таким же образом предупреждает меня и не разрешает действовать» (пер. С. Я. ШЕЙНМАН-ГОПШТЕЙН).

<sup>90</sup> См. *выше*, примеч. 6 (с. 178-179).

<sup>91</sup> Там же.

вий между рассуждениями Калкидия и Филона. Выше уже было показано (с. 202), что первому виду снов Филона, т. е. образам, посылаемых человеку Богом, соответствует «видение» (*visum*) Калкидия. С некоторой натяжкой второму виду снов у Филона, т. е. снам, полученным, когда ум (душа) движется вместе с Умом вселенной, соответствует Калкидиево «наставление» (“*admonitio*”). Однако “*somnium*” Калкидия не находит соответствий у Филона, поскольку Филон пишет только о снах, посланных Богом, а Калкидий — только о снах, спровоцированных дневными переживаниями.

Остается неясным, почему Филон в дошедшей до нашего времени части своего трактата о снах не упоминает о «видениях», которые случаются у человека в состоянии бодрствования. Ведь “*spectaculum*” вполне можно было бы соотнести с *обрама* («видениями») из *Септуагинты* (в которой *обрама* весьма частое явление)<sup>92</sup>. Хотя, как уже отмечалось, “*spectaculum*” Калкидия из-за упоминания “*caelestis potestas*” (*In Tim.* CCLVI, 3-11) имеет незначительную связь с первым видом снов Филона.

Сопоставить Калкидиево «откровение» (*revelatio*) с каким-либо видом снов Филона не представляется возможным. Следует также отметить, что это единственный случай, когда термин “*revelatio*” используется в нехристианской литературе<sup>93</sup> (хотя сам Калкидий, скорее всего, был христианином или имел к христианству какое-то отношение<sup>94</sup>). Возможно, “*revelatio*” появилось как перевод Тертуллианом греческого слова *ἀποκάλυψις* («откровение»)<sup>95</sup>; это «новое» слово фигурировало в учёной литературе во

<sup>92</sup> Неслучайно Филон разъясняет сны из *Книги Бытия* (см. выше, примеч. 44, с. 190); таким же образом он мог бы поступить и с видениями.

<sup>93</sup> См. MOHRMANN C., *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin I* (Amsterdam, 1965; repr.), (далее — MOHRMANN [1965]), p. 144; KESSELS (1969), p. 499.

<sup>94</sup> См. ed. WASZINK (1962), Praef., p. xi.

<sup>95</sup> Напр., см. ТЕРТ., *De spectaculis* 29 (PL 1, 659BC): “*Quid enim jucundius... quam veritatis revelatio...*” — «Что может быть отраднее... чем [познание] истинного откровения...» (пер. Э. ЮНЦА, с изменениями); IDEM, *Adversus Hermogenem* 11 (PL 1, 207B): “...*revelatio filiorum dei...*” — «...откровение сыновей божьих» (ср. Рим 8:19); IDEM, *Adversus Marcionem IV*, 35 (PL 1, 448C): “...*ubi in lapidis aenigmate utraque revelatio ejus apud David canebatur...*” — «...где в камнях загадочно [воспевались] оба его от-

времена Калкидия. Если принять это допущение, то термин “*revelatio*” мог обозначать не только «откровение», но и «видение». Но как бы то ни было, “*revelatio*” употреблялось по отношению к тем снам, которые имели характер откровения<sup>96</sup>. Скорее всего, Калкидий, не найдя у Платона<sup>97</sup> ничего похожего на библейское слово *ἀποκάλυψις*, использовал уже имеющееся в его время объяснение этого термина, не обращаясь к текстам Платона.

Более того, слова Калкидия “*imminentis exitus*” («неминуемый исход»)<sup>98</sup> могут иметь эсхатологическое значение, такое же как у *ἀποκάλυψις* в Ветхом Завете<sup>99</sup>. Если Калкидий был христиа-

кровения у Давида» (ср. Пс 117:21-23); IDEM, *De anima* 9, 3 (PL 1, 659A): “...*gratiae per revelationem*” — «...через откровение благодати» и др. — см. TEEUWEN S., *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian* (Paderborn, 1926), p. 18; MOHRMANN (1965), p. 80-81.

<sup>96</sup> Ср. АНДРЕЙ КЕСАРИЙСКИЙ, *Толкование на Апокалипсис* I: «Апокалипсис (*ἀποκάλυψις*) есть откровение сокрытых тайн, бывающее во время озарений владычествующего ума или в видениях, посылаемых Богом во сне, или в состоянии бодрствования при помощи божественного осияния», цит. по: *Толкование на Апокалипсис Святого Андрея, Архиепископа Кесарийского* (М., 1901; репр. 1992), с. 5. Конечно, для примера предпочтительнее более древнее свидетельство, чем это, относящееся к VII в. В этом смысле текст Климента Александрийского более показателен, несмотря на то, что автор не упоминает о снах. См. КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Строматы* I, 29: «Превосходно выразилась в откровении (*ἀποκάλυψιν*) Герме божественная Добродетель. “Видения и откровения (*ἀποκαλύμματα*), — говорит она, — необходимы лишь лицемерной душе, спрашивающей самое себя: *Существуют ли эти вещи на самом деле или нет?*» (пер. Н. КОРСУНСКОГО, ред. Ю. С. ТЕРЕНТЬЕВА) — цит по кн.: *Отцы и учителя Церкви III века. Антология в 2-х томах* (М.: Либрис, 1996), с. 117. Также см. II Кор 12:1: «Неполезно хвалиться мне; ибо я приду к видениям и откровениям (*ἀποκάλυψεις*)» — в *Вульгате* дается перевод этих слов, как “*visiones et revelationes*”. К сожалению, вряд ли возможно выявить различия между видением человека в бодрствующем состоянии и видением во сне. Но то, что, согласно Калкидию, *Hebraica philosophia* сопоставляет видения и сновидения достаточно ясно.

<sup>97</sup> Действительно, Калкидий не приводит ни одного примера из работ Платона для «откровения». Можно лишь предположить, что если бы они были в текстах Платона, Калкидий обязательно бы их упомянул.

<sup>98</sup> Текст см. *выше*, в примеч. 69 (с. 197).

<sup>99</sup> Для “*exitus*” в этом смысле см.: ТЕРТУЛЛИАН, *О воскресении плоти* 25: “...*in exitu saeculi*” (PL 2, 831AB), см. в кн.: ТЕРТУЛЛИАН, *Избранные со-*

нином, это объясняет его знание Ветхого Завета. Однако, возможно, об откровениях (*ἀποκάλυψεις*) говорилось в ныне утраченной части работы Филона о снах (наряду с другими рассуждениями о снах и видениях из Ветхого Завета, среди которых могли быть и *ὄραματα*). Это предположение, конечно, нельзя доказать, но знание работ Филона объясняет слова Калкидия о согласии *Platonicum dogma* и *Hebraica philosophia*<sup>100</sup>.

Таким образом, сравнение пяти видов реалий Калкидия и трех видов снов Филона<sup>101</sup> (см. Схему 7) весьма затруднительно.

Кратко повторим полученные выводы:

- “*Somnium*” («сон») Калкидия не находит соответствия у Филона. Этот термин мог бы соответствовать тому виду его снов, которые не предсказывают будущее (если о таких говорилось в утраченной части трактата Филона о сновидениях).
- “*Visum*” («видение») Калкидия совпадает с первым видом снов Филона, т. е. образами, посылаемыми Богом человеку.
- “*Admonitio*” («наставление») Калкидия условно может быть сопоставлено со вторым видом снов Филона.
- “*Spectaculum*” («зрелище») Калкидия имеет связь, хотя и слабую, с первым видом снов Филона, поскольку Калкидий упоминает “*caelestis potestas*”<sup>102</sup>. В целом, это такой вид снов, в котором Бог непосредственно сообщает нечто человеку<sup>103</sup>.

чинения, с. 210, с. 410 (примеч. 1). Ср. также ТЕРТ., *De monogamia* 16 (952A): “...illo ultimo exitu saeculi”. В тексте Тацита “*imminens*” употребляется в таком же смысле, см. ТАЦИТУС, *Historia* I, 86: “...omen imminentium cladium” — об этом см. KESSELS (1969), p. 410 (п. 1).

<sup>100</sup> Здесь следует указать на работу DEUBNER L., *De incubatione capita quattuor* (Leipzig, 1900), в которой приводятся и обсуждаются различные соответствия между классификациями снов, имеющимися у Артемидора, Макробия, Никифора Великого, Иоанна Солсберийского и пс.-Августина.

<sup>101</sup> См. KESSELS (1969), p. 410-411.

<sup>102</sup> Текст см. *выше*, в примеч. 69 (с. 197).

<sup>103</sup> В Греции такой личный контакт между богом и человеком мог быть достигнут благодаря посещению святилищ. Это объясняет связь определения Калкидия для “*spectaculum*” с замечаниями Макробия об “*ogaculum*”. Калкидий, однако, применяет “*spectaculum*” к людям, которые проснулись (*vigilantibus*), хотя Макробий недвусмысленно добавляет “*in somniis*”. В святилищах такие контакты между богом и человеком часто



- “Revelatio” («откровение») Калкидия соотносится с откровениями из Библии — которые носят эсхатологический характер.

И хотя как Филон, так и Калкидий могли допускать наличие и других видов снов, отсутствие упоминаний о них в сохранившихся сочинениях делает дальнейшее сравнение невозможным.

Можно заключить, что Калкидий, говоря об иудейской философии, мог иметь в виду тексты Филона, воспринятые им через более поздних авторов-платоников. Очевидно и то, что Калкидиева классификация сновидений не имеет отношения к Макробиевой. Что касается самого Макробия, то его классификация, в основе которой лежит греческое знание (см. Схему 7) — самодостаточна: она четко выстроена и, в отличие от Калкидиевой, проста для восприятия. Возможно, по этой причине именно она оказала влияние на латинских средневековых авторов (в отличие от антистоического обличения суеверных толкований и умозрительных рассуждений, свойственных Цицерону<sup>104</sup>).

## II. СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СНОВИДЕНИЯХ

Титулы многих средневековых манускриптов указывают на то, что Макробий считался толкователем сновидений<sup>105</sup>. В этой

достигались тогда, когда последний находился в пограничном состоянии между бодрствованием и сном. Несмотря на это Калкидий относит “spectaculum” к категории снов (см. CALC., *In Tim.* CCLVI [WASZINK, p. 264, l. 18]: “Multiformis ergo est ratio somniorum...”).

<sup>104</sup> См., напр.: СИС., *De div.* II, 58 [119] – 72 [150]; ср. *Ibidem* I, 64; I, 70.

<sup>105</sup> Например, “Macroβii Theodosii Oriniocensis in Somnium Scipionis commentarium incipit”. Вероятно, слово “Oriniocensis” часто приводило в замешательство средневековых переписчиков, поскольку его написание различно: “Ornicensis”, “Ornicis”, “Onocrisius”, “Orinecresis”, “Orincrisis”, “Oricresis”, “olimcres”, “ho...tes”). Переписчики обычно пытались разъяснить его, например: “quasi somniorum iudex; id est somniorum interpres”. Еще С. von Barth (1587–1658) указывал на то, что этот эпитет — плохая попытка дать латинскую транслитерацию греческого слова *ὄνειροκρίτης*, обозначающего «толкователя снов», см. STAHL W. G., “Introduction”, in: MACROBIUS, *Commentary on the ‘Dream of Scipio’* (N. Y., 1952; <sup>2</sup>1990), (далее — STAHL [1952]), p. 54.

связи возникает ряд вопросов, а именно: как рано в средневековых латинских текстах начинают встречаться ссылки на Макробия и его классификацию снов; в какой степени средневековые авторы использовали эту классификацию; насколько точно и четко они восприняли Макробиеву терминологию, и можно ли рассматривать текст Макробия в качестве литературной модели для более поздних средневековых писателей.

Заметим, что в раннем Средневековье античные классификации снов встраивались в контекст рассуждений о видениях. Наиболее влиятельной была классификация видений, принадлежащая Августину<sup>106</sup>, и позднейшие рассуждения о видениях основываются на ней. Использовались и *Диалоги* Григория Великого, в которых описаны причины наступления сновидений<sup>107</sup>.

---

<sup>106</sup> Августин в *О книге Бытия* (см. AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram* XII, 2-12; 13; 18; 30) выделяет три вида видений: «телесное» (*visio corporalis*), «духовное» (*visio spiritualis*) и «разумное» (*visio intellectualis*) (см. *Ibidem* XII, 7), полагая последнее более авторитетным (см. *Ibidem* XII, 10), и указывает на то, что все видения могут быть приравнены к сновидениям, поскольку и те, и другие могут быть и лживыми (*falsa*), и правдивыми (*vera*), и тревожными (*perturbata*), и спокойными (*tranquilla*) (см. *Ibidem* XII, 18). Также см. ЛЕ ГОФФ Ж., *Средневековый мир воображаемого*, пер. с франц. Е. В. МОРОЗОВОЙ, общ. ред. С. К. ЦАТУРОВОЙ (М.: Прогресс, 2001) (далее — ЛЕ ГОФФ [2001]), с. 355-357.

<sup>107</sup> По *Диалогам* Григория (см. GREGORIUS, *Dialogorum libri IV*, lib. II, IV, PL 77) прежде всего могут быть выделены «правдивые сновидения», предвещающие будущее (или «божественные откровения»), и «иллюзии» (или «искушения»), насылаемые тайным врагом (“*ab occulto hoste*”), т. е. дьяволом. Григорий указывает шесть причин, по которым видятся сновидения (см. *Ibidem* IV, 48): «...сновидения могут рождаться от пустого или переполненного желудка, бывают они и от иллюзий (*illusione*), и от размышления (*cogitatione*) и иллюзий вместе, и от откровения (*revelatione*), и от размышления и откровения вместе. Два первых случая известны человеку по собственному опыту; а примеры для остальных четырех есть в Священном Писании». Таким образом, Григорий указывает три агента сновидений: сам человек (тело или помыслы), Бог (откровение), Дьявол (наваждение). Кроме того, интересно обратить внимание на примеры, взятые Григорием из Писания для обозначения четырех видов сна (эти примеры будут заимствованы многими средневековыми авторами, среди которых и Гонорий Августодунский [см. *ниже*, примеч. 150, с. 219-220]). Так, указывая на иллюзорность сновидений, Григорий цитирует строки из Ветхого Завета (Сир 34:7; Лев 19:26). Для снов двойного происхождения, он приводит строфу из

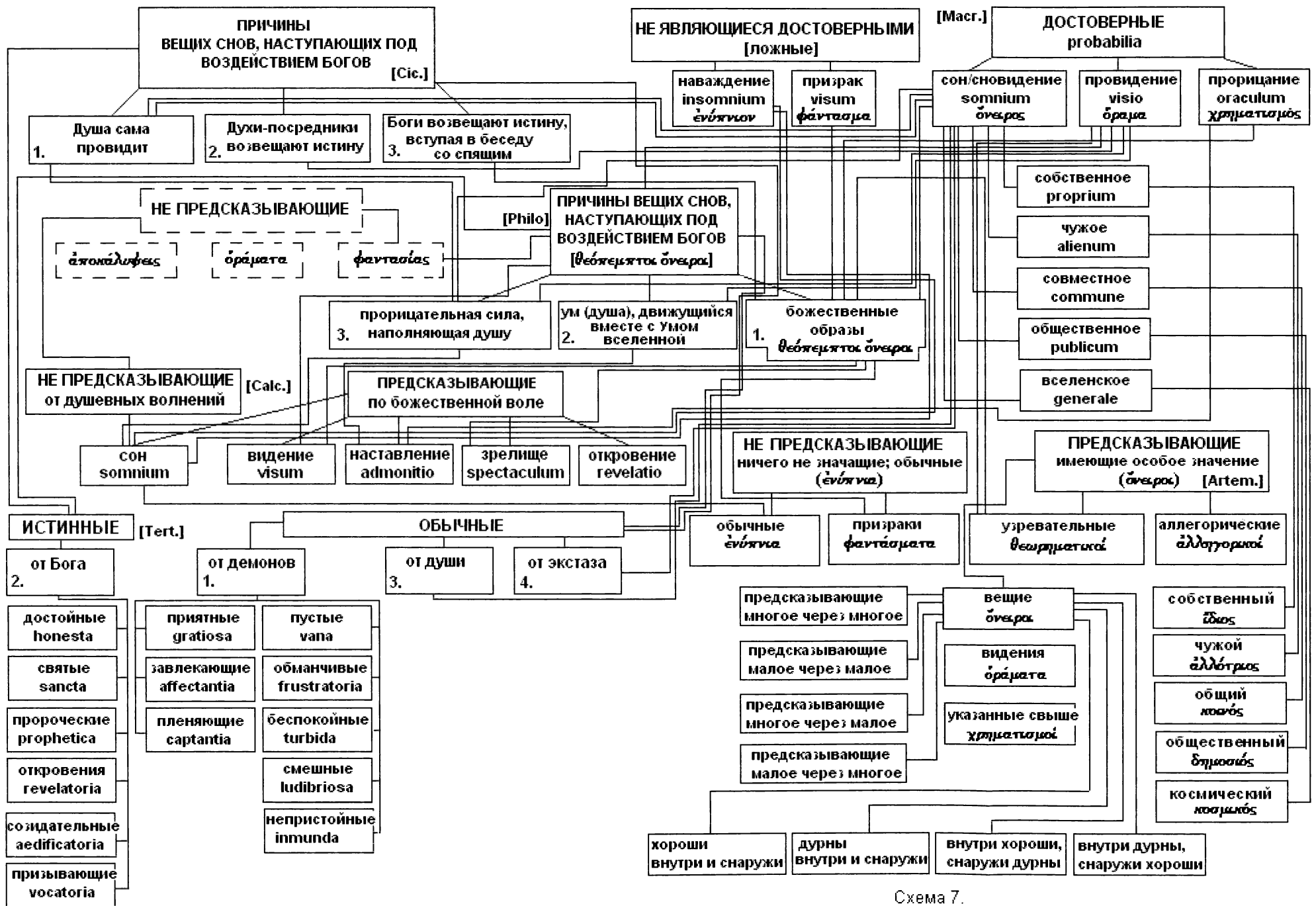


Схема 7.

Греческое знание в латинской традиции объяснения снов и сновидений и их классификация

Самая ранняя ссылка на Макробия встречается в трактате *О [священных] образах*<sup>108</sup>, входящем в состав знаменитых *Карловых книг*, хотя автор этого сочинения<sup>109</sup> (как и Августин) рассматривает не сновидения, а видения<sup>110</sup>. Схожая ситуация наблю-

---

Екк 5:2 (*размышление и иллюзии*), а также упоминает историю Даниила, растолковавшего сон Навуходоносора (Дан 2:29-31), (*размышление и откровение*). Для обозначения снов, посланных Богом, происходящих *от тайных откровений*, Григорий указывает на сны ветхозаветного Иосифа (Быт 37:6-7 и 9) и Иосифа, супруга Марии, из Нового Завета (Мф 2:13). См. СВЯТИТЕЛЬ ГРИГОРИЙ ВЕЛИКИЙ ДВОЕСЛОВ. *Избранные творения* (М.: Паломник, 1999). Также см. ЛЕ ГОФФ (2001), с. 366-368.

<sup>108</sup> В *Карловых книгах*, трактате *О [священных] образах* говорится, что следует обратиться к изложению «пяти родов видений согласно Феодосию Макробию», ибо видений великое множество, и надо, чтобы они не вводили в заблуждение тех, кто с ними столкнется — см.: *Libri Carolini: De imag.* III, 26, PL 98, 1173B: “Nec interponendum de quinque generibus visionum, juxta Theodosium Macrobius. Cum ergo somniorum ac visionum tot tantaque sint genera a diversis partibus venientia, solerter intuendum est ne dum quis quid se in somnis vidisse cognoscit, statim ea firmiter teneat, atque ad res dubias deliberandas quasi quamdam authenticam auctoritatem in synodo proferat, ne dum vanitatem vanitatibus corroborare conatur, ipse, quod absit, in vanitatem labatur”. — Здесь и далее, кроме особо оговоренных случаев, выдержки из латинских текстов мы даем в своем переводе. Заметим, высказывалось мнение, что в *Карловых книгах* применительно к снам и видениям имя Макробия не упоминается (см. PEDEN A. M., “Macrobius and Medieval Dream Literature”, *Medium Aevum* LIV. 1 [1985], p. 62), что, как мы видим, неверно.

<sup>109</sup> Скорее всего, автором *Карловых книг* (*Libri Carolini*) был Теодульф Орлеанский (750–821), и лишь входящий в них трактат по диалектике принадлежит Алкуину. См. FREEMAN A., “The Libri Carolini and Theodulf of Orleans”, *Speculum* 32 (1957), p. 663-705; IDEM, “Further Studies in The Libri Carolini”, *Speculum* 40 (1965), p. 202-289; BULLOUGH D., “Alcuin and the Kingdom of Heaven: Liturgy, Theology and the Carolingian Age”, *Carolingian Essay*, ed. U.-R. BLUMENTHAL (Washington, 1983), p. 36-37; MEYVAERT P., “The Authorship of the Libri Carolini: Observations Prompted by a Recent Book”, *Revue Benedictine* 89 (1979), p. 29-57.

<sup>110</sup> Теодульф Орлеанский (см. *Libri Carolini: De imag.* III, 26, PL 98, 1170A – 1173B) утверждает, что сны могут иметь значение, но они также часто лживы (*Ibidem* 1172D). Наиболее значимы, полагает он, «правдивые откровения» (*veraciores revelationes*), которые вслед за Августином он делит на три вида: «телесные» (*corporeales*), «духовные» (*spirituales*) и «разумные» (*intellectuales*). Говоря о влиянии тела на духовный опыт, писатель указывает на субъективность переживания снов. Он рассматривает «видение» как

дается и в *Комментарии на ‘Апокалипсис’* Алкуина (735–804), но уже без упоминания имени Макробия<sup>111</sup>. Седулий Скотт (fl. 840-е годы), хотя и использует терминологию Макробия в *Собрании разностей*<sup>112</sup>, не разделяет сны и видения и не останавливается на них подробно.

О том, что в раннее Средневековье преимущественно была распространена литература о видениях<sup>113</sup>, а не о снах, свидетель-

нарушение обычного восприятия; оно притязает на авторитет и объективность, которыми обладает откровение. Ср. KAMPENHAUSEN H. J., “Traum und Vision in der lateinischen Poesie der Karolingerzeit”, *Lateinische Sprache und Literatur des Mittelaltres* 4 (1975), S. 49-58.

<sup>111</sup> Алкуин, ссылаясь на Августина и используя его терминологию, также перечисляет три рода видений: *телесное* (visio corporalis) — когда мы видим Солнце, Луну и все остальное; *духовное* (visio spiritualis) — это видение в моменты душевного экстаза, приходящее к нам или наяву, или во сне; в нем нам представляются не телесные вещи, но их подобия. Так, Фараон видит семь коров (Быт 41:1-8), а Навуходоносор — камень, скатывающийся с горы без помощи рук (Дан 2:31-35), Петр — полотно (Деян 10:9-16). Третий род видений — *разумное* (visio intellectualis), благодаря которому мы видим не телесные вещи и не их подобия, а саму истину. — См. ALCUIN, *Commentarii in Apocalypsin*, PL 100, 1089AB: “Tres itaque visionum modos patres nostri intelligendos docuerunt: corporalem, ut videmus per oculos solem, lunam, et reliqua; spiritalem, quae fit per mentis excessum sive vigilantibus sive dormientibus viris, cum non res corporales, sed similitudines rerum corporalium per spiritum intuentur, quemadmodum Pharao vidit septem boves, et Nabuchodonosor lapidem praecissum de monte sine manibus, et Petrus linteum. Tertius est qui intellectualis appellatur, per quem nec corporales res, nec earum similitudines, sed ipsa rerum veritas intuentibus manifestatur...”.

<sup>112</sup> См. SEDULIUS SCOTTUS, *Collectaneum miscellaneum diuisio* 46, 1, CCCM 40. 1: “Macrobios in expositione Somnii Scipionis. Enupnion et fantasma, hoc est, insomnium et uisum, nichil diuinationis adportant” — «Разъясняя *Сон Сципиона* Макробий [поясняет], что “enupnion” и “fantasma”, то есть “insomnium” и “uisum”, не имеют отношения к предсказанию будущего».

<sup>113</sup> О видениях в Средние века см.: AMAT J., *Songes et visions. L’au-delà dans la littérature latine tardive* (P., 1985); DULAËY M., *La rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustin* (P., 1973). Как уже было отмечено, помимо снов средневековые авторы также предпринимали попытки классифицировать видения. См., например, изложение Гвалтера (?) из монастыря Св. Виктора: «Видение бывает трояким: видение ночное, видение дневное, видение световое [т. е. после светопредставления]. Видение ночное было перед Благода-

ствуют и каталоги библиотеки аббатства Рейхенау (датированные 835–842 годами): там значатся вторая и четвертая книги из *Диалогов* Григория, видение бенедиктинца Веттина, записанное Хейтоном (перв. пол. IX в.)<sup>114</sup>, или отдельные упоминания о видениях в виде фрагментов из *Церковной истории* Беда (672 / 3–735)<sup>115</sup>.

Авторы раннего Средневековья испытывали сомнения при пересказе снов, как бы те ни были похожи на видения. Они были обеспокоены тем, чтобы передаваемые ими «правдивые» видения не воспринимались читателями как простые, «лживые» сны.

Так, Валафрид Страб (809–849) в предисловии к своему стихотворному переложению *Видения Веттина* Хейтона опасается, как бы читатель не посчитал его изложение лишь пустым сновидением (*vanis somniis*)<sup>116</sup>. Сам Валафрид не пытается отнести видение Веттина к какому-нибудь классу и не отделяет это видение от обычного сна. В поэме говорится, что ослабевший от болезни Веттин во время неглубокого сна получает видение (*illusio*) от

---

тью, видение дневное — при Благодати, видение световое будет во Славе. Видение ночное было у патриархов и пророков, отсюда сказанное патриархом: “*Видит Яков во снах*”; то же и Пророк о себе сказал: “*Я видел в ночном видении*”» — см. GUALTERUS DE SANCTO VICTORE <dubium> ET ALII, *Sermo* II, 4–6, in: *Sermones anonimi* VIII, ed. J. CHÂTILLON, CCCM 30, p. 11–185: “**Triplex est visio: visio noctis, visio diei, visio lucis.** Visio noctis erat ante gratiam, visio diei sub gratia, visio lucis erit in gloria. Visio noctis erat sub patriarchis et prophetis, unde de patriarcha dicitur: Vidit Iacob in sompnis; similiter Propheta de se ait: Aspiciebam ego in visione noctis”. Герман из Руна (XI–XII вв.) повторяет первые строки (выделено полужирным шрифтом. — М. П.): “**Est enim triplex visio, scilicet visio noctis, visio diei, visio lucis**” — см. HERMANUS DE RUNA, *Sermo* 52. 62, in: *Sermones festuales*, ed. E. MIKKERS, I. THEUWS, R. DEMEULENAERE (1986).

<sup>114</sup> См. HEITO, *Visio Wettini*, ed. E. DÜMMLER, MGH: Poet., vol. 2, p. 267–275. Перевод Б. И. ЯРХО (гл. 1 – 19; 28 – 31) см. ПСЛЛ, с. 333–341.

<sup>115</sup> См. BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* IV, 23 (21), где упомянуто о видении матери Хильды, аббатиссы монастыря Стренескальк. См. также Там же II, 12, где речь идет об Эдвине, которого видение склонило к вере. Перевод В. В. ЭРЛИХМАНА см. в кн.: БЕДА ДОСТОПОЧТЕННЫЙ, *Церковная история народа англос* (СПб.: Алетейя, 2001), с. 139 и 62–64.

<sup>116</sup> См. WALAFRIDUS STRABO, *Visio Wettini*, ed. E. DÜMMLER, MGH: Poet., vol. 2, p. 302. Акrostихи из переложения *Видения Веттина*, написанного Страбом (vv. 394–434; 446–464) в переводе Б. И. ЯРХО с дополнениями М. Л. ГАСПАРОВА см. в сб.: *Памятники...* [1970], с. 341–342.

влетевшего в окно Духа (*Vis. Wett.*, vv. 206-210). Проснувшись (*Ibidem*, v. 262), он читает строки из *Диалогов* Григория (*Ibidem*, vv. 284-285). Затем, пытаясь освободиться от возбужденного состояния души и тела, снова ложится и видит новое видение, ниспосланное ангелом (*Ibidem*, vv. 292-295). Автор не разделяет и не объединяет эти два сновидения; их относительная ценность полагается самоочевидной. Укрепило ли чтение *Диалогов* веру Веттина в первое “*illusio*”, или нет — остается неясным.

Агий, монах из Корвея — еще один автор, который в составленной в 876 г. *Жизни Хатмоды* (настоятельницы монастыря Гандерсхайм) открыто допускает, что читатели могут отвергнуть сны, которые он пересказывает (Prol.). По его мнению, теории снов не помогут разобраться в том, «правдив» сон или «ложен». Кроме того, Агий отмечает, что некоторые могут подумать, что сны, которые святая видела перед смертью, были вызваны серьезной болезнью<sup>117</sup>.

О том, что Макробиева классификация снов вызывала интерес и переписывалась в IX–XI вв., свидетельствуют манускрипты. Тридцать кодексов содержат изложение Макробия полностью, еще пять — отрывки из него вместе с глоссами<sup>118</sup>. Глоссы не оригинальны, например, приводится цитата из *Комментария* Сервия на Вергилиеву *Энеиду* (VI, 893, 1-17), объясняющая символический смысл упоминаемых в поэме ворот из рога и ворот из кости (Макробий тоже пишет об этом [*Comm.* I, 3, 17-20]). Часть этого текста Макробия о вратах снов была специально включена в конец сокращенных версий *Комментария*<sup>119</sup>. В двух манускриптах XI века (один — из Ватикана, другой — из Вроцлава)<sup>120</sup> приводятся примеры трех типов сновидений. В первом манускрипте

<sup>117</sup> См. AGIUS, *Vita Sanctae Hathumodae*, prolog., cap. 5-6, PL 137, 1169AC, 1177B – 1180B, или см.: MGH: Script., vol. 4, p. 172.

<sup>118</sup> См. PEDEN (1985), p. 59-73; WHITE [PEDEN] A., *Glosses composed before the twelfth century in manuscripts of Macrobius' Commentary on Cicero's 'Somnium Scipionis'*, unpub. D. Phil. diss. (Univ. of Oxford, 1981), I. 3-30, 89.

<sup>119</sup> См. BARKER-BENFIELD B. C., *The manuscripts of Macrobius' Commentary on the "Somnium Scipionis"*, unpub. D. Phil. diss., 2 vols. (University of Oxford, 1975), I. 126; PEDEN (1985), p. 61, 71 (n. 18).

<sup>120</sup> См. MS Vaticanus Latinus 1546 (Biblioteca Apostolica Vaticana); MS R. 69 (Biblioteca Uniwersytecka, Wroclaw).

говорится, что описанный в Библии сон Иосифа (неясно, какой Иосиф имеется в виду — ветхозаветный или новозаветный) — это “visio”, а сны Даниила и Исаяи — это “ogaculum”. Во втором манускрипте также даны примеры нескольких библейских сновидений. Сказано, что поскольку они требуют толкования, они суть “somnia”, хотя подходят и под другие классы. Таков и сон Репарата в *Диалогах* (IV, 31) Григория. В последнем манускрипте классификация Григория<sup>121</sup> дополняет классификацию Макробия и, похоже, они могут быть сопоставлены<sup>122</sup>.

В XI веке Отлон из Сен-Эммерама (ок. 1010 – п. 1070) отмечает, что в своей *Книге видений*<sup>123</sup> он описывает оба типа видений (и происходящие во сне, и случающиеся наяву) подобно тому, как эти два вида встречаются и в Писании, и в *Диалогах* Григория.

Далее, вплоть до XII века, имеется лишь одно свидетельство прямого знакомства средневекового писателя с Макробиевым изложением снов. Так, Онульф в *Жизни Поппония* (с. 1048)<sup>124</sup> использует классификацию Григория для объяснения того, почему святой человек может испытывать кошмары и дьявольские видения на одре смерти. Говоря, что подобные наваждения, посланные для проверки святости, не являются отражением внутреннего морального состояния святого, Онульф в заключение отсылает читателя к Макробиевой классификации, добавляя при этом, что если тот тщательно ее изучит, то не найдет ничего противоречащего Григорию Великому. Случай Онульфа — исключение, хотя он и указывает на то, что в раннее Средневековье авторы могли привлекать «теорию» Макробия для упорядочения литературных обработок сновидений или отрывков из них.

В большинстве случаев «ложные» сны не противопоставлялись «истинным откровениям» (*veraciores revelationes*). Как невозможно было в точности передать то, что человек видел и ощущал

---

<sup>121</sup> См. *выше*, примеч. 107 (с. 208-209).

<sup>122</sup> См. WHITE [PEDEN] (1981), I. 21-24; 29-30; 91-92; II. 267, 322-323; PEDEN (1985), p. 62, 71 (n. 21).

<sup>123</sup> См. OTHLONUS, *Liber visionum tum suarum, tum aliorum*, prol., PL 146, 341A – 342C.

<sup>124</sup> См. ONULFUS, *Vita Popponis* XXVII, MGH: Script., vol. 11, p. 310-311. См. также PEDEN (1985), p. 62.



во время сна, так нельзя было точно определить смысл явленного в видении. Но фраза “in visu noctis”<sup>125</sup> часто встречается в средневековых латинских текстах, попадает и фраза “somnia visio”<sup>126</sup> (в связи с библейским Иовом<sup>127</sup>). Само видение могло быть предметом обсуждения, как это было в *Жизни Тэркилла* (1206)<sup>128</sup>. Но те, кто пытался определить подлинность подобных переживаний, хотя и не стремились разделить «видения», «сны» или «сновидения», все же выделяли «духовные видения» или «божественные откровения», которые выше сновидений<sup>129</sup>.

Для оценки опыта, полученного во время видений, Макробиева классификация снов была малопригодна. Выше уже были упомянуты видения Веттина, Поппония и Хатмоды, полученные в болезненном состоянии. К этому можно добавить описание собственных тревог и переживаний, которые дает Валафрид Страб<sup>130</sup>, и видение загробного мира, полученное священником Бернольдом, когда он был серьезно болен и близок к смерти<sup>131</sup>, и видение Этельвульфом небесного Иерусалима, имевшее место во

<sup>125</sup> Подобное сочетание слов в основном встречается у авторов раннего Средневековья при цитировании, комментировании и ссылках на Дан 7:13. Например, см. VIGILIUS TAPSENSIS, *De Trinitate* (PL 62, 262); IDEM, *Contra Marivadum Arianum* (PL 62, 383D); ISIDORUS HISPALENSIS, *De fide Catholica* (PL 83, 494A); HILDEFONSUS TOLETANUS, *De perpetua virginitate S. Mariae* (PL 96, 84C); JULIANUS TOLETANUS, *Commentarius in Nahum* (PL 96, 741B); HAYMO HALBERSTATENSIS, *Enarratio in duodecim prophetas minores* (PL 117, 88B); IDEM, *Expositio in D. Pauli epistolas* (PL 117, 787A) и др.

<sup>126</sup> См. LIUTRANDUS CREMONENSIS, *Antapodosis* (PL 136, 798A); OTHLONUS, *Lib. visionum* (PL 146, 346D).

<sup>127</sup> См. Иов 33:15: «Бог говорит... в другой раз: во сне, в ночном видении, когда сон находит на людей, во время дремоты на ложе».

<sup>128</sup> См. SCHMIDT P. G., “The Vision of Thurkill”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* XLI (1978), p. 51-52.

<sup>129</sup> См., например: *Vita Christinae virginis 75, The Life of Christina of Markyate, a twelfth century recluse*, ed. and trans. by C. H. TALBOT (Oxford, 1959), p. 170-172; HILDEGARDIS BINGENSIS, *Scivias*, ed. A. FÜHRKÖTTER, CCSL (CM) 43 (Turnholt, 1978), p. 4.

<sup>130</sup> См. WALAFRIDUS STRABO, *De quodam somnio ad Judith*, ed. E. DUMMLER, MGH: Poet., vol. 2, p. 379.

<sup>131</sup> См. HINCMARUS RHEMENSIS, *De visione Bernoldi presbyteri*, PL 125, 1115B – 1120B.

время болезни, в состоянии неглубокого сна перед рассветом<sup>132</sup>, и видения Отлона, вызванные будничными заботами<sup>133</sup>. Таким образом, откровению, как правило, предшествовало состояние взволнованности и слабости, но это уменьшало значимость увиденного во сне. Ведь для Макробия (*Comm.* I, 3, 3-5; 7-8) душевные или телесные страдания и заботы, а также неглубокий сон являются причинами возникновения двух, не имеющих важности видов сновидений (“*insomnium*” и “*visum*”).

Тем не менее, описание такого рода видений и сновидений в средневековых произведениях становится традиционным. Видение Иеронима (ок. 340 – ок. 420) из *Письма к Евстохии*<sup>134</sup> — один из ранних примеров откровения, полученного во сне, в болезненном состоянии, а описанное Григорием (*Диалоги* III, 38) видение Редемпта, епископа Ферентинского, — пример правдивого сна, полученного во время дремы.

Как видно, в ранний период Средневековья какого-либо рационального учения о сновидениях, и, соответственно, обращений к Макробию, не было. Однако в начале XII века знакомство с учением Аристотеля и греческой медициной стимулировало развитие теории снов. Интерес вызывали физиология засыпания и причины наступления сна.

Одним из первых мыслителей, выдвинувших новую научную теорию, был Гильом из Конша (1080–1154), знавший работы Немесия Эмесского (кон. IV в.), Галена и арабов в переводе Константина Африкана (XI в.).

В работе *Философия мира* (сар. хxi – хxii) и в глоссах к *Комментарию* Макробия<sup>135</sup> Гильом изложил новое учение о снах.

---

<sup>132</sup> См. AETHELWULF, *De abbatibus* 22, ed. A. CAMPBELL (Oxford, 1967), p. 55-63. Ср. *Ibidem* 11 (p. 27-33) — о видении “другого мира” Мерхтеофа во время летаргического сна.

<sup>133</sup> См. ОТЛ., *Lib. vis.* I – IV.

<sup>134</sup> См. HIERONYMUS, *Epistola* XXII, 29-30, CSEL 54, p. 189-191. См. также: Бл. ИЕРОНИМ, *Письмо к Евстохии — О хранении девства*, в кн.: ДИЕСПЕРОВ А., *Блаженный Иероним и его век* (М.: Канон, 2002; 1-е изд., 1916), с. 137-175. Также фрагмент этого письма в переводе И. П. Стрельниковой см.: *Памятники средневековой латинской литературы IV–VII веков* (М.: Наследие, 1998), с. 136-142. Ср.: Sulpicius Severus, *Epistola ad Aurelium Diaconum*, PL 20, 178 – 180.

<sup>135</sup> *Комментарий* Гильома на текст Макробия еще не издан. Здесь мы

Гильом полагает, что сон — это засыпание «душевных сил», то есть чувственного восприятия, рассудка и ума, при одновременном усилении «природных сил», таких как пищеварение. Холодный и влажный пар (*fumus*)<sup>136</sup> поднимается по жилам, блокируя чувства, и доходит до головы, препятствуя способности рассуждать и мыслить. Пар не может пройти далее и, обращаясь вспять, начинает рассеиваться и исчезать; тело становится суше и согревается; дух, который управляет душевными силами, вновь наполняет жилы, заставляя человека проснуться.

Согласно Гильому, сны могут быть вызваны внутренними телесными и психологическими факторами: качеством съеденной пищи, балансом жидкостей организма, положением тела во время сна, мыслями и заботами, которые занимали человека до засыпания и пр. Сны, обусловленные физиологией, ничего не означают, но сновидения, вызванные внешними причинами, например, ниспосланное от Бога откровение относительно будущего, конечно, имеют значение. Сам по себе сон есть состояние, во время которого душа, освободившаяся от служения телу, видит образы, запечатленные в мозге<sup>137</sup>.

---

следуем А. М. Peden (см. PEDEN [1985], p. 64), использовавшей манускрипты: MS. GL. Kgl. S. 1910, 4<sup>o</sup>, ff. 11<sup>v</sup>-14<sup>r</sup> (Copenhagen Kongelige Bibliothek). Также см. *Glossae super Platonem cxi – cxli, Guillaume de Conches, texte critique avec introduction, notes et tables par E. JEAUNEAU (P.: J. Vrin, 1965), p. 241-243.*

<sup>136</sup> Латинское слово “*fumus*” (пар, туман) соответствует греческому *ἀτμός, ἴδος* (= *ἀτμός*). Ср. ARISTOTELES, *Meteorologica* I, 3 (340a 34-35, 340b 3, 340b 28); *Ibidem* I, 9 (346b 29 и 32); *Ibidem* I, 10 (347a 17, 19 и 24); *Ibidem* I, 11 (347b 24); *Ibidem* II, 4 (359b 30, 360a 23, 360b 35); *Ibidem* III, 3 (372b 32); *Ibidem* IV, 7 (384a 6); *Ibidem* IV, 9 (387a 25). Также см. IDEM, *De generatione animalium* 784b 15, 17-18 и 22; IDEM, *De generatione et corruptione* 330b 4; IDEM, *Problemata* 906b 21, 907a 29, 924a 38, 927b 11, 935b 33, 937a 7, 939b 22, 941a 39, 947a 23; IDEM, *De sensu* 443a 26 и 30.

<sup>137</sup> См. [GUILLELMUS DE CONCHIS], *De philosophia mundi* IV, 21 – 22, PL 172, 94AC): [21. *De somno*]: *Somnus ergo est quies animalium virtutum cum intensione naturalium. Contingit autem, fumo humido ad superiora ascendente, implentur nervi quibus animalis virtus solet descendere. Desinit ergo videre animal, et audire, etc., donec naturali calore illo desiccato, animalis spiritus incipiat ascendere, et ad aliquem sensum animale excitare; [22. *Unde somnia, et de animali et spiritali virtute*]: *Somnium vero ex reliquiis cogitationum, ex cibo et potu, et ex temperie, et ex complexionem, ex qualitate jacendi, habet existere, et hoc nihil**

Таким образом, Гильом применяет свою теорию к сказанному Макробием.

В составлявшихся в XII веке глоссах также начинают появляться новые идеи. Эти глоссы становятся более научно ориентированными. Иногда подобные примечания следуют Гильому, объясняя сон в терминах активности «душевных» и «природных» сил<sup>138</sup>, а также движений пара (последний ассоциировался, преимущественно, с кошмарами)<sup>139</sup>.

В глоссах встречается принадлежащее Гильому понимание «инкуба» (мужского демона) — это или давление передних клеток мозга на задние, когда спящий лежит навзничь, или давление печени, желчного пузыря и желудка на сердце, когда спящий лежит на левом боку<sup>140</sup>. Кроме того, глоссы трактуют инкуба как сужение

significat. Alia ex ministracione angelorum, alia ex mundi causa, alia ex virtute et libertate animae, quorum omnium probationes in promptu habemus. Sed quoniam nostro proposito hoc multum non attinet, et ad finem voluminis tendimus, illo praetermisso ad spiritualem virtutem transeamus. Praedictus ergo fumus per diversa foramina transeundo subtiliatus ad cor perveniens, ad attrahendum aera illud dilatat, ut interior calor temperetur: ad expellendas vero superfluitates idem constringit, et tunc dicitur spiritalis virtus, cui arteriae deserviunt. Sed ad animalem virtutem veniamus. Praedictus vero fumus per nervos ascendens colando, ita subtilis efficitur: qui, perveniens ad cerebrum, spiritus dicitur; descendensque per diversa instrumenta, diversas operatur animales virtutes, ut ostendemus: quae quia e cerebro prodeunt, de ipso ante dicamus, deinde qualiter sensus inde prodeant, et quoniam in capite continentur, ab illo exordiamur.

<sup>138</sup> См., например: MS Plut. 77. 6, f. 8<sup>r</sup> (Biblioteca Laurenziana, Florence); MS Hamilton. 11, f. 4<sup>ra</sup> (University Library, Glasgow). Cp. JOHANNES SARESBURIENSIS, *Polycraticus* II, 24 (ed. C. C. I. WEBB, 2 vols. [Oxford, 1909]). Здесь и ниже ссылки на манускрипты приводятся по работе А. М. Peden (см. PEDEN [1985], p. 72).

<sup>139</sup> См., например: MS Hamilton. 11, f. 4<sup>ra</sup> (Glasgow); MS Bibl. Pub. Lat. 168, f. 4<sup>r</sup> и MS Voss. Lat. Q. 44, f. 3<sup>v</sup> (Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit); MS Canon. Class. 257 (s. XIV), f. 5<sup>tb</sup> (Oxford, Bodleian Library). Отметим, что Ж. Ле Гофф обращает внимание на то, что в латинском языке нет слова, обозначающего «кошмар». При этом он ссылается на Макробия, который не дает латинского эквивалента греческому слову *ἐπιάλτης*. См. ЛЕ ГОФФ (2000), с. 313.

<sup>140</sup> См., например: MS Hamilton. 11, f. 4<sup>ra</sup> (Glasgow); MS K. 506, f. 6<sup>r</sup> (Karlsruhe, Badische Landesbibliothek); MS Pal. Lat. 274, f. 39<sup>r</sup> (Biblioteca Apostolica Vaticana).

кровеносных сосудов и ступение паров вокруг сердца<sup>141</sup>, либо крови вокруг сердца<sup>142</sup>, расстройство мозга парами, либо как общий переизбыток крови<sup>143</sup>.

Гильом также прилагает свою теорию паров к отрывку из *Комментария* Макробия, в котором говорится о способности души предвидеть события (*Comm.* I, 3, 17-18). В этом месте Макробий цитирует Порфирия, который считал, что хотя истина и сокрыта, душа может достичь ее, когда в состоянии сна освобождается от тела. Но и тогда душа видит истину как бы через завесу. Гильом поясняет, что эта завеса есть пар, который наполняет тело. Когда пар истончается, душа способна видеть истину более ясно, и это есть то, что означают «ворота из рога». Под «сокрытой истиной», как он полагает, имеются в виду неясные будущие события, о которых душа не может знать, будучи в теле. Здесь душа видит истину только через посредство образов<sup>144</sup>. Некоторые глоссаторы повторяют мнение Гильома, говоря, что душа имела полное знание до того, как облачилась в телесную массу (*molem corporis*)<sup>145</sup>; соответственно, они трактуют густой пар как «слоновую кость», а более разреженный — как «рог»<sup>146</sup>.

Термин “*somnium*”, под которым понималось загадочное сновидение, побуждал комментаторов понимать неясные видения, явленные во сне, как символы и образы. Сам Гильом приводит примеры видений, которые открывают истину через *подобные* образы (например, сон фараона о семи тонких колосьях в преддверии семи лет голода) и через *неподобные* образы (например, сны о слезах, предвещающие смех). Глоссы повторяют эти примеры и добавляют другие: сон Помпея, которому накануне гибели приснилось собственное прославление<sup>147</sup>.

<sup>141</sup> MS K. 506, f. 6<sup>r</sup> (Karlsruhe).

<sup>142</sup> MS Voss. Lat. Q. 44, f. 3<sup>v</sup> (Leiden).

<sup>143</sup> См. MS Hamilton. 11, f. 4<sup>ra</sup> (Glasgow).

<sup>144</sup> См. MS Gl. Kgl. S. 1910, f. 13<sup>rv</sup> (Copenhagen), в котором воспроизводятся глоссы на Макробия, согласно MS R. 69, f. 15<sup>f</sup> (Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka) и имеется продолжение комментария, согласно MS 199, f. 27<sup>vb</sup> (Cologne, Dombibliothek).

<sup>145</sup> См., например: MS Voss. Lat. Q.44, f. 4<sup>v</sup> (Leiden); MS Clm. 407, f. 10<sup>f</sup> (Munich); MS Pal. Lat. 274, f. 40<sup>f</sup> (Vatican).

<sup>146</sup> MS Hamilton. 11, f. 4<sup>tb</sup> (Glasgow).

<sup>147</sup> См., например, сон фараона: MS Hamilton. 11, f. 4<sup>ra</sup> (Glasgow); MS

Иоанн Солсберийский (1115/20–1180) в своих рассуждениях о снах в *Поликратике* использует идеи этих глоссаторов, хотя его классификация воспроизводит ту, что изложена Макробием в его *Комментарии*<sup>148</sup>.

Другие авторы, например, Алан Лилльский (ок. 1128–1203)<sup>149</sup> и Гонорий Августодунский (XII в.)<sup>150</sup>, в той или иной

---

Lat. 6622, f. 9<sup>v</sup> (Paris, Bibliothèque Nationale); слезы как радость: MS 199, f. 27<sup>vb</sup> (Cologne); MS Plut. 77. 6, f. 7<sup>v</sup> (Florence); MS Lat. 27, f. 95<sup>v</sup> (Oxford, Lincoln College); MS C. 54, f. 156<sup>r</sup> (Rome, Biblioteca Vallicelliana); Помпей: Clm. 14619, f. 6<sup>v</sup>; BN Lat. 6622, f. 9<sup>v</sup>. Интересны и те глоссы, которые не связаны с теорией Гильома. Так, в одном манускрипте из Уэльса происхождение «инкуба» объясняется посредством отсылки к трем пастухам короля Латина, спавших со своими стадами и произведших потомство фавнов, сатиров и инкубов (см. PEDEN [1981], p. 35).

<sup>148</sup> Вслед за Макробием Иоанн Солсберийский различает виды снов (“*insomnium*”, “*phantasma*”, “*somnium*”, “*oraculum*”, “*visio*”), указывает на их причины и значение, говорит об эпилепте. Кроме того, он цитирует те же строки Вергилия (см. ВЕРГИЛИЙ, *Энеида* IV, 3), которые имеются у Макробия (см. MACR., *Comm.* I, 3, 6). Далее Иоанн привлекает теорию видений Августина. См. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Polycr.* II, 15, PL 199, 429A – 433B: “*De speciebus somniorum, et causis, figuris et significationibus; Ibidem* 16: *Generalia quaedam de significationibus, tam somniorum, quam aliorum figurium*”.

<sup>149</sup> См. ALANUS DE INSULIS, *Liber sententiarum* 161. Алан Лилльский отмечает, что существуют лживые сны, которые, если их тщательно не распознать, часто дурачат людей и заставляют совершать ошибки. Отсюда — предостережение: не следует верить снам и прорицаниям. Впрочем, иногда во сне происходят откровения. Далее, со ссылкой на Григория (см. GREG., *Dial.* IV, 48), он пишет о причинах сновидений: сны бывают от пустого или переполненного желудка; от иллюзии; от размышления и иллюзии вместе; от откровения; от размышления и откровения вместе. Оригинальный текст см. PL 210, 256CD: “*Qui apprehendit umbram, et persequitur ventum, sic et qui attendit ad visa mendacia. Significat, somnia fallacia homines saepe ludere, et in errores trahere; nisi caute discernantur. Inde in lege praecipitur: Non observabis somnia neque divinationes, aliquando autem revelationes per somnia fiunt, unde in dialogo Gregorius: Sciendum, Petre, quia modis sex tangunt animum imaginationes somniorum, aliquando, ventris plenitudine aut inanitate, aliquando illusionem, aliquando cogitationem simul et illusionem, aliquando revelationem; aliquando cogitationem simul et revelationem*”. См. также *выше*, примеч. 107 (с. 208-209).

<sup>150</sup> См. HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Elucidarium* III, 9 (*Unde somnia*): «Ученик: Откуда приходят сны? Учитель: Иногда от Бога, когда что-то от-

форме воспроизводили схему Григория (а не Макробия), или создавали разнообразные классификации на основе классификации видений Августина<sup>151</sup>.

Теории снов продолжали распространяться в XII–XIII веках. Для этого периода характерен синтез различных учений в одной работе. Пример имеется у Пасхалия в *Книге тайного сокровища*, написанной на латинском языке в Константинополе в 1135 г. Пасхалий соединяет в своей работе Макробиеву теорию и часть *Онейрокритики* Артемидора с «новой наукой» из *Философии мира* Гильома из Конша. Он расширяет определения Макробия (цитируя их) по каждому виду снов, используя физиологические объяснения, характерные для глосс XII в. Например, говорит о причинах ночных кошмаров. Причины кошмаров — в «страстях тела», таких как болезнь и неуравновешенный характер; «инкубы», в действительности, представляют собой кровь, скопившуюся у сердца или давящую на части мозга<sup>152</sup>.

В XIII в. знакомство с психологическими работами Аристотеля продолжает стимулировать появление трактатов, в которых

крывается о будущем. Так Иосифу [привиделось будущее] через звезды и снопы, когда он был выделен из своих братьев (Быт 37:6-7 и 9). Или же сны принуждают что-то [совершить], как другого Иосифа, чтобы бежал он в Египет (Мф 2:13). Иногда они приходят от дьявола, когда рождается что-то соблазняющее или препятствующее благу, как можно о страданиях за Господа жены Пилата прочитав (Мф 27:19). Иногда [причина им] в самом человеке, когда то, что он видел, или слышал, или о чем помышлял, представляется во сне, и он может быть обманут и в страхе, через слезы, и в надежде, через радость». Оригинальный текст см. PL 172, 1163A: “D[iscipulus]. Unde veniunt somnia? — M[agister]. Aliquando a Deo, cum aliquid futuri revelatur; sicut Joseph per stellas et manipulos quod fratribus suis praeferretur. Aut aliquid necessarium admonetur, ut alio Joseph, ut fugeret in Aegyptum. Aliquando a diabolo, cum aliquid tentare aut bonum impedire nititur; ut in passione Domini de uxore Pilati legitur. Aliquando ab ipso homine, cum quod viderit, vel audierit, vel cogitaverit, hoc in somnis imaginatur, et in timore positus per tristia, et in spe per laeta ludificatur”.

<sup>151</sup> См. NEWMAN F. X., “The Structure of Vision in the Apocalypse of Goliae”, *Medieval Studies* 29 (1967), p. 117-119.

<sup>152</sup> PASCHALIS ROMANUS, *Liber Thesauri Occulti* I, iv, x, ed. S. COLLIN-ROSSET, in: IDEM, “Le Liber Thesauri Occulti de Paschalis Romanus”, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 30 (1963), p. 157-159.

сновидение объясняется действием различных душевных сил. В пример можно привести *Диалог о душе* Элреда из Риво<sup>153</sup>, *О духе и душе* псевдо-Августина<sup>154</sup>, *О сне и бодрствовании* Альберта

<sup>153</sup> См. AELRED, *Dialogus de anima* 3, ed. C. H. TALBOT, *Medieval and Renaissance Studies*, suppl. I (1952), p. 133-142.

<sup>154</sup> Пс.-Августин использует терминологию и классификацию Макробия, которую знает через посредников и интерпретирует согласно «новой науке». См. PS.-AUGUSTINUS, *De spiritu et anima* 25 (*Отчего сны различны*): «Существует пять видов того, что видится спящим, а именно, “прорицание”, “провидение”, “сновидение”, “наваждение” и “phantasma”. “Прорицание” — когда во сне родитель или же кто-то из святых и великих людей, или жрец, или даже Бог открыто возвещает о том, что произойдет или не произойдет, о том, что следует сделать или чего необходимо избежать. “Провидение” — когда то, что некто видит, затем случается наяву таким же, каким являлось спящему. “Сновидение” это то, что сокрыто в символах и без толкования не может быть понято. “Наваждение” это то, что беспокоило бодрствующего, а теперь является и спящему: это [может быть] забота о пище или о питье, или какие-либо дела, или занятия, или недомогание. Следовательно, снятся те дела, которыми кто-либо занимался, и теперь в снах являются подобию обычных занятий, которые отпечатались в уме. Кроме того, различные сновидения достигают неограниченного многообразия. Сны же всячески изменяются по характеру и [по типу] влаги. Одни видят сангвинические [от крови] сны, другие — холерические [от желчи], третьи — флегматические [от слизи], четвертые — меланхолические [от черной желчи]. Некоторые видят красные и разноцветные сны, а кто-то — черные и белые. “Фантасма” — наступает тогда, когда некто начинает засыпать, но ощущает себя еще бодрствующим; ему кажется, что он видит устремляющиеся к нему и блуждающие повсюду образы, неясные и различные, приятные или тревожащие. К этому же роду относится и эпилепт, который, как полагает распространенное убеждение, овладевает спящими, а они, придавленные его весом, ощущают тяжесть. Что это, как не некое парообразование, поднимающееся от желудка или от сердца к мозгу и подавляющее его душевную силу?». Оригинальный текст см. PL 40, 795 – 798, cap. 25 (Somnia unde diversa): “**Omnium quae sibi videre videntur dormientes, quinque sunt genera; videlicet, oraculum, visio, somnium, insomnium, et phantasma** (ср. MACR., *Comm.* I, 3, 2). Oraculum est, cum in somnis parens vel aliqua sancta gravisque persona, seu sacerdos, vel etiam Deus eventurum aliquid aperte vel non eventurum, faciendum vel devitandum denuntiat. **Visio est, cum id quis videt quod eodem modo quo apparuerat eveniet** (ср. MACR., *Comm.* I, 3, 9). Somnium est figuris tectum, et sine interpretatione intelligi non potest. Insomnium est, quando id quod **fatigaverat vigilantem, ingerit se dormienti** (ср. MACR., *Comm.* I, 3, 4); sicut est cibi cura vel potus, vel aliqua studia, vel artes,



Великого (род. 1193 или 1206/07–1280)<sup>155</sup>, *Описание видений* Арнольда из Вилановы (1235–1313)<sup>156</sup>.

Однако уже с конца XIII века и в XIV столетии наблюдается спад интереса и к *Комментариям* Макробия, и к его классификации снов. В двух манускриптах этого периода *Комментарий* остался не до конца скопированным, хотя в XV веке главу о снах вновь начинают переписывать отдельно от всего *Комментария*<sup>157</sup>. Глоссы к тексту Макробия встречаются гораздо реже: они менее оригинальны. Наконец, поздние энциклопедисты (XVII в.) в той или иной степени использовали материал Аристотеля, Галена или Авиценны, но не Макробия. Он, как и «старая наука», перестает отвечать новым требованиям.

Очевидно, что возрастание интереса к Макробиевой классификации снов в XII–XIII веках хорошо соотносится с распространением научных — физиологических и психологических теорий. Примечательно, что подобный подход позднее нашел отражение и в литературных произведениях.

О снах в них говорится наряду с сообщениями о видениях, как у Петра Корнуола в прологе к *Книге видений* (*Liber visionum*).

vel infirmitates. Secundum namque studia quae quisque exercuit, somniat; et solitarum artium simulacra in praesentia mentis impressa apparent in somnis. Juxta etiam infirmitatum diversitates diversa accidunt somnia. Etiam secundum morum et humorum varietates variantur somnia. Alia namque vident sanguinei, alia cholericici, alia phlegmatici, alia melancholicici. Illi vident rubea et varia; isti, nigra et alba. Phantasma est, quando **qui vix dormire coepit, et adhuc se vigilare aestimat, aspiciere videtur irruentes in se, vel passim vagantes formas discrepantes et varias, laetas vel turbulentas** (ср. MACR., *Comm.* I, 3, 7). **In hoc genere est ephialtes, quem publica persuasio quiescentes opinatur invadere, et pondere suo pressos ac sentientes gravare** (ср. MACR., *Comm.* I, 3, 7). Quod non est aliud nisi quaedam fumositas a stomacho vel a corde ad cerebrum ascendens, et ibi vim animale[m] comprimens). Фразы, выделенные нами полужирным шрифтом, заимствованы пс.-Августином (или точно, или с небольшими изменениями окончаний или порядка слов) из текста Макробия.

<sup>155</sup> См. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, in: ALBERT LE GRAND, *Opera* (Lyon, 1651), t. 5, p. 64–109.

<sup>156</sup> См. ARNALDUS VILLANOVANUS, *Expositiones visionum, quae fiunt in somnis, ad utilitatem medicorum non modicam*, in: ARNAUD DE VILLENEUVE, *Opera omnia* (Bâle, 1585), p. 623–640.

<sup>157</sup> Об этом свидетельствуют пять итальянских манускриптов. См. PEDEN (1985), p. 65; 72 (n. 57).

Однако никакого рационального объяснения увиденному во сне не дается<sup>158</sup>. Из хорошо известных поэтико-аллегорических произведений XII века — *Космография*<sup>159</sup> Бернарда Сильвестра (ум. п. 1167 г.), *Антиклавдиан (Anticlaudianus)* и *О плаче Природы* Алана Лилльского — лишь в последнем есть указание на связь снов с видениями<sup>160</sup>.

Пример «сна-видения» в художественной литературе дает *Роман о Розе*<sup>161</sup>, написанный на французском языке двумя авторами: около 1230 года Гийомом де Лоррисом, сочинившим первую часть, и Жаном де Мёном (ок. 1240/50–1305), добавившим в 1270 г. продолжение к поэме.

С одной стороны, на основании вступительных строк (vv. 1-8)<sup>162</sup>, можно говорить, что Гийом де Лоррис был знаком с Макро-

<sup>158</sup> См. HOLDWORTH C. J., “Eleven visions connected with the Cistercian Monastery of Stratford Longthorne”, *Cîteaux* 13 (1962), p. 185-204; IDEM, “Visions and visionaries of the Middle Ages”, *History*, N. S. 48 (1963), p. 145-147.

<sup>159</sup> См. BERNARDUS SILVESTRIS, *Cosmographia*, ed. with introd. and notes P. DRONKE (Leiden: E. J. Brill, 1978), p. 1-15; 93-155; *The Cosmographia of Bernardus Silvestris*, trans., introd., notes by W. WETHERBEE (N. Y. – L.: Columbia University Press, 1973), p. 1-62.

<sup>160</sup> См. AL. DE INS., *De planctae Naturae*, ed. N. M. HÄRING, *Studia medievali*, 3 ser., 19. 2 (1978), p. 879: “Huius igitur imaginarie visionis subtracto speculo, me ab extasis excitatum in sompno prior mystice apparitionis dereliquit aspectus”.

<sup>161</sup> До наших дней дошло около 250 манускриптов, что свидетельствует о популярности этого сочинения. Впервые поэма была опубликована в 1481 г. и в течение почти 60 лет (до 1538 г.) переиздана 21 раз.

<sup>162</sup> См. GUILLAUME DE LORRIS, *Roman de la Rose*, ll. 1-8, ed. F. LECOY (P., 1965), p. 1: “Aucunes genz dient qu'en songes // n'a se fables non et mençonges; // mes l'en en puet tex songes songier // qui ne sont mie mençongier, // ainz sont après bien aparant, // si en puis bien traire a garant // un auctor qui ot non Macrobes, // qui ne tint pas songes a lobes, // ançois escrit l'avision // qui avint au roi Scyption” — «Привыкли сон считать обманом. // Покрытым сказочным туманом; // Однако можно видеть сны, // Где знаки тайные даны — // Грядущей жизни откровенья. // Он толковал подробно сон, // Который видел Сципион», пер. И. Б. Смирновой см. в кн.: ГИЙОМ ДЕ ЛОРИС, ЖАН ДЕ МЁН, *Роман о Розе* (М.: ГИС, 2007), (далее — *Роман о Розе*), с. 16. См. также: DAHLBERG C., “Macrobius and the unity of the *Roman de la Rose*”, *Studia Patristica* 58 (1961), p. 573-582; *The Romance of the Rose*, trans. by C. DAHLBERG (Princeton, 1971), p. 4-7; PEDEN (1985), p. 66. Другая точка зрения изложена в статье С. Н. Л. Bodenham — см. BODENHAM C. H. L., “The nature of the dream in Late Medieval French literature”, *Medium Aevum* 54 (1985), p. 74-86.

биевым рассуждением о снах. Так, Гийом пишет о сне-аллегии, который может иметь отношение как к «сказкам» (*fabula*) и «мифологическим сказаниям» (*naratio fabulosa*)<sup>163</sup>, так и к «снам» по классификации Макробия. В этой связи саму поэму, представляющую собой описание сна юного поэта, можно рассматривать как “*naratio fabulosa*”, поскольку об истинах любви в поэме говорится посредством аллегии и вымысла. В качестве «истины» представленный сон может соответствовать Макробиеву “*somnium*”, т. е. сну, значение которого необходимо истолковать. Но, с другой стороны, это эротический сон, и потому его по Макробию следует отнести к «наваждениям», т. е. к снам, которые истины не содержат. Скорее всего, здесь Гийом де Лоррис просто упоминает имя древнего автора, дабы напомнить читателям о возможности аллегорического толкования сна. Впрочем, Гийом, вероятно, был знаком со *Сном Сципиона* Цицерона<sup>164</sup>.

Что касается Жана де Мёна, то он считал эротические сны ложными (vv. 18297-18430)<sup>165</sup>. В то же время, поэт мог учитывать мнение Иоанна Солсберийского, согласно которому «низменные» образы в снах могут быть истолкованы возвышенным способом, в поучительном смысле<sup>166</sup>. Тогда даже эротика таит в себе истину. Но это не имеет отношения к изложению Макробия.

Единственным примером влияния Макробия на литературу XIV в. являются поэмы Джеффри Чосера (ок. 1340–1400)<sup>167</sup>. Прежде отметим, что поэт дважды говорит о *Сне Сципиона*. Так, в *Птичьем парламенте* он пересказан, что позволяет предположить, что Чосер мог знать текст Цицерона из первых рук<sup>168</sup>. *Сон*

<sup>163</sup> См. MACR., *Comm.* I, 2; ПЕТРОВА (2007), с. 123-125.

<sup>164</sup> См. PEDEN (1985), p. 67-68.

<sup>165</sup> См. *Роман о Розе*, с. 540-544.

<sup>166</sup> См. DAHLBERG (1961), p. 677.

<sup>167</sup> См. STAHL (1952), p. 52-55; PEDEN (1985), p. 68-70.

<sup>168</sup> Чосер пишет о мечтателе, который целый день читает книгу, затем во сне встречается со Сципионом и переходит за ним в его собственный сон. См. CHAUCER G., *The parlament of fowles*, vv. 29–121, (далее — CHAUCER, *The parl. of fowl.*), in: *The works of Geoffrey Chaucer*, ed. F. N. ROBINSON (Boston, <sup>2</sup>1957), (далее — ed. ROBINSON), p. 311-312. Перевод С. АЛЕКСАНДРОВСКОГО поэмы *Птичий парламент* см. в кн.: ДЖЕФФРИ ЧОСЕР, *Книга о королеве* (М., 2004), с. 8-14.

также упомянут в *Доме славы*, где он сравнивается со сном, описываемым в самой поэме<sup>169</sup>. Чосер несколько раз упоминает Макробия, как авторитета в толковании снов (в *Книге о королеве*<sup>170</sup> и в *Рассказе монастырского капеллана*<sup>171</sup>) и как автора, который ценит *Сон Сципиона* (*Птичий парламент*<sup>172</sup>). Это позволяет предположить, что Чосер знал, что Макробий не отвергал истинности некоторых сновидений. Строки из *Рассказа монастырского капеллана*<sup>173</sup> подтверждают такой вывод.

<sup>169</sup> См. CHAUCER, *The hous of fame*, vv. 512-517, ed. ROBINSON, p. 287: “For now at erste shul ye here // So sely an avisyon, That Isaye, ne Scipion, // Ne kyng Nabugodonosor, // Pharoo, Turnus, ne Elcanor, // Ne mette such a drem as this!”.

<sup>170</sup> См. CHAUCER, *The Book of the duch.*, vv. 284-288, ed. ROBINSON, p. 270). Обратим внимание на то, что Сципион назван царем: “...Macrobeus, // He that wrot al th’avysyoun // That he mette, kyng Scipioun, // The noble man, the Affrican, — // Suche marvayles fortunod than...”. Возможно, Сципион в качестве царя (кынг) появился у Чосера в связи с его переводом “roi Cipion” из пролога *Романа о Розе*. Чосер же ошибочно замечает, что Макробий является автором *Сна Сципиона*. В этой связи можно предположить, что, скорее всего, Чосер не читал *Сна*, когда писал вторую книгу своей поэмы, но прочитал его ко времени написания *Птичьего парламента*. См. STAHL (1952), p. 52-53. О времени написания Чосером сочинений см. SHACKFORD M., “The date of Chaucer’s *Hous of Fame*”, *Modern Language Notes* 31 (1916), p. 507-508; PRATT R. A., “Chaucer borrowing from himself”, *Modern language quarterly* 7 (1946), (далее — PRATT [1946]), p. 264. Также см.: “Introduction”, ed. ROBINSON, p. xxiv-xxv; “Explanatoty notes (The Canterbury Tales)”, ed. ROBINSON, p. 887. Перевод С. АЛЕКСАНДРОВСКОГО см. в кн.: ДЖЕФФРИ ЧОСЕР, *Книга о королеве*, с. 7-87.

<sup>171</sup> См. CHAUCER, *The nun’s priest’s tale*, ed. ROBINSON, p. 199-206. См. также: ДЖЕФФРИ ЧОСЕР, *Кентерберийские рассказы* (*Рассказ монастырского капеллана*), пер. И. КАШКИНА (М.: Правда, 1988), с. 227-244.

<sup>172</sup> См. CHAUCER, *The parl. of fowl.*, vv. 109-112, ed. ROBINSON, p. 312: «But thus seyde he: “Thow hast the so wel born // In lokynge of myn olde bok to torn, // Of which Macrobye roughte nat a lyte, // That sundel of thy labour wolde I quyte»». — «...Но Сципион пришел ночной порою // И молвил: “Ты читал прилежно, друг, // Сей древний том, издавший столько рук, — // Еще Макробий брал отсель цитаты, — И за труды заслуживаешь платы!”» (пер. С. АЛЕКСАНДРОВСКОГО).

<sup>173</sup> См. CHAUCER, *The nun’s priest’s tale*, vv. 4313-4316 (ed. ROBINSON, p. 202): “Macrobeus, that writ the avisioun // In Affrike of the worthy Cipioun, // Affermeth dremes, and seith that they been // Warnynge of thynges that men after seen”. — «Иль вот Макробиев *Сон Сципиона*, // Он говорит: у снов свои

В *Доме славы*<sup>174</sup> Чосер перечисляет шесть типов сна (“avisoun”, “revelacioun”, “drem”, “sweven”, “fantome”, “oracle”). Несмотря на то, что “fantome” и “oracle” Чосера обозначают то же, что у Макробия “fantasma” (visum) и “oraculum”, ничто не указывает на связь этих шести видов с пятью типами сна у Макробия<sup>175</sup>. Лишь один из этих терминов Чосера — “avisoun” (vv. 104-106; 514-516), требующий толкования, — может соответствовать “somnia” у Макробия<sup>176</sup>.

Сам же Чосер, говоря о сне, называет его и “avisoun” (v. 513), и “sweven” (v. 79), и “drem” (vv. 62; 517; 527). Помимо этого, “avisouns” у него сгруппированы с “figures” (vv. 43-51), т. е. со снами, содержащими скрытый смысл. Но в *Рассказе монастырского капеллана* сон петуха Шантеклэра (также охарактеризованный как “avisouns”<sup>177</sup>) не требует толкования. Это указывает на то, что Чосер, скорее, использует эти термины просто как синонимичные названия сна, следуя своим поэтическим целям, и не пытается закрепить за каждым из них какое-то особое значение. Таким образом, Чосер не использовал *Комментарий* Макро-

законы. // Они предвестие того, что будет // И пусть неверы вкривь о них не судят» (пер. И. КАШКИНА, с. 235).

<sup>174</sup> См. CHAUCER, *The hous of fame*, vv. 7-11, ed. ROBINSON, p. 282: “Why that is an avisoun // And this a revelacioun, Why this a drem, why that a sweven, And noght to every man lyche even; Why this a fantome, why these oracles, I not; but whoso of these miracles...”.

<sup>175</sup> Уже делались попытки найти связь между описаниями типов снов у Чосера и у Макробия, но они оказались безуспешными. См. SYRHERD W. O., “Studies in Chaucer’s *House of Fame*”, *Publications of the Chaucer Society*, 2<sup>nd</sup> ser. 39 (L., 1907), p. 74-76; CURRY W. C., *Chaucer and the Medieval Sciences* (L., 1960), p. 202-203; KOONCE B. G., *Chaucer and the Tradition of Fame* (Princeton, 1966), (далее — KOONCE [1966]), p. 47; 50 (n. 9); PEDEN (1985), p. 68. Скорее всего, Чосер позаимствовал термины для своих снов не непосредственно у Макробия, но из зависящих от него источников. О возможных (как прямых, так и косвенных) источниках Чосера (среди которых Сервий, Донат, Ремигий, Иоанн Скотт и др.) см. STAHL (1952), p. 54-55 (со ссылкой на работу J. L. Lowes. См. также: LOWES J. L., *Geoffrey Chaucer and The Development of his Genius* (N. Y., 1934), p. 112-113; IDEM, “The second nun’s prologue, Alanus and Macrobius”, *Modern philology* 15 (1917), p. 193-202.

<sup>176</sup> См. KOONCE (1966), p. 54 (n. 18).

<sup>177</sup> См. CHAUCER, *The nun’s priest’s tale*, vv. 4313; 4343, ed. ROBINSON, p. 202 (p. п. — с. 235).

бия, хотя знал о его существовании и о том, что в нем речь идет о снах — это и нашло отражение в его поэтических текстах. Произведения Чосера имеют чисто литературную природу. Хотя не следует исключать желания Чосера подчеркнуть важность сновидений. Отсюда упоминание имени Макробия. Возможно, таким образом поэт иронизирует по поводу современных ему теорий снов, основанных на учении Аристотеля<sup>178</sup>.

Очевидно, что в позднее Средневековье Макробий тем более не был востребован и упоминался скорее как один из античных авторов. Несомненно сам Цицеронов *Сон Сципиона* для Гийома де Лорриса и для Чосера имел большее значение, нежели *Комментарий* на него Макробия.

\* \* \*

Таким образом, есть основания думать, что на протяжении всего периода Средних веков классификация снов Макробия не воспринималась серьезно и не оказала глубокого воздействия на средневековую литературу о снах и видениях. Авторам раннего Средневековья было известно о Макробии и его *Комментарии*: отсюда немногие ссылки на Макробиево изложение о снах (и разрозненные выписки), упоминание его имени (например, у Седулия Скотта и у Онульфа), а также заимствование более поздними авторами терминологии и отдельных, приводимых сжато и в сокращении, определений видов снов (как у пс.-Августина) иногда в сочетании с новыми психо-физиологическими идеями (как у Гильома из Конша<sup>179</sup>). Знание того, что существовал некий *Макробий*, который что-то писал о снах, приводит к упоминанию его имени в более поздних литературных произведениях (например, у Гийома де Лорриса и у Чосера).

---

<sup>178</sup> См. PEDEN (1985), p. 69, со ссылкой на работу Винсента из Бовэ (см. VICENTIVS BELVACENSIS, *Speculum Naturale* 25 (Venice, 1591), p. 314-327. Также см. AIKEN P., "Vincent of Beauvais and Dame Pertelote's Knowledge of Medicine", *Speculum* 10 (1935), p. 281-287; PRATT (1946), p. 537-547.

<sup>179</sup> Вероятно, это происходило по той причине, что Макробий и переданные им теории Платона не были востребованы теми, кто, хотя и относил себя к платоникам, уже находился под влиянием новых идей, связанных с открытием (через арабов) психологических и физиологических работ Аристотеля.

Но тогда почему в титулах средневековых манускриптов Макробия называют интерпретатором снов, а его *Комментарий* — книгой о сновидениях? По всей видимости, средневековый переписчик (или переписчики) был знаком лишь с первыми, вступительными главами сочинения Макробия (в которых основное место занимает классификация снов); но он не читал *Комментария* целиком. Вероятно, он следовал лишь названию сочинения — *Commentarii in Somnium Scipionis* (дословно: *Комментарии на ‘Сон Сципиона’*), предполагая, что всё произведение Макробия посвящено учению о снах, их классификации и пр. Отсюда и приводящее в замешательство слово *Oriniocensis* («толкователь снов»)<sup>180</sup>.

Тем не менее, принято считать, что значение Макробия как автора-энциклопедиста, транслятора и популяризатора греческого знания в средневековой науке необычайно велико, и что его *Комментарий на ‘Сон Сципиона’* пользовался широкой известностью среди ученых того времени, оказав на них немалое влияние.

\* \* \*

Перевод третьей главы первой книги *Комментария* выполнен по изданию WILLIS (1963). Для сверки использован перевод STAHL (1952). При составлении примечаний мы, в основном, следовали M. REGALI (см. *Macrobio, Commento al Somnium Scipionis, testo, trad. e note a cura di M. REGALI* [Biblioteca di studi antichi 38], Lib. I – II (Pisa, 1983–1990), STAHL (1952) и M. ARMISEN-MARCHETTI (см. *Macrobe, Commentaire au songe de Scipion, texte établi, trad. et comm. par M. ARMISEN-MARCHETTI* [Collection des Universités de France. Série latine. Vol. 360], t. I – livre I; t. II – livre II (P., 2001–2003). При переводе мы стремились наиболее точно передать текст Макробия и воспроизвести стиль его рассуждений.

<sup>180</sup> См. примеч. 105 (с. 207).

# ПРИЛОЖЕНИЕ

МАКРОБИЙ

## ***КОММЕНТАРИЙ НА 'СОН СЦИПИОНА'***

КНИГА ПЕРВАЯ

ГЛАВА 3

[О СНАХ И СНОВИДЕНИЯХ]

[1]<sup>1</sup> После этих кратких замечаний и прежде, чем разбирать текст самого *Сна*, разъясним сколько типов снов установлено наблюдением, чтобы стало понятно к какому роду следует отнести разбираемое нами сновидение. Все буйство образов, повсеместно приходящих к спящим, древние подчинили определениям и правилам. [2] Имеется пять основных различий и именовании всего, что, как представляется, видится спящим. Это либо то, что греки именуют *ὄνειρος*, а латиняне сновидением, либо *ὄραμα*, что правильно переводится как провидение, либо *χρηματισμός*, нарекаемый прорицанием, либо *ἐνύπνιον*, которое зовется наваждением, либо *φάντασμα*, которая у Цицерона, много раз пользовавшегося эти названием, именуется призраком<sup>2</sup>. [3] Как представляется, не стоят трудов истолкования два последних вида сна, то есть *ἐνύπνιον* [наваждение] и *φάντασμα* [призрак], поскольку они не сообщают ничего о будущем. [4] *Ἐνύπνιον* часто вызывается волнениями угнетенных души и тела или житейскими неприятностями: что беспокоило бодрствующего, то является и спящему<sup>3</sup>. Наваждения от беспокойств души случаются, когда любовнику видится, что он наслаждается любимцем или теряет его, когда тому, кто страшится некоего лица, угрожающего ему кознями или могуществом, видится, что он ввергается в то, что представлял мысленно, или ускользает от оною. Наваждения от тела происходят, когда человеку, напившемуся крепкого вина или раздущемому от еды, видится, что он задыхается от излишеств или облегчается от отягощающего его, или же, напротив, когда го-



лодному или жаждущему видится, что он хочет, ищет или уже нашел пищу или питье<sup>4</sup>. Наваждения от невзгод судьбы случаются, когда кому-либо видится, что он приобретает, как того и желал, могущество или должность, либо лишается их, как того боялся. [5] Поскольку эти и им подобные сновидения обусловлены состоянием души спящего, которое предшествовало сну и беспокоило человека, то они отлетают вместе со сном и вместе с ним исчезают. Следовательно, наваждение зовется так не потому, что его видят во сне<sup>5</sup>, — ведь в этом такого рода сновидения не отличаются от прочих, — а потому, что в него верят, только во время самого сна, пока оно видится, а после от него не остается проку и оно теряет смысл<sup>6</sup>. [6] И Вергилий Марон не умолчал о том, что наваждения лживы:

*А души усопших к небу шлют наваждения*<sup>7</sup>.

Здесь «небом» он называет место, где мы живем, поскольку как боги для нас — наверху, так и мы — наверху для умерших. А еще, описывая любовь, волнениям которой сопутствуют наваждения, Вергилий говорит:

*лик и речи, вонзаясь, запечатлелись в душе,  
и волнение не дает мирного покоя членам*<sup>8</sup>.

А после еще это:

*Анна, сестра, какие наваждения страшат и пугают меня*<sup>9</sup>?

[7] А *φάντασμα*, то есть призрак, возникает между бодрствованием и глубоким сном<sup>10</sup>, в так сказать первой дымке сна, когда тому, кто едва погрузился в сон, еще кажется, что он бодрствует. Ему видится, что он созерцает устремляющиеся к нему или блуждающие там и сям образы, не сходные с природными ни величиной, ни обликом, и сонмы разных вещей, как приятных, так и тревожащих. К этому же роду сновидений относится и *ἐπιάλτης* (эпиалт), который, как полагает распространенное убеждение, овладевает спящими, а они, придавленные его весом, ощущают тяжесть<sup>11</sup>. [8] Поскольку два описанных выше типа снов совершенно непригодны для познаний будущего, способность предвидеть будущее в нас развивают три прочих вида. Прорицание имеется, когда родитель либо другое безупречное и заслуживающее

доверия лицо, или жрец, или даже божество<sup>12</sup> явно возвещают нам во сне о том, что должно или не должно случиться, что должно делать и чего избегать. [9] А провидение — это когда то, что некто видит, случается затем наяву таким же, каким являлось спящему. Например, некто видит друга, который пребывает в чужих краях, и которого он и не помышлял увидеть наяву вернувшимся. А когда, проснувшись, он выходит из дома, то навстречу в его объятия идет тот, кого он видел во сне. Или во сне человек берет что-то на сохранение, а поутру ему встречается проситель, доверяющий хранение денег и отдающий в надежные руки то, что требуется спрятать<sup>13</sup>. [10] А сновидением в собственном смысле именуется тот сон, что прячет в образах и скрывает в неясностях смысл являющейся вещи<sup>14</sup>, который становится понятен только после истолкования. Этот род сна нам нет нужды разъяснять, поскольку каждый знает что это такое по собственному опыту.

Имеется пять видов «сновидения»: это либо «собственное», либо «чужое», либо «совместное», либо «общественное», либо «вселенское». [11] Сновидение «собственное», когда человеку снится, что он сам делает или претерпевает нечто; оно «чужое», когда это происходит с другим. Оно «совместное», когда в сновидении участвует сам спящий вместе с кем-либо другим; и «общественное», когда кажется, будто нечто хорошее или плохое произошло с городом либо форумом, либо театром, либо с какими-либо общественными постройками или начинаниями. «Вселенское» сновидение — это когда снится некая перемена в диске Солнца или лике Луны, или в созвездиях, на небе или в разных местах земли.

[12] Следовательно, сон, который, как передает Сципион Африкайский, он видел, охватывает три основных упомянутых рода безусловно достоверных снов и имеет отношение ко всем [пяти] видам «сновидений». Это «прорицание», поскольку о том, что с ним произойдет, Сципиону возвестили Павел Эмилий и Сципион Африканский Старший: и тот, и другой — его предки<sup>15</sup>, оба — безупречны и заслуживают доверия, оба не чужды жречества. Это «провидение», поскольку Сципион узрел те места, в которые ему предстоит попасть после [смерти] тела, и каково там будет. Это «сновидение», поскольку величие рассказанных ему

вещей, укрытое глубиной мудрости, может явиться нам только посредством искусства истолкования. [13] Сон Сципиона также имеет отношение ко всем пяти видам «сновидений». Сновидение является «собственным», поскольку Сципион сам был перенесен в высшие сферы и узнал о своем будущем. Сновидение — «чужое», поскольку Сципиону открылось, какая участь выпала другим душам. Оно «совместное», поскольку он узнал, что и ему, и другим, имеющим те же заслуги, уготовано одно и то же место. Оно «общественное», поскольку Сципион прознал о победе отечества, гибели Карфагена, о своем триумфе на Капитолийском холме и о волнениях будущих распрей<sup>16</sup>. Сновидение «вселенское», поскольку взирая вверх и вниз Сципион постиг небо, небесные круги и гармонию вращающихся сфер — вещи невиданные и не открывавшиеся дотоле никому при жизни —, а также движение планет<sup>17</sup>, двух великих светил и расположение всей земли. [14] Нельзя говорить, что Сципион, как персонаж, не подходит для сновидения «вселенского» и «общественного», поскольку он еще не получил высших должностей, и даже, как он сам сказал, считался чуть ли не простым солдатом<sup>18</sup>. Ведь говорят, что истинными могут считаться только те сновидения относительно состояния государства, которые видел правитель государства или должностные лица, или те, что одинаково снились не одному, но многим из простонародья. [15] Так, у Гомера, когда на совете греков Агамемнон огласил виденный им и побуждавший к битве<sup>19</sup> сон, Нестор, который своей мудростью принес войску не меньше пользы, чем все молодые люди своей силой, посоветовал поверить сообщенному, сказав: *«Применительно к делам общественным нужно верить царскому сну, а если сон виделся кому-то другому, мы должны отвергнуть его, как пустой»*<sup>20</sup>. [16] Тем не менее, достоверности сновидения не умаляет то, что Сципион, который тогда еще даже не получил консульства и не был военачальником, видел во сне разрушение Карфагена, виновником которого будет он сам, слышал о государственном триумфе в честь своей победы и даже созерцал таинства природы, — ведь сей муж отличался в философии не меньше, чем в добродетели. Поэтому, это доказано.

[17] Выше, цитируя мнение Вергилия о ложности наваждений, мы упоминали строку, взятую нами из описания двойных

ворот сновидений<sup>21</sup>, и если кто-нибудь захочет спросить, отчего врата из слоновой кости предназначены для лживых сновидений, а из рога — для истинных, тот пусть обратится к авторитету Порфирия, который в своих *Комментариях* к аналогичному месту [*Одиссеи*] говорит, что, описывая ворота снов, Гомер<sup>22</sup> проводит между ними то же самое различие. [18] «Истина, — говорит Порфирий, — всегда прячется. Однако когда тело засыпает и душа несколько освобождается от обязанностей по отношению к нему, она иногда зрит истину<sup>23</sup>. Подчас душа напрягает свой взор, и все равно не достигает ее. И даже когда она зрит истину, то видит, однако, не в полном и прямом свете, но через поставленную между ними завесу, мешающую видеть связи затененной природы».

[19] А что так и есть в природе, показал Вергилий в словах: «Зри! Ибо я развею ту пелену, что ныне, мешая смотрящему, притупляет твой смертный взор и со всех сторон затеняет его влагой<sup>24</sup> ...». [20] «Когда во время сна эта завеса пропускает взор всматривающейся души до самой истины, то полагают, что [это врата] из рога, поскольку природа рога такова, что истонченный, он прозрачен для зрения, а когда завеса притупляет взор и не дает ему достичь истины, то считают, что это слоновая кость, поскольку тело кости от природы столь плотно, что до сколь бы тонкого слоя ее не выскоблить, она остается совершенно непроницаемой для стремящегося сквозь нее взора<sup>25</sup>».

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> В целом, об источниках этой главы см. STANL (1952), p. 23-39, 87-88 (п. 1); KESSELS (1969), p. 411-414. Ниже кратко изложена полемика исследователей по этому вопросу. К. Mras полагает, что в этом месте Макробий мог использовать *Quaestiones Homericae* Порфирия (см. MRAS [1933], p. 238). Р. М. Schedler связывает классификацию Макробия с Порфириевым *Комментарием* на 'Тимея' (см. SCHEDLER Ph. M., "Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des Christlichen Mittelalters", *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 13. 1 [1916], p. 85 [п. 6]). Однако Р. Sourcelle отдает предпочтение другому трактату Порфирия — *Комментарию* на 'Государство' Платона. Он обосновывает свой вывод тем, что Макробий (*Comm.* I, 3, 15) ссылается на сон Агамемнона (см. ГОМЕР, *Илиада* II, 56-83), кото-

рый также упомянут в *Государствѣ* Платона (см. COURCELLE P., *Late Latin writers and their Greek sources*, trans. by H. E. WEDECK [Cambridge, 1969]), p. 24). Мы же отметим, что сон Агамемнона упоминается и у Артемидора в *Онейрокритике* (об этом см. вступительную статью, с. 187), поэтому аргумент Курселя неубедителен. С. Blum также считает, что Макробий использовал Порфириев *Комментарий на 'Государство' Платона*. В доказательство он приводит обращение Макробия к авторитету Порфирия (см. MACR., *Comm.* I, 3, 17) при описании «ворот снов» (см. BLUM [1936], p. 56-57). Однако заметим, что об этом могло быть написано и в другом комментарии Порфирия.

<sup>2</sup> Ср. CIC., *Acad.* I, 40 (l. 4), РНІ 5 (474): "...quam ille *φαντασίαν*, nos visum apellemus licet" — «...что [Ксенократ называл] *φαντασίαν*, мы [же] называем "visum"»; ДИОГЕН ЛАЭРТСКИЙ, *Жизнь философов (Зенон)* VII, 1, 50 (с. 284); АВЛ ГЕЛЛИЙ, *Амтические ночи* XI, 5, 6, РНІ 5: "...sed ex omnibus rebus proinde visa fieri dicunt quas *phantasias* appellant, non ut rerum ipsarum natura est, sed ut adfectio animi corporisque est eorum, ad quos ea visa perveniunt" — «...но из всех явлений формируются образы, которые они называют *φαντασίας*, образы эти являются не отражением самой природы вещей, но реакцией души и тела тех, до кого эти образы доходят» (пер. с лат. под общ. ред. А. Я. ТЫЖОВА, А. П. БЕХТЕР); АМИАН МАРЦЕЛЛИН, *История* XIV, 11, 18.

<sup>3</sup> Ср. ЛУКРЕЦИЙ, *О природе вещей* IV, 962-1036:

Если же кто-нибудь занят каким-либо делом прилежно,  
Иль отдавались мы чему-нибудь долгое время,  
И увлекало наш ум постоянно занятие это,  
То и во сне представляется нам, что мы делаем то же...

(пер. Ф. А. ПЕТРОВСКОГО).

Далее Лукреций приводит примеры: стряпчему видятся условия сделок, военачальнику — война, кормчему — борьба с ветрами.

Ср. ПЕТРОНИЙ, *Сатирикон* 104:

Сны, что подобно теням, порхая, играют умами,  
Не посылаются нам божеством ни из храма, ни с неба,  
Всякий их сам для себя порождает, покуда на ложе  
Члены объемлет покой и ум без помехи режется,  
Ночью дневные дела продолжая. Так воин, берущий  
Силою град и огнем пепеляющий несчастные стогна,  
Видит оружие, и ратей разгром, и царей погребенье,  
И наводненное кровью пролитую ратное поле...

(пер. Б. ЯРХО).

Ср. ART., *On.* I, 1 (р. п. — с. 11): «...одни переживания собственность только тела, другие — только души, а третьи — и тела и души» (пер. М. Л. ГАСПАРОВА и др.).

<sup>4</sup> Ср. ЦИЦЕРОН, *О дивинации* I, 60: «...перегруженные пищей и вином мы видим бурные и путаные сны» (пер. М. И. РИЖСКОГО); ПЛАТОН, *Государство* IX, 571c – 572a (см. вступит. статью, с. 178, примеч. 6); ЦИЦЕРОН, *Тускуланские беседы* IV, 10; АПУЛЕЙ, *Метаморфозы* I, 18: «Недаром опытные врачи тяжелые и страшные сны приписывают обжорству и пьянству! Вчера, к примеру, не считал я кубков, вот и была у меня жуткая ночь с ужасными и жестокими сновидениями — до сих пор мне кажется, будто я весь залит и осквернен человеческой кровью!» (пер. М. А. КУЗМИНА). См. также ART., *On.* I, 1 (р. п. — с. 10-11): «...естественно, что влюбленный видит себя во сне с предметом своей любви, испуганный видит то, чего он боится, голодному снится, будто он ест, жаждущему — будто он пьет, а объевшемуся — что его рвет или что его душат из-за возникшей преграды трудноперевариваемой пищи».

<sup>5</sup> См. ART., *On.* I, 1 (р. п. — с. 12): *ἐνύπνιον* называется так потому, что все спящие его видят во сне (*ἐν* — ‘в’ и *ύπνος* — ‘сон’).

<sup>6</sup> Ср. ART., *On.* IV, praef. (р. п. — с. 320): «Сновидение, которое лишено значения, ничего не предвещает, но обладает силой только во время сна, которое имеет причиной неразумное желание, чрезмерный страх, переизбыток или недостаток пищи, следует называть обычным (*ἐνύπνιον*)»; также см. *Ibidem* I, 1 (р. п. — с. 12): «...*ἐνύπνιον*... имеет действие только пока снится» (пер. М. Л. ГАСПАРОВА и др.).

<sup>7</sup> См. ВЕРГИЛИЙ, *Энеида* VI, 896.

<sup>8</sup> *Там же* IV, 3-5.

<sup>9</sup> *Там же* IV, 9.

<sup>10</sup> *Там же* VIII, 26-80.

<sup>11</sup> Эпиалт — демон-инкуб, который овладевает людьми во сне, а те ощущают тяжесть и удушье. Кроме того, в античной медицине эпиалтом именовалось лихорадочное состояние, сопровождающееся ознобом и, возможно, горячечными видениями. Так, в словаре Суды (X в.) можно прочесть: «Гомер, Гесиод и жители Аттики [именуют эпиалтом] демона, а [произнося это слово] через «ф» — мужа Эфиальта. Также именуется и лихорадка (*βίχιοτύρετος*) — см. *Lexicon* E 2221. 1, ed. A. ADLER, in: *Suidae lexicon*, 4 vols. [Lexicographi Graeci 1. 1 – 1. 4], (Leipzig: Teubner, 1928–1935; reprint. 1971–1971), TLG 9010-001. Ср. ART., *On.* II, 37 (р. п. — с. 223): «Эфиальт... тождественен Пану, но значение его — иное: если он давит и теснит, не говоря ни слова, то это означает угнетение и утеснение, если же он отвечает на вопросы, то ответы эти — нелживы. Если он что-то дает или с кем-то совокупляется, это предвещает большую выгоду, особенно если он не тяжело налегает».

Что он делает, приближаясь к больному, то и на пользу выздоровлению, ибо к покойникам он не приближается» (пер. М. Л. ГАСПАРОВА и др.). Врач Орибазий из Пергама (IV в. н. э.) пишет, что Эфиальт это не злой демон, но некий сильный недуг... удушье... немота... тяжесть... апopleксия... мания... эпилепсия — см. ORIBASIIUS, *Synopsis ad Eustathium filium* VIII, 2, 1, ed. J. RAEDER, in: *Oribasii synopsis ad Eustathium et libri ad Eunarium*, CMG 6. 3 (Leipzig: Teubner, 1926; reprint. 1964), TLG 0722-004. Евстатий, архиепископ Фессалоникийский (XII в.) в *Комментарии на 'Илиаду'* говорит об ἐπιάλτης как о болезненном сне и душасщем кошмаре, налетающем (τὸ ἰάλλω) на человека — см. EUSTATHIUS, *Commentarii ad Homeri Iliadem*, ed. M. VAN DER VALK, in: *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, vols. 1 – 4 (Leiden: Brill, 1971–1987), vol. 2, p. 104, l. 7-9, TLG 4083-001. Геродиан (II в. н. э., Александрия) указывает, что эпиалт — это и лихорадка, и демон — см. [AELIUS] HERODIANUS et PS.-HERODIANUS, *De orthographia*, ed. A. LENTZ, GG 3. 2 (Leipzig, 1870; reprint. 1965), p. 514, l. 12, TLG 0087-011.

<sup>12</sup> Ср. АПУЛЕЙ, *Метаморфозы* XI, 3-4.

<sup>13</sup> Ср. АРТ., *On*. I, 2 (р. п. — с. 13): «...[человеку] приснилось, что он берет деньги у друга; и поутру он, действительно, получил от этого самого друга на хранение десять мин».

<sup>14</sup> См. ЦИЦЕРОН, *О дивинации* II, 70 (144-145).

<sup>15</sup> Луций Эмилий Павел — родной отец Сципиона Африканского Младшего. Публий Корнелий Сципион Африканский Старший (235–183 г. до н. э.) — дед Сципиона Младшего, но не родной, а по усыновлению. Он принимал участие во 2-й Пунической войне, в 211 г. был проконсулом Испании и получил верховное командование; в 205 г. (после изгнания карфагенян из Испании) стал консулом; в 204 г. руководил высадкой римлян в Африке (отсюда прозвище «Африканский Старший»); в 199 г. — цензор; в 194 г. — повторно избран консулом; 199–184 г. — принцепс сената. Помимо государственных обязанностей Сципион Старший осуществлял важнейшие жертвоприношения богам, будучи жрецом-салием (см. ПОЛИБИЙ, *История* XXI, 13; ТИТ ЛИВИЙ, *История Рима от основания Города* XXXVII, 33, 7).

<sup>16</sup> Ср. СИС., *Somn*. XI, 11 (*De Rep*. VI). Речь идет о будущей победе Сципиона в 3-й Пунической войне и падении Карфагена в 146 г. и о его будущем триумфе (празднестве в честь Юпитера, приуроченном к возвращению полководца, одержавшего победу над врагом), во время которого в Капитолии Сципион принес жертву Юпитеру. Под грядущими распрями подразумеваются враждебные интересам нобилитета действия трибуна 133 г. Тиберия Гракха, старшего сына Корнелии, дочери Сципиона Африканского Старшего, приведшие к смерти Сципиона Младшего — последний был найден мертвым в своей постели утром того

дня, когда он намеревался выступить против судебного закона Тиберия Гракха. В его смерти обвиняли Корнелию, мать Гракхов, его жену Семпронию, их сестру, а также триумвиров по распределению земли в числе которых и Гай Гракх. Однако заметим, что в источниках о смерти Сципиона приводятся противоречивые сведения. См. СИС., *Pro T. Annio Milone oratio* 16, РНІ 5 (474); Он же, *О дружбе* 12; Он же, *Об ораторе* II, 42 (170); АППИАН, *Гражданские войны* I, 20; ПЛУТАРХ, *Сравнительные жизнеописания (Гай Гракх)* 31 (10). Ср. МАСР., *Saturnalia* III, 14, 6.

<sup>17</sup> Согласно Макробию, “lumina” (см. МАСР., *Comm.* I, 17, 16) — яркие светила, т. е. Солнце и Луна; “stellae” (см. *Ibidem* I, 14, 21 и 23) — одиночные звезды: пять блуждающих и прочие.

<sup>18</sup> См. СИС., *Somn.* II, 11 (*De Rep.* VI).

<sup>19</sup> См. ГОМЕР, *Илиада* II, 56-83.

<sup>20</sup> Ср. пер. Н. ГНЕДИЧА (см. ГОМЕР, *Илиада* II, 80-82):

Если б подобный сон возвещал нам другой от ахейян,  
Ложью почли б мы его и с презрением верно б отвергли;  
Видел же тот, кто слывет знаменитейшим в рати ахейской...

<sup>21</sup> См. ВЕРГИЛИЙ, *Энеида* VI, 893-896:

Двое ворот открыты для снов: одни роговые,  
В них вылетают легко правдивые только виденья;  
Белые створы других изукрашены костью слоновой,  
Маны, однако, из них только лживые сны высылают.

(пер. Ф. ПЕТРОВСКОГО).

<sup>22</sup> См. ГОМЕР, *Одиссея* XIX, 562-567. См. *выше*, примеч. 4 к вступительной статье (с. 177).

<sup>23</sup> Ср. МАСР., *Comm.* I, 10, 9; ЦИЦЕРОН, *О дивинации* I, 30 (63): «И так как во сне душа отвлекается от общения и взаимодействия с телом, то она вспоминает прошлое, созерцает настоящее, провидит будущее». Также см. *Там же* I, 18 (34), 44 (110), 52 (115), 57 (129); Ср. слова Секста Эмпирика, рассуждающего о происхождении идеи бога (см. СЕКСТ ЭМПИРИК; *Против ученых*, I, 20-21: «...От происходящего с душою упомянутая мысль возникает через вдохновения, нисходящие на нее во сне, и через пророчества... Когда душа во сне становится сама собою, тогда, воспринявши свою собственную природу, она пророчествует и прорицает будущее»).

<sup>24</sup> См. ВЕРГИЛИЙ, *Энеида* II, 604-606.

<sup>25</sup> Здесь продолжают слова Порфирия.



ЭДУАРД ЖОНО

## *TRANSLATIO STUDII*

ПЕРЕНЕСЕНИЕ УЧЕНОСТИ  
(ОДНА ИЗ ТЕМ ЖИЛЬСОНА)\*

Этьен Жильсон несомненно был философом. Поэтому не удивительно, что известные ученые, которые делали доклады в качестве *Лекций Жильсона* до меня, как правило, выбирали для обсуждения философские темы, чтобы почтить память основателя Понтификального института средневековых исследований<sup>i</sup> и одного из выдающихся его членов. Нет сомнений и в том, что выбор подобных тем моими учеными предшественниками и их тщательное рассмотрение понравились бы Жильсону не меньше, чем тем, кому посчастливилось их слушать. Я уверен, что, исходя из вашей неутолимой страсти к метафизике, я должен был бы следовать по тому же пути. Однако я решил поступить иначе, и не потому, что перечень метафизических тем, на которых отпечатался метафизический гений Жильсона, исчерпан, а, скорее, потому, что ощущал неспособность выполнить столь сложную метафизическую задачу: *sutor ne supra crepidam* («сапожник, знай свои колодки»)<sup>ii</sup>. И все же, тема, которую я выбрал для сегодняшней лекции, несомненно, имеет жильсоновский характер. Ее предметом является так называемое *translatio studii* — перенесение или передача учености.

---

\* Перевод выполнен благодаря поддержке фонда «Дом наук о человеке» (Fondation Maison des sciences de l'homme [FMSH], Paris. Оригинальный текст см.: JEAUNEAU, Édouard, “*Translatio studii*. The Transmission of Learning: A Gilsonian Theme”, *The Étienne Gilson Series*, vol. 18 (Toronto: PIMS, 1995), p. 1-54, или ИВИДЕМ, “*Tendenda vela*”. *Excursions Littéraires et Digressions Philosophiques À Travers Le Moyen Âge* (Brepols, 2007), p. 5-58. О научной биографии Эдуарда Жоно см.: “Афины и Шартр: беседы с Эдуардом Жоно”, подгот. публ., примеч. В. В. ПЕТРОВА, *Диалог со временем* 22 (2008), с. 309-355.

Жильсон был не только философом, он был гуманистом. Это замечание предназначается лишь для тех, кто полагает, что возможно быть философом, любителем мудрости, не будучи, так или иначе, гуманистом. Жильсон никогда не считал, что разрыв между философией и гуманитарным знанием пошел на пользу обоим. Он с неохотой допустил бы, что неправильная или грубая речь является ценой, которую нужно платить за глубину мысли. Его идеалом был тот же, что и в Средние века, а именно, гармоничный брак между Меркурием (Красноречием) и *Филологией* (Философией)<sup>iii</sup>. Жильсон сам был великолепным писателем и лектором, умевшим точно и ясно выразить наиболее тонкие и глубокие положения доктрины на языке, доступном более или менее образованной аудитории, и он делал это как на французском, так и на английском. Его проза была прозрачной и изящной, лишенной тех софистических ухищрений, посредством которых многие авторы пытаются, и часто весьма успешно, поразить своих читателей. Жильсон, напротив, создает у читателей приятное ощущение того, что они понимают, о чем идет речь. Но его стиль не лишен украшений. Жильсон никогда не забывал о том, что теологи и филологи, о которых он говорит, это не машины для создания силлогизмов, но человеческие существа, мыслей которых никогда до конца не понять тем слушателям, кто не испытывает к ним если не сочувствия, то хотя бы симпатии. Поэтому немало страниц у Жильсона отмечено печатью сдержанной эмоции. С другой стороны, с не меньшим чувством он открыто выражал свое несогласие с некоторыми мыслителями Средних веков или же с некоторыми их современными исследователями. В таких случаях он выказывал воинственность, прибегая к иронии или даже сарказму, всегда, впрочем, оставаясь в рамках изысканной учтивости. Все эти качества сияют подобно алмазам во французской прозе Жильсона, но обнаруживаются также и в некоторых английских переводах, особенно в переводе его *Introduction à la philosophie chrétienne*, выполненном о. Арманом Морером<sup>1/iv</sup>.

В своей хорошо известной биографии Этьена Жильсона покойный о. Лоренс К. Шук<sup>v</sup> отмечает, что в 1939 г. Жильсон прочитал в Торонто серию публичных лекций о гуманизме, которые

---

<sup>1</sup> GILSON, Étienne, *Christian Philosophy: An Introduction*, trans. by A. MAURER (Toronto, 1993).

«начинались изображением двух римских идеалов: *doctus orator* (представленный в лице Цицерона) и *vir bonus dicendi peritus* (каковым был Квинтилиан). Жильсон проследил эти идеалы от возникновения христианства до XVI столетия, показав, как они возникали, приходили в упадок, возрождались и трансформировались. Он вел своих слушателей через *translatio studii* («перенесение учености»). О. Шук также написал, что «в конце сентября [1956 года], Жильсон как обычно вернулся в Торонто, где снова прочитал свой популярный курс по *христианскому гуманизму*<sup>2</sup>». Разнообразное наследие Жильсона, хранить которое выпала честь архиву колледжа св. Михаила<sup>vi</sup>, включает рукописи лекций о христианском гуманизме, читавшиеся Жильсоном в 1956–1957 гг. Благодаря любезности о. Фрэда Блэка, я получил доступ к этим драгоценным рукописям. Цель моего сегодняшнего доклада состоит не в том, чтобы добавить что-либо существенное к тексту Жильсона, но, скорее, в том, чтобы предоставить свой голос мастеру, собственный голос которого воспламенял энтузиазм огромной аудитории, и мысль которого влияла на формирование целых поколений студентов. И я молюсь лишь о том, чтобы оказаться верным мысли Мастера! Тем не менее, я должен предупредить вас, что в мои намерения сегодня не входит воссоздание истории трансляции знания в западном мире — эта цель выходит далеко за пределы моей компетентности; более того, я сомневаюсь, что кто-либо может осуществить подобное предприятие в часовой лекции. Сегодня я буду меньше касаться истории, чем мифологии, поскольку, как мы увидим, тема *translatio studii* имеет в высшей степени мифологический характер.

## I

Когда в 1939 году, или точнее в 1932<sup>3</sup>, Жильсон обратился к теме *translatio studii*, он сознавал, что посвятил себя теме, которая вне всякого сомнения имела богатую историю в Средние века, но которой современные историки зачастую пренебрегали. Говоря о последовательности событий, в ходе которых в правление Карла

<sup>2</sup> SHOOK L. K., *Etienne Gilson* (Toronto, 1984), p. 239, 331.

<sup>3</sup> GILSON É., *Les idées et les lettres* (1932; 2<sup>nd</sup> ed., P., 1955), p. 182-190.

Великого Алкуин перенес на континент традицию взлелеянной в Нортумбрии учености, Жильсон заметил:

Несколько средневековых историков резюмировали их в краткой формуле, которая не фигурирует ни в одной из наших историй, будь то история средневековой философии или средневековой литературы, но которая, однако, является единственным аутентичным средневековым определением этих событий: *De translatione studii*; перенесение или трансляция знания. Точнее: каким образом классическая ученость была перенесена из Греции и Рима [во] Франкию<sup>4</sup>.

Сейчас не столь важно, насколько новой была тема *translatio studii*, когда Жильсон обратился к ней в своих лекциях 1939-го года в Торонто. Перечень работ, в которых эта тема развивается или упоминается, столь обширен, что вряд ли будет уместным перечислить их все<sup>5</sup>. В основном их авторы ссылаются на Жильсона<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> GILSON É., *De translatione studii*, unpublished lecture (Pontifical Institute Collection, Archives of the University of St Michael's College, Toronto), p. 3.

<sup>5</sup> См. CILENTO V., "Il mito medievale della *translatio studii*", *Filologia e letteratura* 12 (1966), fasc. 1, p. 1-15; JONGKEES A. G., "Translatio studii: les avatars d'un thème médiéval", *Miscellanea mediaevalia in memoriam Jan Frederik Niermeyer* (Groningen, 1967), p. 41-51; GASSMAN D. L., "Translatio studii: A study of Intellectual History in the Thirteenth Century", *PhD thesis* (Cornell University, 1973); KALUZA Z., "Translatio studii: Kryzys Uniwersytetu Paryskiego w latach 1380-1400 i jego skutki", *Studia Mediewistyczne* 15 (1974), p. 71-108; GABRIEL, Astrik L., "Translatio studii: Spurious Dates of Foundation of Some Early Universities", *Fälschungen im Mittelalter*, Internationaler Kongress der *Monumenta Germaniae Historica*, München 16-19 September, 1986, 5 vols. (Hannover, 1988), vol. 1, p. 601-626; LUSIGNAN S., "La topique de la *translatio studii* et les traductions françaises de textes savants au XIV<sup>e</sup> siècle", *Traduction et traducteurs au Moyen Age*, Actes du Colloque international du CNRS [=Centre National de la Recherche Scientifique] organisé à Paris, IRHT [=Institut de recherche et d'histoire des textes], les 26-28 mai 1986, textes réunis par G. CONTAMINE (P., 1989), p. 303-315 и IDEM, *Parler vulgairement: Les intellectuels et la langue française au XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles* (2<sup>nd</sup> ed., P., 1987), p. 154-171.

<sup>6</sup> См. CURTIUS E. R., *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Bern, 1948), p. 36, n. 4; и более подробно JONGKEES, *Translatio studii...* p. 46: "Gilson, qui le premier a appelé l'attention sur ce 'thème' littéraire trop négligé, la *translatio studii*'..." — «Жильсон, первым привлечший внимание к этой зачастую пренебрегаемой "литературной теме, *translatio studii*"...».

Если быть точным, то тему *translatio studii* нельзя рассматривать в отрыве от другой, не менее известной, темы возрождения. Первое, что замечают применительно к возрождению — это разрыв: ученость видится чередованием смерти и воскресения. Тема *translatio studii* — это тема непрерывности: ученость действительно перемещается из одного места в другое, но никогда не прекращает существования в каком-либо из них. У всякой темы есть мифологические коннотации. Тема возрождения часто иллюстрируется мифом о Фениксе, легендарной птице, которая живет пять или шесть столетий, сжигает себя на погребальном костре и восстает из пепла, чтобы прожить следующий цикл. Тема *translatio studii* подразумевает скитания, причем отчетливо мифологического плана: из Афин в Рим, из Рима в Париж, Оксфорд и пр. С другой точки зрения, можно сказать, что тема возрождения связана с миром, в котором преобладает греческое представление о циклическом времени, тогда как тема *translatio* связана с миром, в котором преобладает иудео-христианское представление о линейном времени, ведущем к «концу времен». По сути, *translatio studii* иногда сравнивают с процессом, посредством которого Бог являл Себя и свои таинства сначала в Ветхом, а затем Новом Завете<sup>7</sup>. Однако я не стану отстаивать эту точку зрения, поскольку, как мы скоро увидим, сам Цицерон — если я понимаю его правильно — имел некоторое представление о *translatio studii*.

Средневековые историки, в основном, рассматривают развитие цивилизации в терминах *translatio studii*. Современные историки видят этот процесс как последовательность возрождений: каролингское возрождение, возрождение двенадцатого столетия, возрождение пятнадцатого века. Достаточно упомянуть успех книги *The Renaissance of the Twelfth Century* Чарльза Гомера Хаскинаса<sup>vii</sup> и состоявшуюся в 1977 году конференцию в честь пятидесятилетия со дня ее выхода<sup>8</sup>. Совершенно не противореча друг другу, эти две темы — тема *translatio studii* и тема возрождения — дополняют друг друга. И если историкам позволено обращаться к мифам, можно сравнить эти две темы с ткацкими утком и основой, используя которые, Клио тклет историю учености.

<sup>7</sup> PETRUS BLESENSIS, *Epistula* 92, PL 207, 290C.

<sup>8</sup> См. *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. Robert L. BENSON and Giles CONSTABLE, with Carol D. LANHAM (Cambridge, MA, 1982).

Обладая глубокой проницательностью, Жильсон усмотрел в Алкуине ключевую фигуру в развитии темы *translatio studii*. Более того, Жильсон справедливо отмечал, что некоторые средневековые авторы, особенно «принадлежащие к нации французов», были склонны понимать это *translatio* как безостановочное движение, при котором ученость напрямую перемещалась из Рима в Париж<sup>9</sup>. В этом случае они практически не учитывали, или делали вид, что не учитывают, живописные ответвления маршрута, ведущие в Испанию, Италию, Ирландию, Нортумбрию и Йоркшир, не учитывали вклад, внесенный такими знаменитыми учеными как Исидор Севильский, Эриугена, Беда и Алкуин, не говоря уже о группе трансляторов из Амалфи, Сицилии, Толедо и пр. Жильсон сознавал своим долгом возместить эту нехватку точности у своих средневековых соотечественников. Поэтому он справедливо отвел особое место Алкуину.

Однако было бы неправильно думать, что тема *translatio studii* впервые начинается с Алкуина. И вряд ли возможно определить, когда она появилась впервые. Как явствует из вводной части платоновского *Тимея*, греков пленяла ученость древнего Египта. Когда Солон, мудрый законодатель Афин, посетил город Саис в египетской Дельте<sup>viii</sup>, «его приняли с большим почетом; когда же он стал расспрашивать о древних временах самых сведущих среди жрецов, ему пришлось убедиться, что ни сам он, ни вообще кто-либо из эллинов почти ничего об этих предметах не знает<sup>10/ix</sup>». Согласно Макробию, Платон заимствовал свою философию у египтян<sup>11</sup>. В свою очередь, подобно тому, как Египет зачаровывал Грецию, Греция пленяла Рим. Начиная с классического периода, латинские авторы ощущали свою зависимость от греческой культуры и учености. Они знали, что вскоре после то-

---

<sup>9</sup> См. JOURDAIN Ch., *Histoire de l'Université de Paris au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle* (P., 1862–1866). В то время как в качестве основателя Парижского университета девять раз (р. 502) упомянут Карл Великий, имя Алкуина не встречается ни разу.

<sup>10</sup> PLATO, *Timaeus* 21d – 22a, trans. J. WARRINGTON (L., 1965), p. 6.

<sup>11</sup> MACROBIUS, *Commentarius in Somnium Scipionis* I, 19, 2: «Plato Aegyptios omnium philosophiae disciplinarum parentes secutus est...» — «Платон следует египтянам, создателям всех наук философии», ed. J. WILLIS (Leipzig, 1963), p. 73, ll. 17-19.

го, как Рим победил Грецию оружием, Греция победила Рим своей культурой:

Graecia capta ferum uictorem cepit, et artes  
Intulit agresti Latio<sup>12/x</sup>.

В своих *Tusculanae disputationes* Цицерон выразил удовлетворение тем, что множество греческих сочинений, особенно принадлежащих ораторам, было переведено на латинский язык. Перенесение философии, однако, оставалось делом будущего. Цицерон убеждает всех, кто в состоянии сделать это, отнять философские богатства у Греции — которая, по его мнению, находилась в интеллектуальном упадке — и перенести их (*perferant*) в Рим; «подобно тому, — продолжил Цицерон, — как наши предки... перенесли (*transulerunt*) все прочие науки». Конечно, слов *translatio studii* мы в этой фразе не находим, но эта тема, несомненно, здесь присутствует, о чем свидетельствуют оба использованных Цицероном глагола — *perferant* и *transulerunt*<sup>13/xi</sup>. Такая трансляция философской учености требует трансляторов. В самом деле, использованный Цицероном глагол *transferre* имеет два значения — «переносить» и «передавать». Как только все значительные работы греческих философов будут перенесены (*traducta*) на латинский язык, «у нас вообще не будет потребности в какой-либо греческой библиотеке»<sup>14/xii</sup>.

Безусловно, Цицерон сыграл величайшую роль в обучении Средних веков и на литературном, и на философском уровне. Иоанн Солсберийский заявляет, что Цицерон — самый великий автор латинского мира и что благодаря его сочинениям латинские чита-

<sup>12</sup> HORATIUS, *Epistulae* II, 1, 156-157.

<sup>13</sup> CICERO, *Tusculanae disputationes* II, 2: “In ipsa enim Graecia philosophia tanto in honore numquam fuisset, nisi doctissimorum contentionibus disensionibusque uiguisset. Quamobrem hortor omnes, qui facere id possunt, ut huius quoque generis laudem iam languenti Graeciae eripiant et transferant in hanc Urbem, sicut reliquas omnes, quae quidem erant expetendae, studio atque industria sua maiores nostri transtulerunt”. Я не понимаю, отчего Jongkees (*Translatio studii*, p. 46, n. 31) отказался увидеть здесь тему *translatio studii*.

<sup>14</sup> CIC., *Tusc. disp.* II, 2: “Quod si haec studia traducta erunt ad nostros, ne bibliothecis quidem graecis egebimus, in quibus multitudo infinita librorum propter eorum est multitudinem qui scripserunt”.

тели оснащены знанием не хуже, чем сами греки<sup>15/xiii</sup>. Однако в этом отношении немалую роль сыграл и другой транслятор, важность которого едва ли можно преувеличить. Я говорю о Бозэции. Во введении к своему *Комментарию на 'Топику' Цицерона* Бозэций почти дословно повторяет наставление римского оратора: «я призываю всех, кто может это сделать, отнять у увядающей Греции и этого рода славу, перенеся ее в сей Город»<sup>16</sup>.

Бозэций, однако, не довольствуется повторением слов Цицерона. Его честолюбивый замысел, его мечта — выполнить программу Цицерона:

Я не остался бы без награды во мнении моих сограждан, если бы, — подобно тому, как управление и власть над всеми остальными городами были перенесены в это Государство [Рим] храбростью тех, кто жил до меня, — и я смог завершить хотя бы то, что осталось исполнить, а именно, предоставить в распоряжение нашему Городу [Риму] науки греческой мудрости<sup>17</sup>.

Эти слова важны для нашего понимания передачи учености. Во-первых, из них ясно, что по мысли Бозэция тема передачи учености неотделима от темы передачи власти: господства или империи. *Translatio studii* является результатом *translatio imperii*<sup>18</sup>. Во-

---

<sup>15</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Entheticus* 1215: “Orbis nil habuit maius Cicerone latinus”, PL 199, 991C; ed. R. E. PEPIN, *Trahitio* 31 (1975), p. 127-193 (p. 175); IDEM, *Policraticus* II, 22, ed. C. C. J. WEBB (L., 1909), vol. 1, p. 122, ll. 10-17.

<sup>16</sup> BOETHIUS, *Commentaria in Ciceronis Topica* 5: “Audiant M. Tullium secundo Tusculanarum disputationum libro adhortantem potius, atque ad certamen uocantem hoc modo: ‘...Quamobrem hortor omnes, qui facere id possunt, ut eius quoque generis laudem iam languenti Graeciae eripiant et transferant in hanc Urbem, sicut reliquas omnes, quae quidem erant expetendae, studio atque industria sua maiores nostri transtulere’ ”, PL 64, 1152AB.

<sup>17</sup> BOETHIUS, *In Categorias Aristotelis* 2 (praef.): “Nec male de ciuibus meis merear si, cum prisca hominum uirtus urbium caeterarum ad hanc unam Rempublicam dominationem imperiumque transtulerit, ego, id saltem quod reliquum est, Graecae sapientiae artibus mores nostrae ciuitatis instruxero”, PL 64, 201B.

<sup>18</sup> GRUNDMANN H., “Sacerdotium – Regnum – Studium: Zur Wertung der Wissenschaft im 13. Jahrhundert”, *Archiv für Kulturgeschichte* 34 (1951), S. 5-21; VAN DEN BAAR P. A., *Die kirchliche Lehre der Translatio Imperii Romani bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts* (Rome, 1956); GOEZ W., *Translatio Imperii*:





multiloquus et sermone utulo et omni inter-  
 dicio illi breuitate oratio. i. qd de hoc scemo  
 que plene expone si explicito si decurram ep  
 que nota signo. supra ex parte disciplinis  
 si dico ex parte phisice et inchois mathematice  
 et inchois theologie notat ubi nouit hie  
 que uero qua se ho si e qd e et homigie  
 si e ipm ho nec ipm magis hie mouet an  
 noem. har an et breuitate oratio. i. mouere  
 uero uel ipm breuitate et nouitate in  
 uebiam si qd ab alijs hie uis ad ea  
 que uis oculis si ra nota qd nunc uel  
 que. Quid si ab hie in hie mouet ipm

HVESTIGA  
 TAM: DIVTIS  
 SIMO: QVES  
 TIONEM: Q  
 VANTVM: H  
 OSTRE: QDIN  
 TIS: IG NIO  
 VLVN: LVX  
 QIVINA: OIG  
 NAT A: OST  
 FORMATA CO  
 RATIONIBYS:

Translatio studii:

от Боэция к Гильберту Порретанскому; от Гильберта к порретанцам (Valenciennes, Bibliothèque municipale, MS 197, f. 7).

вторых, ясно также и то, что, по мнению Боэция, перенесение учености из одного места в другое подразумевает перевод текстов с одного языка на другой. В мире, в котором книги необходимы как средство передачи учености, очевидно, что знание может транслироваться только когда оно передается посредством книг. И книги могут быть поняты только если они написаны на языке той страны, в которую они принесены. Отсюда следует абсолютная потребность в переводах.

Боэций знал об этой необходимости и работал столько, сколько мог, чтобы предоставить такие переводы. Кассиодор, писавший ему от имени Теодориха, восхваляет его за то, что тот соединил римскую тогу и греческую мантию в хоре философов; за то, что он передал сенату Рима духовное наследие Кекропова града<sup>xiv</sup>. Он продолжает:

Благодаря твоим переводам гармония Пифагора и астрономия Птолемея доступны италийским читателям; арифметика Никомаха и геометрия Эвклида понятны авсонийцам; теология Платона и логика Аристотеля обсуждаются на языке Ромула; даже механику Архимеда ты обратил на латынь на пользу сицилийцам. Таким образом, благодаря твоему труду, и только твоему труду, Рим получил на своем собственном языке все науки и искусства, которые изобильная Греция произвела через посредство различных авторов<sup>19</sup>.

---

*Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit* (Tübingen, 1958).

<sup>19</sup> CASSIODORUS, *Variarum* 1, Ep. 45, 3-4: "Sic enim Atheniensium scholas longe positus introisti, sic palliatorum choris miscuisti togam, ut Graecorum dogmata doctrinam feceris esse Romanam. Didicisti enim qua profunditate cum suis partibus speculativa cogitetur, qua ratione activa cum sua divisione discatur, deducens ad Romuleos senatores quicquid Cecropidae mundo fecerant singulare. Translationibus enim tuis Pythagoras musicus, Ptolomaeus astronomus leguntur Italis; Nicomachus arithmeticus, geometricus Euclides audiuntur Ausoniis; Plato theologus, Aristoteles logicus Quirinali uoce disceptant. Mechanicum etiam Archimedes Latialem Siculis reddidisti. Et quascumque disciplinas uel artes fecunda [более вероятное чтение, чем 'facunda'] Graecia per singulos uiros edidit, te uno auctore patrio sermone Roma suscepit. Quos tanta uerborum luculentia reddidisti claros, tanta linguae proprietate conspicuos, ut potuissent et illi opus tuum praeferre, si utrumque didicissent", PL 63, 564CD; MGH: Auct. ant., vol. 12: p. 40, ll. 6-17.

Кассиодор заходит в своей лести столь далеко, что утверждает, что если бы греческие авторы могли сравнить свои собственные работы с переводами Бозция, они предпочли бы его перевод оригиналу.

## II

Жильсон, как уже было сказано, начал историю *translatio studii* с Алкуина<sup>xv</sup>. И совершенно оправданно. Его знаменитая книга *La philosophie au Moyen Age*<sup>xvi</sup> посвящена «блаженной памяти Алкуина из Йорка, Учителю Галлии» (“*Beatae Memoriae Alcuini Eboracensis Galliae Praeceptoris Sacrum*”). Дело в том, что образование, полученное Алкуином в Йорке, было лучше, чем то, что было доступно на континенте: это касается и классической, и богословской литературы. Алкуин сознавал, что своим образованием всецело обязан школе Йорка и считал, что призван быть миссионером, миссионером учености, чей долг — перенести культурное наследие из Нортумбрии в Галлию. Однажды, находясь в своем монастыре св. Мартина в Туре, он пожаловался на отсутствие книг, которые были в его распоряжении в соборной школе Йорка. Поэтому он попросил Карла Великого профинансировать поездку нескольких студентов в Британию, чтобы они привезли оттуда необходимые ему книги<sup>20</sup>.

В этом случае *translatio studii* не было простой метафорой, но подразумевало реальное перемещение имущества — книг. Каждый, кто перевозил книги, знает, что это тяжелый груз и что их транспортировка дело не легкое; однако сей труд был вполне по силам молодым людям, которым его поручил Алкуин. Аббат монастыря св. Мартина описывает их миссию в поэтических образах, вдохновленных Песнью Песней<sup>21</sup>. Отправленные в Йорк студенты привезут цветы из Британии во Франкию. Цветы принесут плоды в монастыре св. Мартина в Туре, южный ветер повеет на сады по берегам Луары и перенесет их аромат за границу.

<sup>20</sup> GILSON É., “Alcuin and the Flowering of Carolingian Learning”, unpublished Lectures on Humanism VII (Pontifical Institute Collection, Archives of the University of St Michael’s College), p. 7.

<sup>21</sup> ALCUNUS, *Epistula* 121, MGH: Ep., vol. 4, p. 176-178; см. DUTTON P. E., *Carolingian Civilization: A Reader* (Peterborough, Ontario, 1993), p. 107.

Так сбудется сказанное в Песни Песней: «Позволь моему возлюбленному [Карлу Великому] прийти в его сад и отведать отборные плоды». Позволь ему сказать своим юношам: «Ешьте, друзья мои, и пейте, и будьте опьянены (ср. Песн 4:16, 5:1)». Алкуин продолжает восхвалять мудрость, которую античные философы полагали необходимым атрибутом королей; здесь это мудрость, благодаря которой, согласно Святому Писанию, «цари царствуют и повелители узаконяют правду (Притч 8:15)».

Именно изучение мудрости (*philosophia*) старается распространить во франкском королевстве Алкуин, и прежде всего, — в дворцовой школе. Его мечтой было с помощью Карла Великого построить во *Франкии* Новые Афины: “*Forsan Athenae noua perficeretur in Francia*”. Эти Новые Афины, по замыслу Алкуина, должны не только не уступать Древним, но даже превосходить их. Древние Афины славились своими философами, особенно теми, кто собирался в садах Академа; в Новых Афинах будет преподавать сам Христос. Древние Афины знали семь свободных искусств; Новые Афины будут наделены семью дарами Святого Духа<sup>22</sup>.

Я не могу удержаться от искушения процитировать комментарий Жильсона на это письмо Алкуина:

Едва ли возможно ярче выразить дух средневековой христианской цивилизации. В этом на первый взгляд наивном утверждении было что-то пророческое, а именно — по крайней мере, для тех, кто придерживается нашей точки зрения, — что даже мудрость Платона впоследствии была превзойдена мудростью Фомы Аквинского. И как раз по причине, указанной Алкуином: поскольку мудрость св. Фомы Аквинского была просвещена мудростью Святого Духа<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> ALCUINUS, *Epistula* 170: “Nec fastidiosa segnitie legentium beniuolentiae magistri iuste deputari debet si, plurimis inclitum Vestrae intentionis studium sequentibus, forsan Athenae noua perficeretur in Francia, immo multo excellentior, quia haec Christi domini nobilitata magisterio omnem achademicae exercitationis superat sapientiam. Illa, tantummodo Platonicis erudita disciplinis, septenis informata claruit artibus; haec etiam insuper septiformi sancti Spiritus plenitudine ditata omnem saecularis sapientiae excellit dignitatem”, PL 100, 282; MGH: Ep., vol. 4, p. 279, ll. 20-26.

<sup>23</sup> GILSON É., “Alcuin”, unpublished Lectures on Humanism VII, p. 8.

Через одно, а точнее, два поколения после Карла Великого, Гейрик из Осерра<sup>xvii</sup> описывает королевство Карла Лысого так, как если бы в нем осуществилась мечта Алкуина. Греция, говорит он, оплакивает свой упадок: она скорбит, потому что ее богатства, которыми она обладала одна, перенесены в наши края. Сама Ирландия переселилась на континент с когортой философов. Если верить Гейрику, то ученость покинула все прочие края, чтобы сосредоточиться в тех частях каролингской империи, которыми правил Карл Лысый<sup>24</sup>.

Несколькими годами спустя (между 884 и 887 гг.), монах аббатства св. Галла Ноткер Заика составил хронику, в которой Алкуину определенно приписывалась первенство в перенесении учености из Англии на континент. Естественно, что монах, работавший в знаменитом ирландском аббатстве, не оставил без внимания роль, которую в *translatio studii* сыграла Ирландия. Ноткер рассказывает, как два ирландских ученых — одним из них был Климент Скотт<sup>xviii</sup> — прибыв из Ирландии с британскими торговцами, высадились на берегах Галлии, как они заручились вниманием Карла Великого, как он вверил им обучение множества мальчиков знатного, среднего и даже самого низкого происхождения. Тем не менее, решающую роль в *translatio studii* Ноткер отводит Алкуину:

Прознав, сколь радушно христианнейший король Карл принимает мудрых людей, Алкуин из рода англов взошел на корабль и отправился к нему. Этот Алкуин был более сведущ во всей полноте Писаний, чем кто-либо из современных ученых,

---

<sup>24</sup> HEIRICUS AUTISSIODORENSIS, *Vita Sancti Germani* (Commendatio Operis ad Regem Karolum): “Id Vobis singulare studium effecistis, ut sicubi terrarum magistri florerent artium, quarum principalem operam philosophia pollicetur, hos ad publicam eruditionem undecunque Vestra celsitudo conduceret, comitas attraheret, dapsilitas prouocaret. Luget hoc Graecia nouis inuidiae aculeis lacessita, quam sui quondam incolae iamdudum cum Asianis opibus asperrantur, Vestra potius magnanimitate delectati, studiis allecti, liberalitate confisi; dolet inquam se olim singulariter mirabilem ac mirabiliter singularem a suis destitui; dolet certe sua illa priuilegia (quod numquam hactenus uerita est) ad climata nostra transferri. Quid Hiberniam memorem, contempto pelagi discrimine, paene totam cum grege philosophorum ad littora nostra migrantem. Quorum quisquis peritior est, ultro sibi indicit exilium, ut Salomoni sapientissimo famuletur ad uotum”, MGH: Poet., vol. 3, p. 429, ll. 16-26.

будучи воспитанником ученейшего Беды<sup>xix</sup>, наиболее сведущего толкователя Священного Писания после святого Григория<sup>xx</sup>. Карл держал его при себе постоянно до конца своей жизни, за исключением времени, когда он отправлялся на войну; и даже приказал называть себя учеником Алкуина, а Алкуина именовал своим учителем. Карл дал ему аббатство св. Мартина, что подле Тура, дабы в периоды своего отсутствия, Алкуин мог отдыхать там и обучать толпы стекавших к нему учеников. Его преподавание принесло столь богатые плоды, что нынешние галлы, т. е. франки, сравнились с древними римлянами и афинянами<sup>25 / XXI</sup>.

Гейрик указал, что местом средоточения *translatio studii* являлась та часть каролингской империи, которая после территориального размежевания, проведенного сыновьями и внуками Карла Великого, выпала на долю Карла Лысого: речь идет о *Francia Occidentalis* (Западно-Франкское королевство). Ноткер Заика выразился более определенно. Он ясно говорит, что современные галлы, то есть франки, являются духовными наследниками древних греков и римлян. Как известно, во *Francia Occidentalis* того времени не было никакого эквивалента тому, что мы теперь называли бы столицей. Ситуация изменится только когда с усилением власти Капетингов столицей *Francia Occidentalis* сделается Париж, и когда соборная школа Нотр-Дам-де-Пари будет преобразована в университет. Тогда Париж, а точнее Парижский университет, станет претендовать на роль Новых Афин. Любопытно, что, хотя говорят, что путь учености из Афин в Париж проходил

---

<sup>25</sup> NOTKER BALBULUS, *De gestis Karoli imperatoris* I, 2: “Audito autem Albinus de natione anglorum quam gratanter sapientes uiros religiosissimum regum Karolus susciperet, conscensa nauis uenit ad eum. Qui erat in omni latitudine scripturarum supra caeteros modernorum temporum exercitatus, ut puta discipulus doctissimi Bedae, post sanctum Gregorium tractatoris. Quem usque ad finem uitae iugiter secum retinuit, nisi quando ad ingruentia bella processit, adeo ut se discipulum eius, et ipsum magistrum suum appellari uoluisset. Dedit autem illi abbatiam sancti Martini iuxta Turonicam ciuitatem, ut quando ipse absens esset, illic requiescere et ad se confluentes docere deberet. Cuius in tantum doctrina fructificauit, ut moderni Galli siue Franci antiquis Romanis et Atheniensibus aequarentur”, PL 98, 1373AB; MGH: Script., vol. 2, p. 731, ll. 30-39. Предлагаемый перевод этого фрагмента сочетает авторский английский перевод Жильсона из его неопубликованной лекции “On *translatio studii*”, p. 4-5) и английский перевод Льюиса Торпа (см. THORPE L., *Two Lives of Charlemagne* [Harmondsworth, 1969], p. 93-95).

через Рим, Париж никогда не называли Вторым Римом. Другие города с гордостью именовались Новым Римом (*Noua Roma*) — таковым был, конечно, Константинополь, но также и Ахен, Трир, Милан, Реймс<sup>26</sup>; за исключением Парижа. Париж с гордостью считал себя Новыми Афинами. С конца XII до середины XIV столетия статус Парижа как Новых Афин практически никем не оспаривался. Позднее другие интеллектуальные центры предъявят права на тот же титул. Мы поговорим кратко об этих новых кандидатах на звание Новых Афин. Но прежде нужно рассмотреть имевшую невероятный успех тему Парижа как Новых Афин.

### III

Признаюсь, мне нечего сказать применительно к X и XI векам. Наши первые очевидцы — Тьерри Шартрский<sup>xxii</sup> и Гуго из Сен-Виктора — принадлежат первой половине XII столетия.

В Прологе к своему *Heptateucon* Тьерри Шартрский в шести гекзаметрах описывает, как *Grammatica* перемещается из Египта в Грецию и из Греции в Рим:

Говорят, что *Grammatica* рождена от бога и богини: ее отцом был *Niligenus*, а матерью — *Nilotis*. Она родилась в Египте, в городе Мемфис, в царствование Осириса. В течение долгого времени она скрывалась там. Меркурий нашел ее, воспитал и перевез ее в греческие города. Наконец, в почтенном возрасте она прибыла к внукам Ромула<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> HAMMER W., "The Concept of the New or Second Rome in the Middle Ages", *Speculum* 19 (1944), p. 50-62.

<sup>27</sup> THEODORICUS CHARTRENSIS, *Heptateucon* (Prol.): "In hac autem septem artium liberalium synodo ad cultum humanitatis conducta, prima omnium Grammatica procedit in medium, matrona uultuque habituque seuerо. Pueros conuocat, rationes recte scribendi recteque loquendi praescribit, ydiomata linguarum decenter transumit, expositionem omnium auctorum sibi debitam profitetur. Quicquid dicitur auctoritati eius committitur; canities enim matronae ueneranda apud discipulos pro argumentatione.

Nam ueterum perhibent hanc copula sacra deorum  
 Niligeno patre progenitam et Nilotide matre  
 Vrbe in Memphitica, quando regnabat Osyris.  
 Tempore post longo fuit abdita. Deinde repertam  
 Fouit Atlantiades Graiasque euexit in urbes.  
 Tandem ad Romuleos uenit grandaeva nepotes. —

В этом месте можно было бы ожидать, что Тьерри продолжит описывать путь *Grammatica* и, возможно, сделает так, что *Grammatica* остановится в Шартре. Шартр — это Новые Афины, именно так великий скульптор Огюст Роден<sup>xxiii</sup> скажет восемью столетиями спустя: “Chartres, notre Cathédrale splendide entre toutes! N'est-ce pas l'Acropole de la France?”<sup>xxiv</sup>. Но Тьерри так не сказал, о чем можно только сожалеть. Не сказал он и о том, что Новые Афины — это Париж, другие будут сожалеть и об том<sup>28</sup>. Однако, составляя свой *Heptateucon* или «Книгу семи свободных искусств», Тьерри сознавал, что следует традиции, начало которой в латинском мире положил Варрон, и которую продолжили Плиний и Марциан Капелла.

Кстати, фактом того, что сегодня мы все еще имеем доступ к *Heptateucon* Тьерри Шартрского, мы обязаны Понтификальному институту средневековых исследований. В этом случае, путь *translatio studii*, несомненно, пролег через Торонто. Позвольте мне пояснить, каким образом это произошло. 26 мая 1944 года бомбардировкой союзных войск была уничтожена большая часть Муниципальной библиотеки Шартра и среди прочего — рукопись 497–498, содержащая *Heptateucon* Тьерри Шартрского. Это замечательное свидетельство возрождения XII столетия было бы, конечно, утрачено, если бы еще до войны Понтификальный институт средневековых исследований не сделал с него микрофильм. Таким образом, если текст *Heptateucon* все еще доступен сегодня — в Шартре и где угодно — это заслуга Понтификально-

---

Ed. É. JEAUNEAU, *Mediaeval Studies* 16 (1954), p. 171-175 (p. 174); reprint.: JEAUNEAU É., *Lectio philosophorum. Études sur l'École de Chartres* (Amsterdam, 1973), p. 38-39; p. 90.

<sup>28</sup> Замечание Родена можно найти в его *Les cathédrales de France* (P., 1914), p. 114, 111. Относительно споров, касающихся Школы Шартра см.: SOUTHERN R., *Medieval Humanism and Other Studies* (Oxford, 1970), p. 61-85; IDEM, “The Schools of Paris and the School of Chartres”, *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. R. L. BENSON and G. CONSTABLE (Cambridge: Harvard University Press, 1982; reprint. 1991), p. 113-137; DRONKE P., “New Approaches to the School of Chartres”, *Anuario de Estudios Medievales* 6 (1969 [1971]), p. 117-140; GIACONE R., “Masters, Books and Library at Chartres According to the Cartularies of Notre-Dame and Saint-Père”, *Vivarium* 12 (1974), p. 30-51; HÄRING N., “Chartres and Paris Revisited”, *Essays in Honour of Anton Charles Pegis* (Toronto, 1974), p. 268-329.



го института средневековых исследований. Сам Жильсон с гордостью упомянул об этом факте в интервью одной французской газете в 1953 году<sup>29</sup>.

Здесь я хотел бы добавить личное замечание. Именно *Heptateucon* явился поводом для моего первого контакта с Понтификальным институтом средневековых исследований. В 1952 году, будучи в Шартре и занимаясь Тьерри Шартрским, я услышал от мадемуазель Марии-Терезы д'Альверни<sup>xxv</sup>, что микрофильм этого сочинения находится в Торонто. Тогда я осмелился просить своего епископа, магистра Рауля-Октавия-Марию-Жана Арскюз<sup>xxvi</sup>, написать в Понтификальный институт, чтобы получить, если возможно, копию драгоценного микрофильма. Письмо моего епископа датировано 10 декабря 1952 года. О. Джордж Флэгиф, позднее кардинал Флэгиф<sup>xxvii</sup>, ответил от имени Института: его письмо от 30 января 1953 года является образцом учтливой щедрости и любезности:

Позвольте нам предложить Вашему Превосходительству этот микрофильм и просить Вас принять его в знак нашего уважения к благородной Церкви Шартра, которой верно служил сам Тьерри и которую сегодня в качестве ее Главы представляет Ваше Превосходительство.

Более того, отец Флэгиф извинялся за задержку с ответом. На самом деле, письмо епископа прибыло в Торонто с большой задержкой: «Словно по воле судьбы, кто-то отправил письмо, не наклеив марок»<sup>30</sup>. Сегодня я уже могу рассказать, как это было:

---

<sup>29</sup> “Nous [т. е. Понтификальный институт] venons d’offrir à Chartres le microfilm de l’*Heptateucon* de Thierry de Chartres, manuscrit unique, que nous avons heureusement fait filmer, car il a brûlé pendant la dernière guerre” (цит. по: SANOUILLET, Michel, “A Toronto chez Étienne Gilson”, *Les Nouvelles littéraires*, Thursday, 30 April 1953).

<sup>30</sup> “En l’absence du Président de notre Institut, j’ai l’honneur de vous accuser réception de votre aimable lettre du 10 décembre, qui nous est parvenue avec un retard très considérable. Le malheur a voulu qu’elle soit mise à la poste sans avoir été affranchie... Nous nous excusons auprès du professeur du Grand Séminaire qui prépare le mémoire sur la pensée philosophique de Thierry de Chartres; on ne peut qu’espérer qu’il n’en sera pas trop gravement incommodé” (лицо, подготавливающее исследование по Тьерри Шартрскому, о котором кардинал Флэгиф упоминает в письме, — это не кто иной, как автор настоящего доклада).

мне было поручено составить письмо, магистр Арскюэ подписал его, а его личный секретарь отправил его почтой, не оплатив почтовых расходов. Таким был мой первый контакт с Понтификальным институтом средневековых исследований.

Теперь, если мы обратимся к Гуго Сен-Викторскому (ум. 1141 г.), современнику Тьерри Шартрского, то обнаружим у него схожее мнение относительно происхождения искусств: «матерью искусств является Египет, откуда они пришли в Грецию, а оттуда — в Италию. В Египте Грамматику впервые открыли в правление Осириса, мужа Исиды»<sup>31/xxviii</sup>. Тезис, согласно которому «матерью искусств» является Египет, Гуго Сен-Викторский и Тьерри Шартрский унаследовали от Макробия и Марциана Капеллы, которым вторил Ремигий из Осерра<sup>32</sup>. В Египте была рождена не только Грамматика, но также и Философия, поскольку Гуго, следуя Макробию, заявляет, что в Египте обучался Платон:

И Платон после смерти своего учителя Сократа, движимый любовью к учености, переселился в Египет, откуда, восприняв там свободные искусства, вернулся в Афины и, собрав учеников на своей вилле в Академе, направил силы на занятия философией<sup>33/xxix</sup>.

Кроме того, в Средние века было распространено и другое предание, согласно которому искусства зародились не в Египте, а в Халдее. Они были принесены в Египет Авраамом, который, как

---

<sup>31</sup> См. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon* III, 2: “Aegyptus mater est artium, inde in Graeciam, deinde in Italiam uenerunt. In ea primum grammatica reperta est tempore Osiris, mariti Isis”, PL 176, 767C; ed. C. H. BUTTIMER (Washington, 1939), p. 52, ll. 9-11; trans. J. TAYLOR: *The Didascalicon of Hugh of St Victor* (N. Y. – L., 1961), p. 86; 210-211 (n. 34).

<sup>32</sup> MACROBIUS, *Saturnalia* I, 14, 3: I, 15, 1, ed. J. WILLIS, p. 66, ll. 11-12; p. 69, ll. 13-14; MARTIANUS CAPELLA, *De Nuptiis* III, 223, ed. A. DICK, p. 82, ll. 10-19; см.: LUTZ Cora E., “Remigius’ Ideas on the Seven Liberal Arts”, *Mediaevalia et humanistica* 10 (1956), 32-49. См. также REMIGIUS AUTISSIODORENSIS, *Commentum in Martianum*: “Aegyptus autem mater est artium, a qua ad Greciam omnis peritia defluxit”, ed. Cora E. LUTZ, vol. 2 (Leiden, 1965), p. 175, ll. 3-6.

<sup>33</sup> HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon* III, 2: “Plato autem post mortem Socratis magistri sui amore sapientiae Aegyptum demigrauit, ibique perceptis liberalibus studiis, Athenas rediit, et apud Academiam uillam suam, coadunatis discipulis, philosophiae studiis operam dedit”, PL 176, 767CD; ed. BUTTIMER, p. 52, ll. 14-18.

мы знаем, происходил «из Ура Халдейского (Быт 11:31)». Вот что, однако, мы читаем в *Иудейских древностях* Иосифа Флавия.

...он [Авраам] наставил их [египтян] в арифметике и научил их законам астрономии, в которых до прибытия Авраама египтяне были совершенно несведущи. Таким образом, эти науки перешли от халдеев в Египет, а оттуда уже и к грекам<sup>34 / xxx</sup>.

Если верить Иосифу, то Египет — не мать искусств, но лишь их нянька. Ученость рождена не в Греции, но на земле патриархов и пророков. Платон вполне мог обучаться в Египте. Если он что-либо там выучил, то произошло это потому, что он повстречал там Иеремию<sup>35</sup>. Подобных взглядов какое-то время придерживался бл. Августин. Однако позднее он изменил свое мнение и признал, что встреча между Иеремией и Платоном противоречит историческим фактам<sup>xxx</sup>. И тем не менее, Августин утверждал, что Платон с большой степенью вероятности заимствовал некоторые элементы своего учения из Библии<sup>36 / xxxii</sup>. Следует помнить об этом мнении относительно Египта, если мы хотим понять известный средневековый сюжет «ограбления египтян». Интерпретируемый аллегорически Египет представляет «языков», язычников. Поэтому, когда Бог приказал иудеям «обобратить египтян» (Исх 3:22; ср. 12:35-36), мы должны понимать это так, что христианским мыслителям было предложено заимствовать у языческих авторов

---

<sup>34</sup> JOSEPHUS FLAVIUS, *Historiae antiquitatis Iudaicae* I, 167-168: “Erat igitur <Abraham> in admiratione cunctorum tamquam uir sapiens atque paratus non solum ad intellegendum, sed etiam ad satisfaciendum et ad loquendum quodcumque docere niteretur. Arithmetica quoque eis contulit et quae de astrologia sunt ipse contradidit. Nam ante aduentum Abraham in Aegyptum, haec Aegyptii penitus ignorabant; a Chaldaeis enim haec plantata noscuntur in Aegypto, unde etiam peruenisse noscuntur ad Graecos” — см.: *The Latin Josephus I: Introduction and Text: The Antiquities, Books I-V*, ed. Franz BLATT (Copenhagen, 1958), p. 145, ll. 8-14; trans. H. St. J. THACKERAY, LCL: *Josephus*, 9 vols. (L., 1926-1965), vol. 4, p. 83.

<sup>35</sup> См. ARNOU R., “Platonisme des Pères”, *Dictionnaire de théologie catholique*, 15 vols. in 23 (P., 1909-1950), vol. 12 (1935), cols. 2258 – 2392 (cols. 2294 – 2295).

<sup>36</sup> Можно противопоставить взгляды Августина из *De doctrina christiana* II, 28 [43] (PL 34, 56; CCSL 32, p. 63) и *De civitate Dei* VIII, 11 (PL 41, 235 – 236; CCSL 47, p. 227-228).

любое полезное учение, которое они смогут воспринять. Поступая так, они не совершают ничего дурного. Напротив, они возвращают имущество, которое принадлежит им по праву наследования<sup>37</sup>.

Тьерри Шартрский и Гуго из Сен-Виктора были знакомы с темой *translatio studii*. Однако они не утверждали, что Шартр или Париж являются Новыми Афинами. Они даже не говорили, что ученость зародилась на Востоке, и лишь потом достигла Запада. И лишь Оттон Фрейзингский (ум. 1158 г.)<sup>xxxiii</sup> сказал об этом в своей *Historia de duabus ciuitatibus*<sup>38</sup>. Для Оттона оба переноса или перемещения (*translationes*) были связаны: оба начались на Востоке и завершились на Западе. Власть (*principatus, imperium, regnum*) перешла от вавилонян к мидийцам и персам, от них — к македонцам, от македонцев — к Риму, из Рима — в Константинополь (*ab Vrbe ad Graecos*), из Константинополя — к франкам (*a Graecis ad Francos*), от франков — к лангобардам (*a Francis ad Lonbardos*) и, наконец, от лангобардов — к германцам (*a Lonbardis rursum ad Teutonicos Francos*)<sup>39</sup>. Схожим образом Мудрость появилась на Востоке, в Вавилонии, и была перенесена (*translatam*) оттуда в Египет. В этом месте Оттон цитирует отрывок из *Иудейских древностей* Иосифа Флавия, который мы привели выше. Он цитирует и другой фрагмент, в котором Иосиф Флавий возводит происхождение наук к сынам Сифа, к временам до потопа:

Они [сыновья Сифа] также открыли науку о небесных телах и их упорядоченном расположении. И чтобы эти открытия не были утрачены для человечества и не погибли прежде, чем станут известными, — ведь Адам предсказал гибель мира один раз от великого огня, а во второй раз — от мощного разлива воды, — они воздвигли две колонны, одну из кирпича, а другую из камня, и записали эти открытия на обеих; так

---

<sup>37</sup> DE GHELLINCK J., *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle* (2<sup>nd</sup> ed.; Bruges – Bruxelles – Paris, 1948), p. 94-95.

<sup>38</sup> ОТТО, EP. FRISINGENSIS, *Chronica sive Historia de duabus ciuitatibus* 5 (Prol.), ed. A. HOFMEISTER, MGH: Scriptorum rerum germanicarum in usum scholarum... editi (2<sup>nd</sup> ed.; Leipzig, 1912), p. 226-228.

<sup>39</sup> ОТТО, EP. FRISINGENSIS, *Historia* 1 (Prol.); 5 (Prol.), ed. HOFMEISTER, p. 7; p. 227. Оттон проводит четкое разделение между франками, говорящими на языке римлян, и теми, кто говорил на германском наречии (*teutonica lingua*); первые жили в Галлии, вторые — в долине Рейна и в Германии (см. *Ibidem*, p. 225, ll. 22-27).

что, если во время наводнения разрушится колонна из кирпича, то останется таковая из камня, и люди узнают то, что выбито на ней, а также то, что помимо нее была возведена колонна из кирпича. Она по сей день стоит в земле Сириадской<sup>40/xxxiv</sup>.

Эта история имела довольно широкое распространение в латинском мире. Среди авторов, которые к ней обращались, можно упомянуть Исидора Севильского, Рабана Мавра, Фрекульфа из Лизьё<sup>xxxv</sup>, Ремигия из Осерра, Петра Коместора<sup>xxxvi</sup> и, как мы уже говорили, Оттона Фрейзингского. Если быть точным, история передавалась с разными вариациями. Например, если Иосиф Флавий приписал установку двух колонн сыновьям Сифа, Ремигий из Осерра отнес ее к сыновьям Ноя. Выказывалась некоторая неопределенность в отношении географического местонахождения земли Сириадской (*κατὰ γῆν τὴν Σερίδα*). Латинский перевод этой фразы: *in terra Syrida*, позволил некоторым средневековым писателям локализовать каменную колонну в Сирии. Поэтому Фрекульф из Лизьё говорит о Syrida, а не о Сирии. А вот Ремигий из Осерра заявляет, что каменная колонна находилась в Египте<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> JOSEPHUS FLAVIUS, *Historiae antiquitatis Judaicae* I, 70-71 (trans. by THACKERAY 4: 33); OTTO, EP. FRISINGENSIS, *Historia de duabus ciuitatibus* I, 2, ed. HOFMEISTER, p. 39.

<sup>41</sup> См. JOSEPHUS FLAVIUS, *Historia antiquitatis Iudaicae* I, 167-168: "...in Terra Syrida" (ed. BLATT, p. 132, l. 17). Множество соответствующих вопросу текстов приведены и откомментированы в издании Коры Лутц (см. LUTZ, Cora E., "Remigius' Ideas on the Origin and the Classification of the Seven Liberal Arts", *Medievalia et humanistica* 10 (1956), p. 32-49. О том, что Ремигий приписывал возведение колонн сыновьям Ноя, см.: LUTZ C., *op. cit.*, p. 43-45; о его намерении локализовать эту каменную колонну в Сирии, см. LUTZ C., *op. cit.*, p. 47-49. В отношении Фрекульфа из Лизьё, см. его же *Историю* (*Historia* I, 1, cap. 12: "Quae tamen lapidea permanet <h>actenus in terra Syrida". Опубликованный в PL 106, 926C текст (*in terra Syriae*) должен быть исправлен. Я обязан этим уточнением любезности доктора Майкла Идомира Аллена (Dr Michael Idomir Allen), чье критическое издание *Истории* Фрекульфа должно появиться выйти в серии Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (Turnhout). Доктор Аллен также сообщил мне, что лучшие манускрипты *Комментария на Книгу Бытия* Рабана Мавра дают чтение *Syrida*. [см. FRECHULFUS LEXOVIENSIS, *Opera omnia*, ed. M. I. ALLEN, CCCM 169: Prolegomena. Indices; CCCM 169a: Textus (Turnhout: Brepols, 2002)].

Где бы ни была обнаружена драгоценная колонна, нет сомнений в том, что многие средневековые авторы считали Египет важным этапом в *translatio studii*. Отсюда ученость продолжила свое перемещение: из Египта в Грецию, из Греции в Рим. В итоге, она достигла самых отдаленных пределов Запада (*ad ultimum occidentem*), т. е. Галлии и Испании. В этом месте Оттон приводит имена некоторых наиболее выдающихся наставников, которые, по его мнению, демонстрируют высшую степень учености из возможной в его эпоху: это Беренгар из Тура<sup>xxxvii</sup>, Манегольд из Лаутенбаха<sup>xxxviii</sup> и Ансельм из Лана<sup>xxxix</sup>. Еще один интересный аспект взглядов Оттона состоит в том, что он понимает передачу учености (*translatio studii*) не только как движение, начавшееся на Востоке и закончившееся на Западе, но и как развитие. Современные авторы не только унаследовали знание от древних, но и улучшили то, что получили от них. Прецедент подобного мнения Оттон усмотрел у Присциана, который сообщает, что некоторые современные греческие грамматисты, такие как Геродиан Александрийский и Аполлодор Афинский, превосходят древних (*quanto iuniores, tanto perspicaciores*) — утверждение, которое повлияло на известное изречение Бернарда Шартрского: мы, современники, подобны карликам, которые, сидя на плечах гигантов (т. е. древних), могут видеть дальше, чем они<sup>42</sup>.

Таким образом, для Оттона Фрейзингского *translatio studii* развивается в линейном времени иудео-христианской традиции. Такое перенесение учености подразумевает прогресс, и тем не менее, прогресс не может быть бесконечным. Оттон отмечает, что в его эпоху ученость достигла Галлии и Испании. Каким образом она может распространиться дальше? Геркулесовы столпы отмечают внешний край мира. Каким образом может Природа произвести людей, способных превзойти в учености и мудрости наставника Беренгара, наставника Манегольда и наставника Ансельма? Как результат, Оттон полагает, что конец мира близок: ему кажется, что он слышит последний вздох умирающей все-

---

<sup>42</sup> PRISCIAN, *Institutiones grammaticae*, ed. HERTZ, GL, ed. H. KEIL, vol. I, p. 1, ll. 6-7, процитированный Оттоном Фрейзингским — см. OTTO, EP. FRISINGENSIS, *Historia de duabus ciuitatibus* 5 (Prol.), ed. HOFMEISTER, p. 226, ll. 14-16. См. также: JEAUNEAU É., “Nani gigantium humeris insidentes”, *Vivarium* 5 (1967), p. 79-99; repr.: JEAUNEAU É., *Lectio philosophorum*, p. 53-73.

ленной<sup>43</sup>. Стоит отметить, однако, что Оттон, германец, ясно заявивший, что мирская власть (*imperium*) находится в руках германцев, никогда не говорил о том, что в Германию была перенесена ученость (*studium*), но упоминал в этой связи Галлию и Испанию. Именно это в своей хронике 1185 года — *Memoria saeculorum*<sup>44</sup> — повторяет Джеффри из Витербо<sup>x1</sup>.

В последней четверти XII столетия французский поэт Кретьен де Труа<sup>xli</sup> в самом начале своего *Cligès* (*Клижес*), (написанного около 1176 г.), недвусмысленно заявляет, что ученость (*clergie*) была перенесена во Францию:

Ce nos ont nostre livre apris  
 Qu'an Grece ot de chevalerie  
 Le premier los et de clergie.  
 Puis vint chevalerie a Rome  
 Et de clergie la some,  
 Qui or est an France venue.  
 Dex doint qu'ele i soit maintenue  
 Et que li leus li abelisse  
 Tant que ja mes de France n'isse  
 L'enors qui s'i est arestee.  
 Dex l'avoit as altres prestees:  
 Car des Grezois ne des Romains  
 Ne dit an mes ne plus ne mains,  
 D'ax est la parole remese  
 Et estainte la vive brese<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> OTTO, EP. FRISINGENSIS, *Historia de duabus ciuitatibus* 5 (Prol.): "Et sicut supra dixi, omnis humana potentia uel sapientia ab oriente ordiens in occidente terminari cepit... Nos iam deficientem et tanquam ultimi senii extremum spiritum trahentem cernimus", ed. HOFMEISTER, p. 227-228.

<sup>44</sup> GOTFRIDUS VITERBIENSIS, *Memoria saeculorum*: "Ad haec Abraham artibus et scientia Caldeorum inbutus non solum suos, set etiam Egiptios, cum in Egipto peregrinabatur, legitur omnes artes docuisse. Vnde prima sapientia ab Egiptiis ad Grecos, a Grecis ad Romanos, a Romanis ad Gallos et Yspanos legitur transmeasse", ed. G. WAITZ, MGH: Script., vol. 22, p. 95, ll. 43-46.

<sup>45</sup> CHRÉTIEN DE TROYES, *Cligès* 28-42, ed. Alexandre MICHA (P., 1970), p. 2; trans. with an introd. and notes by D. D. R. OWEN, *Arthurian Romances* (L., 1987), p. 93. См. FREEMAN M. A., "Translatio studii and Romance Composition: The Example and Some Ramifications of Chrétien de Troyes' *Cligès*", PhD thesis, Princeton University (1976); IDEM, *The Poetics of 'Translatio studii' and 'Conjointure': Chrétien de Troyes's 'Cliges'* (Lexington, 1979).

Другими словами:

Нам книги древние порукой:  
Обязаны своей наукой  
Мы Греции, сомнений нет;  
Оттуда воссиял нам свет.  
Велит признать нам справедливость  
За ней ученость и учтивость,  
Которые воспринял Рим  
И был весьма привержен к ним.  
В своем благом соединенье  
Они нашли распространенье  
У нас во Франции теперь.  
Когда бы только без потерь  
Им сохраниться здесь навеки!  
Поныне римляне и греки,  
Избегнув суеты мирской,  
Остались в памяти людской,  
Поскольку нам живое слово  
Напоминать о них готово,  
Почти не зная перемен<sup>xlii</sup>.

#### IV

В XIII веке мифологическая тема *translatio studii* принята повсеместно. Термин *studium* является сложным: он обозначает ученость, познание, культуру, но в этом контексте подразумевает также и институциональную организацию знания. Другими словами, *studium* применяется и к учености, и к учреждению, обеспечивающему получение учености. Повсеместно признано, что Франция, и более точно — Париж, является тем местом, в которое из Афин через Рим было перенесено *studium*. Подобное мнение высказывается в многочисленных текстах, написанных как на латинском, так и на национальных языках. Все составители хроник повторяют одну и ту же историю. Мы находим ее у Хелинанда из Фруамона<sup>xliii</sup> (умер п. 1229 г.)<sup>46</sup>, Винсента из Бове<sup>xliv</sup> (умер в

---

<sup>46</sup> “Alcuinus sapientiae studium de Roma Parisius transtulit, quod illuc quondam a Graecis translatum fuerat a Romanis, fueruntque Parisius fundatores eius studii quatuor monachi Bedae discipuli, scilicet Rabanus et Alcuinus, Claudius et Ioannes Scottus” — цит. по: GRUNDMANN H., “Sacerdotium – Regnum – Studium”, *Archiv für Kulturgeschichte* 34. 1 (1951), S. 14, n. 19.



1264 г.)<sup>47</sup>, Мартина из Троппо<sup>xlv</sup> (активен ок. 1265 г.)<sup>48</sup>, в *Les grandes chroniques de France*<sup>49</sup> и в *Compendium* Робера Гуле<sup>50/xlvi</sup>. Все они говорят, что во времена Карла Великого четыре ученых мужа перенесли *studium* из Рима в Париж: это были Алкуин из Йорка, Рабан Мавр, Клод из Турина и Иоанн Скотт. То же самое мы находим в энциклопедиях. Национальные переводы этих работ иногда ссылаются на свои латинские источники, как это делает Жан Корбехон<sup>xlvii</sup>, который, говоря о Карле Великом, пишет:

Et pour l'amour quil auoit a sapience et pour loneur et le prouffit du roiaume de france il fist transporter et translater lestude de Rome a paris. Et auoit un maistre que on appelloit Alquin duquel il apprist logique rethorique et astrologie en laquelle astrologie il proufita moult grandement et y fist moult de bonnes choses selon ce que dit Vincent ou XVII<sup>e</sup> liure de sa compilacion<sup>51</sup>.

Варфоломей Английский<sup>xlviii</sup>, описывая различные страны мира в своей *Liber de proprietatibus rerum*, восхваляет Париж за то, что тот является Новыми Афинами:

<sup>47</sup> VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Speculum historiale* 18, 173: "Alcuinus scientia uitaque praeclarus, qui et sapientiae studium de Roma Parisius transtulit, quod illuc quondam e Graecia translatum fuerat a Romanis". О других хрониках, зависящих от Винсента из Бове, см. GILSON É., *Les idées et les lettres* (1932; 2<sup>nd</sup> ed., P., 1955), p. 185, n. 1.

<sup>48</sup> См. MARTINUS OPPAVIENSIS, *Chronicon pontificum et imperatorum*: "Hoc tempore floruit Albinus, qui et Alcuinus, Karoli eruditor. Hic genere Anglicus, clarus ingenio in philosophia excellentissimus, non tantum in sciencia sed eciam in morum honestate praeclarus. Et ab ipso Karolus didicit omnes artes liberales. Qui et studium de Vrbe Parisius transtulit, quod de Graecia illuc translatum fuerat a Romanis", ed. L. WEILAND, MGH: Script., vol. 22, p. 426.

<sup>49</sup> "Tant multiplia et fructifia sa doctrine [т. е. учение Алкуина] à Paris et par tout le roiaume de France, que, Dieu merci! la fontaine de doctrine et de sapience est à Paris, ausi come ele fu jadis à Athenes et à Rome" — см. *Les grandes chroniques de France*, ed. Jules VIARD, 10 vols. (P., 1920–1953), vol. 3, p. 157–158.

<sup>50</sup> ROBERTUS GOULETUS, *Compendium recenter editum de multiplici parisiensis uniuersitatis magnificentia dignitate et excellentia...* (P., 1517); см. перевод этого сочинения, выполненный Robert Belle BOURKE, под заглавием *Compendium on the Magnificence, Dignity, and Excellence of the University of Paris in the Year of Grace 1517* (Philadelphia, 1928), p. 29–37. О Робере Гуле см.: FARGE J., *Biographical Register of Paris Doctors of Theology, 1500–1536* (Toronto, 1980), p. 201–202.

<sup>51</sup> MS Paris, Bibl. nat.: Fr. 16993, f. 1<sup>vb</sup>.

Хотя во Франции есть много замечательных городов и при том весьма славных, тем не менее главным является Париж, и по праву. Ибо точно так, как в древности, город Афины в Греции, будучи матерью искусств и литературы, воспитательницей философов и источником всех наук, украшал Грецию, так в наше время, в том, что касается знания и благовоспитанности, Париж поднял на высочайший уровень не только Францию, но и всю Европу. Ведь Париж, будучи матерью мудрости, принимает тех, кто приезжает в него со всех концов света, обеспечивает нужды всех, мирно направляет всех их и, будучи служителем истины, являет себя «должником и мудрецов, и невежд (Рим 1:14)»<sup>52</sup>.

Написанная на латинском языке *Liber de proprietatibus rerum* находилась в широком обращении и была переведена на несколько языков: итальянский (до 1309 г.), французский (1372 г.), провансальский (1391), английский (1398) и испанский (XV в.) языки.

Другая энциклопедия XIII столетия — *L'image du monde* Госсюена из Меца<sup>xlix</sup> — сохранилась в трех стихотворных переводах, написанных между 1246 и 1248 годами, а также в прозаическом варианте, переведена на английский, иврит и идиш<sup>53</sup>. Госсюен говорит, что Париж — это Новые Афины. Он также говорит, что общество делится на три сословия: “*clergie*” (образованных), “*chevalerie*” (рыцарство) и “*ovres de terre*” (земледельцев). Мы узнаем здесь известное деление, дорогое сердцу Жоржа Дюмезиля<sup>1</sup>: *oratores*, *bellatores* и *laboratores*. При этом *studium* вверяется первому сословию, т. е. это удел “*clergie*”. Карл Великий, любивший философию, предпринимал великие усилия по привлечению в свое королевство лучших ученых. От этого получили пользу его преемники. Благодаря Карлу Великому *studium* (*clergie*) теперь обретается в Париже. Париж — это источник, из которого

---

<sup>52</sup> BARTHOLOMAEUS ANGLICUS, *Liber de proprietatibus rerum* XV, 57, ed. G. BARTHOLD PONTANUS OF BRAITENBERG (Frankfurt, 1601), p. 652.

<sup>53</sup> Первая редакция *L'image du monde* (датированная 1246 г.) имеет 6600 строк; вторая (после 1248 г.) — 10600 строк; третья обнаружена в MS London, Brit. Lib.: Harley 4333. Английский перевод Кэжстона (1480 г.) см.: *Caxton's Mirrour of the World*, ed. Oliver H. PRIOR (L., 1913). О Госсюене из Меца см.: FERY-HUE F., “Gossuin of Metz”, *Dictionnaire les lettres françaises: Le Moyen Age*, ed. G. HASENOHR, M. ZINK (P., 1992), p. 555-556; LANGLOIS Ch.-V., *La connaissance de la nature et du monde au Moyen Age* (P., 1911), p. 49-113.

более чем из какого-либо иного места можно черпать науку. Однако, Госсуен подчеркивает один момент, а именно, что военная наука (*chevalerie*) идет рука об руку с ученостью (*clergie*), и что, если исчезнет одно из этих двух, другое тоже исчезнет. Послушаем, как он формулирует эту мысль сначала в стихах, а затем в прозе:

Clergie regne ore a paris  
 Ensi com ele fist iadis  
 Athenes qui set en grece  
 Une cite de grant noblesse  
 Li philosophe qui la furent  
 Qui les altres enseigner durent  
 Ne poserent solon lor sens  
 Fors que III maneres de genz  
 Cler[gie], cheval[erie], oures de terre.  
 .....  
 Chevalerie en suit clergie  
 Partot ou plus est auancie  
 Dont li rois de france poet est  
 Liez et joianz, quant il poet naist<sup>54</sup>.

А вот прозаическая версия в английском переводе Кэкстона:

Car se clergie s'en aloit de France, chevalerie s'en iroit après, comme ele a toz jours fet. Car touz jours se tient près de lui. Si la retiengne li rois de France pour son preu. Car il porroit bien perdre son riauime, se clergie se departoit de France.

Ffor yf the studye wente out of Ffraunce, knyghthode wold go after, as it hath alway don; ffor contynuelly that one is by that other. Therfor late the kynge of Ffraunce for his weel reteyne it yf he may; ffor he may wel lose his Royamme, yf clergie departe out of Ffraunce<sup>55</sup>.

Далее Госсуен хвалит нищенствующие ордена францисканцев-миноритов и доминиканцев-иаковитов, которые, по его словам «в наше время прибыли во Францию». Эти святые мужи,

<sup>54</sup> “Li liure de clergie quest apele lymage del mond translate de latin en romanz. contient par tot XL chapitres e. xxviii figures...” (MS London, Brit. Lib.: Arundel 52, ff. 79<sup>v</sup> – 80<sup>r</sup>).

<sup>55</sup> GAUTIER DE METZ, *L'image du monde*, ed. O. H. PRIOR (Lausanne – P., 1913), p. 79; *Caxton's Mirroure of the World*, ed. O. H. PRIOR (L., 1913), p. 32.

полностью посвятившие себя служению Богу, привлекли в свои ряды лучших ученых (*toute la fleur de clergie*). Это великое благо, данное нам Господом, и мы должны возблагодарить Его за такую честь. А вот, еще раз прозаическая версия, за которой следует перевод Кэкстона:

Si resont en France unes autres gens qui en nostre tens i sont venu. Ce sont freres meneur et iacobins qui se sont mis en religion pour l'amour de Dieu pour aprendre et pour entendre a Dieu servir. Dont Diex nous en a fet si grant honnour que il retiennent toute la fleur de clergie en leur ordre pour adrecier et pour essaucier sainte crestienté par leur estuide et par leur travail.

Also ther ben in Ffraunce an other peple whiche ben late come; and they ben ffreris mynours and iacobyns, whiche haue take on them religyon for the loue of God for to lerne and entende to serve God; of whom Our Lord hath don to vs so grete honour and Reuerence that they reteyne alle the flour of cllergy in their ordres for tadresse and enhance our moder holy chirche by their estudy and trauallye<sup>56</sup>.

Как бы то ни было, привлекательность Парижа не сводилась только к нищенствующим орденам. Помимо наличия доминиканцев и францисканцев, Париж предоставлял много других преимуществ, которые рад подчеркнуть Варфоломей Английский: он восхваляет Париж за его богатство, обилие в нем товаров, здоровый воздух, хорошую реку, его поля, луга, великой красоты горы и равнины, которые освежают взгляд и ум студентов, когда те устали от учебы<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> GAUTIER DE METZ, *L'image du monde*, ed. PRIOR, p. 79; *Caxton's Mirrour of the World*, ed. PRIOR, p. 32.

<sup>57</sup> BARTHOLOMAEUS ANGLICUS, *Liber de proprietatibus rerum* XV, 57, ed. Barthold PONTANUS, p. 653-654. Далее приводится перевод Жана Корбехона: "Paris est une cite tres puissant en richescs et en marchandies, paisible et en bon air et sur bonne riuiere pour les clerks, et qui a champs et pres et montaignes, plaines de moult grant beaute pour recreer la veue des escoliers quant ilz sont lassez et traveilliez de studier et les rues et les maisons de paris sont moult propres pour escoliers. Et pour ce ne laisse elle pas a receuoir toutes autres manieres souffisamment et en ce en moult d'autres choses paris surmonte toutes les autres citez" (MS Paris, Bibl. nat.: Fr. 16993, f. 208<sup>va</sup> -208<sup>vb</sup>). Здоровый воздух Парижа восхвалял Гильдуин в трактате *Passio sanctissimi Dionysii*, cap. 20 (PL 106, 40B).

Гильом Бретонец<sup>li</sup>, историк короля Филиппа Августа<sup>lii</sup>, также восхваляет природные преимущества, которыми природа наделила Париж, но отмечает и политические выгоды, дарованные его королевским патроном:

В те дни [1210 год] в Париже процветала литературная ученость (*studium*). Я нигде не читал, чтобы в Афинах, в Египте или какой-либо другой части мира студентов было столь же много, как тех, что собрались в упомянутом городе для целей обучения. Этот факт — результат не только восхитительной приятности этого места и сверхизобильного избытка всякого рода товаров, но также привилегий свободы и особого покровительства, которые король Филипп [Август], а до него его отец [Людовик]<sup>liii</sup>, даровали ученым<sup>58</sup>.

За немногими исключениями, к которым мы еще вернемся, легендарная история парижского университета как «Новых Афин» в XIII столетии была принята повсеместно. Одним из аргументов, выдвинутых с целью обоснования этой теории, был тот факт, что французское королевство обладало гробницей святого Дионисия Ареопагита, «философа и мученика». В окрестностях Парижа находилось известное аббатство, посвященное святому Дионисию и его спутникам, мученикам Рустику и Елевтерию. В первой половине IX века преобладало мнение Гильдуина, аббата Сен-Дени: Дионисий, святой покровитель его аббатства — это не кто иной, как «Ареопагит», обращенный в христианство святым ап. Павлом в 51 году.

Три королевские династия — Меровинги<sup>liv</sup>, Каролинги<sup>lv</sup>, Капетинги<sup>lvi</sup> — избрали монастырь Сен-Дени местом своего погребения (в прежние времена королевское аббатство Сен-Дени было для королей Франции тем, чем сегодня является для английских монархов Вестминстерское аббатство, только Сен-Дени было богаче, больше, священнее). Поэтому неудивительно, что слава королевского аббатства проливается на Париж, столицу королевства. И поскольку приписываемые Дионисию Ареопагиту работы имеют в высшей степени философский характер, было естественно полагать, что, как выходец из Ареопага, Дионисий перенес

---

<sup>58</sup> GUILLELMUS BRITO, *Gesta Philippi Augusti* 152, in *Oeuvres de Rigord et de Guillaume le Breton*, ed. H. F. DELABORDE, 2 vols. (P., 1882–1885), vol. 1, p. 230.

всю афинскую школу в Париж. Это мнение высказано Гильомом из Нанжи<sup>lvii</sup>, монахом Сен-Дени, в его *Жизни Святого Людовика*. Как представляется, Гильома не заботило то, что в этой новой версии путь *translatio studii* не проходит через Рим: сначала он сообщает, что изучение письменных наук и философии пришло из Афин в Рим и из Рима в Галлию, но затем, несколькими строками ниже пишет, что сокровище мудрости пришло прямо из Греции в Париж в виде багажа Дионисия Ареопагита. Дело в том, однако, что согласно легенде IX века, Дионисий по пути в Париж действительно прибыл в Рим, где встретился с папой Климентом. Согласно Гильому из Нанжи, Дионисий принес с собой из Афин три сокровища: веру, мудрость и военную славу (*cum militiae titulo*). Эти три драгоценные дара представлены тремя листьями геральдической лилии в гербе королей Франции<sup>59</sup>.

## V

В начале XIV века взгляды Гильома из Нанжи разделял Фома Ирландский (Thomas Hibernicus)<sup>lviii</sup>. Фома был не доминиканцем, как некогда полагали, а монахом в миру, сотрудником Сорбонны (*socius domus Sorbonae*)<sup>60</sup>. В одной из своих книг — все

---

<sup>59</sup> *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, ed. P. C. F. DAUNOU, J. NAUDET, 24 vols. (P., 1840–1904), vol. 20, p. 318–320. О геральдической лилии см.: PIAGET A., “Un poème inédit de Guillaume de Digulleville, le Roman de la Fleur de lis”, *Romania* 62 (1936), p. 317–358; FARAL E., “Le Roman de la Fleur de lis de Guillaume de Digulleville”, *Mélanges... offerts à Ernest Hoepffner* (P., 1949), p. 327–338; IDEM, “Guillaume de Digulleville moine de Chaalis”, *Benedictine Histoire littéraire de la France*, 41 vols. (P., 1835–1981), vol. 39. 1 (1952), p. 1–132; BOSSUAT R., “Poème latin sur l’origine des Fleurs de lis”, *Bibliothèque de l’École des chartes* 101 (1940), p. 80–101; CHÂTILLON F., “*Lilia crescunt*: Remarques sur la substitution de la Fleur de lis aux croissants et sur quelques questions connexes”, *Revue du Moyen Age latin* 11 (1955 [1959]), p. 87–200. Указанными отсылками я обязан Андре Вемэ (Andre Vemet), которого сердечно благодарю.

<sup>60</sup> HAURÉAU B., “Thomas d’Irlande”, *Benedictine Histoire littéraire de la France*, vol. 30, p. 398–408; GLORIEUX P., *La Faculté des arts et ses maîtres au XIII<sup>e</sup> siècle* (P., 1971), p. 371–372 (n. 448). Хотя точная дата смерти Фомы неизвестна, есть предположение, что «он умер до 1338 г., потому что завещанные им книги описаны в 1338 г. в каталоге *parva libraria* Сорбонны» —

еще неопубликованной<sup>61</sup> *De tribus sensibus sacrae scripturae* — Фома комментирует известную строку из Притчей Соломона (Притч 9:1): *Sapientia aedificauit sibi domum*, «Премудрость построила себе дом». Эта строка, по его мнению, приложима к перенесению учености:

Премудрость Бога Отца построила себе дом, т. е. школу Парижа. Прежде, матерью учености был город Афины. Он был разделен на три основные части, а именно часть Меркурия, часть Марса, и часть Солнца, поскольку горожане имели обыкновение называть различные районы именами богов, которым поклонялись. Та часть, что населяли торговцы и простые люди, была посвящена Меркурию, которого зовут богом торговцев... Часть, в которой селились правители и знать, была посвящена Марсу, богу войны. Часть, в которой располагались философы и школы учащихся, была посвящена Солнцу, богу мудрости. Ибо как Солнце превосходит все звезды, так мудрость господствует над всеми искусствами и всеми добродетелями.

Блаженный Дионисий, величайший афинский философ, обратился в христианскую веру после того, как узрел чудесное затмение в день страстей Христовых (Мф 27:45, Марк 15:33, Лк 23:44)<sup>62</sup>. Блаженный Дионисий был обращен апостолом Павлом. Из Греции во французское королевство он принес с собой два цветка, а именно, философию и военное искусство, к которым он сам добавил третье — цветок христианской веры. Этот трехчастный цветок представлен в виде геральдической лилии, которую король Франции носит на своем гербе, и которую составляют три лепестка. Правый лепесток символизирует философию и мудрость, левый — военное умение, а третий, взметнувшийся между этими двумя, — это цветок христианской веры, целью которой является Бог, и которая поддерживается, укрепляется и защищается двумя другими...

Блаженный Дионисий прибыл в Париж для того, чтобы сделать этот город матерью учености по образцу Афин. Подобно Афинам, город Париж разделен на три части: одна

---

см. ROUSE R. H., ROUSE M. A., *Preachers, Florilegia and Sermons: Studies in the 'Manipulus florum' of Thomas of Ireland* (Toronto, 1979), p. 96.

<sup>61</sup> Текст *De tribus sensibus sacrae scripturae* содержится в следующих манускриптах: Paris, Bibl. nat. MSS Lat. 16397, ff. 11-17<sup>v</sup> и Lat. 15966, ff. 6-10.

<sup>62</sup> DIONYSIUS AREOPAGITUS, *Epistulae* VII, 2, *Corpus Dionysiacum*, ed. G. HEIL, A. M. RITTER [Patristische Texte und Studien 36] (Berlin – N. Y., 1991), p. 169; PG 3, 1081AB; PL 122, 1180CD.

принадлежит торговцам, труженикам и простому люду, и называется Большим городом (*Magna uilla*); другая принадлежит знати: там находится королевский двор и кафедральный собор, она называется Городом; та, где обретаются студенты и колледжи, называется Университетом. Ученость была перенесена из Греции в Рим, затем, во время Карла Великого, около 800 года, — из Рима в Париж. У школы Парижа было четыре основателя, а именно: Рабан [Мавр], Клавдий [Туринский], Алкуин, учитель Карла Великого, и Иоанн, которого называют Скоттом, но который был родом ирландец — Ирландия (*Hibernia*) именуется Великой Скоттией (*Maior Scotia*) — и он был четвертым комментатором работ блаженного Дионисия. Ибо было четыре комментатора сочинений блаженного Дионисия, а именно, Иоанн Скотт, Иоанн Сарацин, Максим [Исповедник] и Гуго из Сен-Виктора<sup>63/lix</sup>.

Тема Парижа как «Новых Афин» здесь развита более полно, чем в прежних повествованиях. Фома замечает, что Афины были разделены на три части сообразно трем сословиям. Мы уже встречали этот мотив ранее у Госсуена из Меца. Однако случай Фомы Ирландского имеет интересные особенности. Во-первых, у Фомы, похоже, было некое представление о платоновской модели: топография города должна отражать тройное деление его социума<sup>64</sup>. Во-вторых, Фома пытается приспособить эту модель к Парижу, чтобы показать, что, даже на уровне градостроительства, Париж имеет право называться Новыми Афинами.

В течение всего XIV столетия легендарная история парижского университета озвучивается столь часто, что невозможно учесть все упоминающие ее тексты: эту мифологическую версию рождения университета Парижа можно рассматривать как общее место академической литературы. В 1367 г. Ансель Хокварт<sup>lx</sup>, посол короля Франции при папском Престоле в Авиньоне, объявляет папѣ Урбану V, что именно благословенный Карл Великий

---

<sup>63</sup> Paris, Bibl. nat., MS Lat. 16397, f. 13<sup>r</sup> – 13<sup>v</sup>.

<sup>64</sup> DUTTON P. E., “*Illustre ciuitatis et populi exemplum: Plato’s Timaeus and the Transmission from Calcidius to the End of the Twelfth Century of a Tripartite Scheme of Society*”, *Mediaeval Studies* 45 (1983), p. 79-119. Среди текстов, доступных латинскому Средневековью, Пол Даттон выделяет *Timaeus* 24ab и *Commentarius* 233 Калкидия (ed. J. H. WASZINK [Leiden – L., 1962], p. 247).



перенес *studium* из Рима в Париж, а фактически, согласно Хокварту, это произошло еще раньше:

Все знают, что ученость (*studium*) была перенесена из Рима в Париж благословенным Карлом Великим. Это славное установление римлян было перенесено к французам в Париж. Это было предвосхищено задолго до того, как Галлия приняла христианскую веру. Ибо в сочинениях Юлия Цезаря мы читаем следующее: «Большое число молодых людей собирается ради обучения подле друидов, и те пользуются у них большим почетом. Полагают, что ученость была перенесена в Галлию, и сегодня, чтобы основательнее с ней ознакомиться, как правило, отправляются туда для ее изучения»<sup>65</sup>.

Читая Анселя Хокварта, можно подумать, что Цезарь рассказывает о перенесении учености (*translata disciplina*) из Рима в Галлию и говорит, что благодаря этому перенесению юноши, которые в его время стремились к учебе, обыкновенно отправлялись туда, т. е. в Галлию. Но если мы обратимся к самим *Zanuccis de gallica guerra*, то перед нами предстанет совершенно иная картина. Говоря о друидах, Цезарь пишет: «Их наука, как думают, была открыта в Британии и оттуда перенесена в Галлию (*Disciplina in Britannia reperta atque inde in Galliam translata esse existimatur*); и до сих пор, чтобы основательнее с ней ознакомиться, отправляются туда для ее изучения»<sup>lxi</sup>. Хокварт, намеренно или нет, опустил слова *in Britannia reperta atque inde*. Это крошечное, неукоризненное прегрешение — прегрешение посредством опущения! — позволило французскому послу при папском престоле отнести *translatio studii* к более ранней дате и возвести его к друидам. Ему было бы сложнее утверждать, что местом, где некогда друиды обучали «большое число молодых людей, собиравшихся подле них ради обучения», был Париж, поскольку

---

<sup>65</sup> “Cuicumque patet quod Studium translatum fuit à Roma per B. Carolum Magnum; et hæc Gloria Romanorum Parisius in Gallos est translata, quod etiam diutius ante fidem susceptam erat præfiguratum. Nam in lib. Iulij Cæsaris legitur sic. Ad hos Druides magnus adolescentum numerus disciplinæ causa concurrat, magnoque hi sunt apud eos honore. Disciplina autem in Gallia translata esse existimatur. Et nunc qui diligentius eam rem cognoscere uolunt, plerunque illò discendi causâ proficiscuntur” — см. Du BOULAY C. E., *Historia Universitatis Parisiensis*, 6 vols. (P., 1665–1673), vol. 4, p. 408.

текст Цезаря скорее указывает на территорию карнутов, чем парисиев<sup>66</sup>.

Однако то, что мы считаем мифом или легендой, самые серьезные авторы того времени считали неоспоримым историческим фактом. Примером этого убеждения является судебный спор, возникший в 1384 году между деканом капитула [совета] Нотр-Дам-де-Пари и деканом факультета Права. Декан капитула был доктором права, желавшим читать лекции во внутренней галерее Нотр-Дама. Декан факультета Права противился этим призываниям. Он считал, что декан капитула должен следовать общим правилам факультета Права и преподавать в [колледже] *Clos Brunel*. Вначале выслушаем аргументы декана факультета Права:

Члены факультета [Права] говорят, что для учебных дисциплин университета Парижа, прежде бывших в Риме, а ныне перенесенных в Париж, есть четыре факультета: Теологии, Права, Медицины и Искусств, и эти факультеты были там с тех пор, как существует университет Парижа, а он является наиболее известным и наиболее древним в мире, поскольку этот университет некогда был в Афинах и перешел из Афин в Рим, а из Рима был перенесен в Париж<sup>67</sup>.

«Весьма впечатляющий довод, — замечает Жильсон, — но на него был и ответ». Давайте выслушаем ответ капитула Нотр-Дама:

Означенный декан и капитул отвечают и говорят, что находящиеся ныне в Париже учебные дисциплины и университет существовали еще до воплощения Господа применительно к факультетам Искусств и Медицины, но сие не относится к факультетам Канонического права и Теологии, поскольку в Афинах, где дисциплины впервые были установлены, не было ни канонического права, ни теологии. Поэтому право и

---

<sup>66</sup> CAESAR, *De bello gallico* VI, 13. О дискуссии по поводу этого отрывка см.: *C. Iulii Caesaris commentarii rerum in Gallia gestarum*, ed. T. Rice HOLMES (Oxford, 1914), p. 241. Я благодарен своему коллеге Зенону Калуже (Zenon Kaluza), привлечшему мое внимание к роли друидов в некоторых ракурсах темы *translatio studii*.

<sup>67</sup> *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. H. DENIFLE, 4 vols. (P., 1891–1899), vol. 3, p. 320. Я использую рукописный текст Э. Жильсона “The Ninth-Century Transmission of Learning” из его неопубликованных *Лекций о гуманизме (Lectures on Humanism VIII, p. 14)*.

теология, [преподаваемые] в капитуле, были основаны еще до всякого появления юридической науки. И до того, как появилась эта наука, в галереях (cloisters) преподавали все те дисциплины, которые тогда существовали. Поэтому, говорят [декан и капитул], у них есть право [преподавания в церковных зданиях]<sup>68</sup>.

Парламент решил в пользу факультета Права, а папа Климент VII решил в пользу капитула<sup>69</sup>. Однако, как рассудительно замечает Жильсон, «для нас единственным интересным моментом в этой истории, помимо ее калоритности, является тот факт, что никому и в голову не приходит подвергнуть сомнению миф о перенесении учености из Афин в Рим, а затем из Рима в Париж»<sup>70</sup>.

Это правда, что «парижский» миф о *translatio studii*, за несколькими примечательными исключениями (о которых я скоро скажу), был широко распространенным мнением в XIV и XV столетиях. Например, Пьер д'Элли (1351–1420)<sup>lxii</sup> в трактате против Жана Бланкарта (1385)<sup>lxiii</sup> даже прибегнул к особому рода персонификации: университет Парижа, представленный у него в лице знатной госпожи, излагает свою генеалогию:

Я перворожденная из наук (Сир 24:5). Египтяне с великим рвением породили меня; греки с удивительным трудолюбием воспитали и взлелеяли меня. Римская империя украсила меня великим почетом. Наконец, непобедимый и христианнейший король франков Карл Великий с величайшими усилиями доставил и перенес меня в Париж<sup>71</sup>.

Ученик и друг Пьера д'Элли Жан Жерсон (1363–1429), ректор парижского университета<sup>lxiv</sup>, торжественно заявлял о древно-

<sup>68</sup> *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 3, p. 322; GILSON É., “Ninth-Century Transmission”, *Lectures on Humanism VIII*, p. 14-15 (unpubl.).

<sup>69</sup> *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 3, p. 329-330.

<sup>70</sup> GILSON É., “Ninth-Century Transmission”, *Lectures on Humanism VIII*, p. 15 (unpubl.).

<sup>71</sup> *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 3 (1519), p. 399, цит. по: OUY G., “La plus ancienne oeuvre retrouvée de Jean Gerson: Le brouillon inachevé d'un traité contre Juan de Monzon (1389–90)”, *Romania* 83 (1962), p. 433-492 (p. 448). Ср. KALUZA Z., “*Translatio studii*: Kryzys Uniwersytetu Paryskiego w latach 1380–1400 i jego skutki”, *Studia Mediewistyczne* 15 (1974), s. 89.

сти своего университета: сначала в 1389 году в латинском трактате против Жана де Монсона<sup>72/lxv</sup>, затем — в рассуждении *Viuat Rex* (7 ноября 1405 года). Жерсон оставил позади своего наставника, поскольку помещает происхождение парижского университета непосредственно в Эдемский сад — достаточно рискованное заявление, которого рассудительно избегали его предшественники, поскольку не похоже, что вкушение от плода древа познания принесло пользу Адаму, Еве и их потомкам. Согласно Жерсону, однако, науки перешли от первого человека к иудеям, затем — здесь Жерсон цитирует Иосифа — от иудеев через Авраама попали в Египет, из Египта — в Афины, из Афин — в Рим, из Рима — в Париж<sup>73</sup>.

Николя де Кламанж (ок. 1363–1437)<sup>lxvi</sup>, сокурсник Жана Жерсона, придерживается тех же самых взглядов в своей латинской эклоге. В этой поэме университет Парижа сравнивается с источником, из которого, подобно четырем рекам земного рая, изливаются четыре факультета — Теологии, Права, Медицины и Искусств. В древние времена этот источник был священным для афинян и римлян. Ныне он почитается во Франции, но его воды орошают [и] отдаленные страны, делая их плодородными<sup>74</sup>. Таким образом, в конце XIV столетия парижские наставники захватили мифологическую тему *translatio studii* в исключительное владение своего университета. Неудивительно, что их притязания вскоре вызвали ответную реакцию.

## VI

Я уже упоминал о нескольких диссонирующих голосах, различимых в общем хоре славословий, возносившем в течение нескольких столетий хвалы Парижу как Новым Афинам. Позвольте упомянуть, для начала, автора, который, не лишая Парижа его возвышенного положения, притязает в теме *translatio studii* на

---

<sup>72</sup> OUY G., “La plus ancienne oeuvre retrouvée”, p. 474; JEAN GERSON, *Oeuvres complètes*, ed. P. GLORIEUX, 10 vols. (P., 1960–1973), vol. 10, p. 9.

<sup>73</sup> JEAN GERSON, *Oeuvres complètes*, vol. 7, 1138.

<sup>74</sup> D. CECCHETTI, “Un egloga inedita di Nicolas de Clamanges”, *Miscellanea di studi e ricerche sul quattrocento francese*, ed. F. SIMONE (Turin, 1966), p. 55-57.

долю для Англии. Гуго Рипеллин из Страсбурга<sup>lxvii</sup>, доминиканец (ум. 1268 г.), утверждает, что ученость достигла как Франции, так и Англии:

Подверженность мира переменам проявляется в том, что две вещи, о которых мы заботимся прежде всего, а именно, мудрость и власть, появились на Востоке и прошли через все обитаемые области земли до самого Запада, являя тем самым, что все вещи движутся к своему закату. Ибо изучение мудрости началось в Египте, перешло в Грецию, после этого — в Рим и, наконец, во Францию и в Англию. Точно так же королевства были сначала на Востоке, затем в Греции, позже в Риме; а теперь власть принадлежит Германии<sup>75</sup>.

Схожим образом, когда в 1480 г. Кэкстон издает английский перевод *L'image du monde* Госсуена, он не забывает связать в *translatio studii* Кембридж и Оксфорд с Парижем. Любопытно сравнить две версии: французский и английский тексты. Вот оригинальный текст на французском языке:

Car, par leur avoir, la clergie faut; si qu'a pou que ele n'est perie. Et ce qui orendroit en est seü vient et nest de *la cité de Paris plus que de nule autre cité...*

Et queroient une cité au monde ou ils peüssent miex estre et demourer pour enquerre l'estre de clergie, et pour eus meïsmes adrecier, et pour ansaingner les autres. Dont Athenes fu jadis une; et la avoient leur commune et leur assamblée, et la regna premièrement chevalerie avec la clergie. Et puis s'en vint a Romme qui orendroit est de grant regnon. Et chevalerie revint après, qui adès se tenoit près de li. Et puis s'en revint en France, ou chevalerie a grant pouoir, plus qu'en nul lieu du monde. Et ainsi habunde li uns en l'autre. Car chevalerie suit touz jourz clergie la ou ele va adès.

Dont *li rois de France* doit estre joians et liez, quant de son roiaume puet nestre tel seigneurie comme est science de clergie, ou chascuns puis sens humains, ne pour ce mains n'en iremist il pas. Car c'est ausi comme la fontaine qui touz jours sort, et plus loing court et plus est saine. Et que plus court li ruisiaus de la fontaine loing, tant y a il plus d'yaue et tant en puet l'en plus prendre a son besoing. Tout autresi vous puis je dire que *Paris est la fontaine* ou l'en peut plus puisier science que en autre lieu, qui avoir i peut demourance.

---

<sup>75</sup> HUGO RIPELINUS ARGENTORATENSIS, *Compendium theologicae ueritatis* II, cap. 10, *Sancti Alberti Magni Opera*, ed. S. C. A. BORGNET, vol. 34 (P., 1895), p. 47-48.

А вот выполненный Кэкстоном английский перевод того же текста:

For by their auarice and cheuauance the sciences come to nought, so that almost they be perisshyd; and that whiche now is known cometh and groweth of the vnyuersitees of Parys, Oxenford and Cambrige and other, etc...

And sought a cyte in the world, where they myght best be and dwelle for tenquere thestate of the clergie. And thus the better for tadresse them and to teche othher, they chees the cyte of Athenes whiche was noble and somtyme one where they had their comyn residence and assemblee. And there regned first chyualrye with clergie. And after fro thens it wente to Rome whiche now is of grete Renomme; and there cheualrye contynued long. And frothens after it remeuid in to Ffraunce, where chyualrye hath more power than ony other place in the world. And thus haboundeth there that one and that other, ffor cheualrye sieweth alway clergie where she goth.

Thenne the kynge of Ffraunce and of Englonde may be ioyous that there is in his Royammes suche seignourye as is sciencie of clergie where euery man may drawe out wytte and connyng human, and ther abydeh neuer the lasse; ffor it is as a fontayn that contynuelly sourdeth and spryngeth, and the more it renneth and the ferther, the more it is bolsom; and how more the sprynge of the fontayn renneth and ferther, somoche is the more of the water and the more may be taken fro it for nede. In lyke wyse may I saye to yow that Parys, Oxenford and Cambrige ben the fontayns where men may drrawe out most sciencie, and more in Parys than in other places<sup>76</sup>.

Как явствует из текста, перевод Кэкстона высказывается в пользу английских университетов, но лишен враждебности по отношению к французам. Он притязает на долю Оксфорда и Кембриджа в *translatio studii*, но не пытается лишить трона почтенный университет Парижа. Ожесточенные нападки, которые обнаруживаются в другой работе, совершенно иные. Ее автор, Ричард де Бёри (1287–1345)<sup>lxviii</sup>, епископ Дарема и некоторое время канцлер Англии, известный своей любовью к книгам — любовью, которую он пространно выражает в своем сочинении *Philobiblon*, законченном 28 января 1345 г., за месяц до смерти<sup>77</sup>. Из этой кни-

<sup>76</sup> GAUTIER DE METZ, *L'image du monde*, ed. PRIOR, p. 77-78; *Caxton's Mirrour of the World*, ed. PRIOR, p. 29-31.

<sup>77</sup> О карьере Ричарда де Бёри см.: DE GHELLINCK J., "Un évêque bibliophile au XIV<sup>e</sup> siècle: Richard Aungerville de Bury", *Revue d'histoire*

ги мы узнаем, что Минерва недавно оставила Париж также, как в былые времена она оставила Рим. Ныне же, дабы явить, что она не меньше «в долгу у варваров, чем у греков (Рим 1:14)», богиня прибыла в Англию.

Палладий [университет] Парижа был похищен в наше печальное время, в которое жар усердия этого знатного университета, лучи которого некогда проливали свет во все уголки мира, ослаб, и даже более того, вовсе остыл. Перо всякого переписчика пребывает там без движения, поколения книг более не сменяют друг друга, и нет никого, «кого можно назвать новым автором» (*Disticha catonis* I, 12). Они облачают свои учения в неумелые рассуждения, забывая о всех правилах логики, а тонкости нашей английской учености, которые они на публике отвергают, являются объектом их тайных ночных штудий.

Превосходная Минерва, как кажется, обходит все народы земли и в своей мощи достигает от края до края» (Прем 8:1), дабы явить себя всему человечеству. Мы видим, что она уже побывала у индийцев, у вавилонян, египтян и греков, у арабов и латинян; она уже оставила Афины; покинула Рим; она уже миновала Париж; и теперь счастливо высадилась в Британии, благороднейшем из островов, своего рода микрокосме, дабы явить себя в долгу как у греков, так и у варваров (Рим 1:14). Будучи свидетелями этого дивного зрелища, большинство людей полагает, что как философия Франции лишилась своего блеска, так и ее армия совершенно лишилась своих солдат и обессилела<sup>78 / lxix</sup>.

---

*ecclésiastique* 18 (1922), p. 271-312, 482-508; *Ibidem* 19 (1923), p. 157-200. Вопрос авторства *Philobiblon* обсуждался некоторыми учеными, которые полагали, что эта работа должна быть атрибутирована бенедиктинцу Роберту Холкоту (Holcot), современнику Ричарда де Бёри, входившему в его круг. Другие исследователи отмечали, что подобная атрибуция бездоказательна: «Я считаю совершенно безосновательным обнаруживаемое в манускрипте утверждение, что эту работу под именем Ричарда написал Роберт Холкот — см.: TATHAM E. H. R., *Francesco Petrarca, the First Modern Man of Letters: His Life and Correspondence: A Study of the Early Fourteenth Century (1304–1347)*, 2 vols. (L., 1925–1926), vol. 1, p. 303 (n. 3).

<sup>78</sup> RICHARD AUNGerville, *Philobiblon*, cap. 9, я внес изменения в перевод, опубликованный в: *Philobiblon [by] Richard de Bury: The Text and Translation of E. C. Thomas...* ed. with a foreword by Michael MACLAGAN (Oxford, 1960), p. 104-107, с указанием на издание 1856 г., см.: RICHARD DE BURY, *Philobiblon*, ed. Hippolyte COCHERIS (P., 1856), p. 100-101; 248-249.

Из всех, повествующих о *translatio studii*, Ричард — едва ли не единственный упоминает арабов, и это стоит отметить. Также заслуживает внимания, что, по мнению Ричарда, Францию оставила не только Минерва, но и Марс. Однако Ричарда подобное положение не печалит. Совершенно напротив, в конце концов именно его Эдвард III отправил с посольством во Францию для объявления войны, которая будет длиться сто лет (1337–1453). Понятно, что мы не дождемся от него слез, в связи с плачевным состоянием армии у врагов его короля.

Ричард де Бёри встретил Петрарку (1304–1374) при папском дворе в Авиньоне. Говорят, что Петрарка посчитал, что «он хорошо знает литературу»<sup>79</sup>. Без сомнения, Петрарка разделял некоторые из идей Ричарда относительно парижского университета. Когда в 1360 / 1361 гг. он посетил Париж во второй раз, то был поражен опустошением, которое Столетняя война принесла в город и его университет:

А вновь побывав там [в Париже] недавно, с величайшим трудом узнавал я немного из прежнего, видя богатейшее некогда королевство лежащим во прахе... Где прежний Париж... некогда столь великий? Где же толпы студентов? ...Ныне там слышны не диспуты, но шум схваток, видны не стопы книг, но груды оружия виднеются, силлогизмы и лекции уступили место выкрикам часовых и грохоту таранов, поражающих стены<sup>80/lxx</sup>.

В противоположность Ричарду де Бёри Петрарка не рад плачевному состоянию французского королевства. Тем не менее, он никогда не соглашался с теорией *translatio studii*, какой она выглядела у парижских наставников. В этом отношении он решительно противостоял Анселю Хокварту. По его твердому убеждению Рим являлся не только центром христианства, но также и престолом культуры, особенно для *humaniores litterae*: «бесполезно искать ораторов и поэтов за пределами Италии»<sup>81</sup>. И в са-

---

<sup>79</sup> DE GHELLINCK J., “Un évêque bibliophile”, p. 284; HOWE J., “Richard de Bury”, *Dictionary of the Middle Ages*, ed. Joseph R. STRAYER, 13 vols. (N. Y., 1982–1989), vol. 10, p. 386.

<sup>80</sup> См. WILKINS E. H., *Life of Petrarch* (Chicago, 1961), p. 174.

<sup>81</sup> FRANCESCO PETRARCA, *Ep. Urbano V: Sen. 9, 1*: “Oratores et poetae extra Italiam non quaerantur”, *Opera* (Basle, 1554), f. 847 — цит. по: SIMONE, Franco, *Il Rinascimento francese* (Turin, 1961), p. 47, n. 4.



мом деле, например, болонский университет считал своим основателем Карла Великого, и при том безо всякого упоминания о Париже: итинерарий учености пролегал через Рим, Равенну, Болонью<sup>82</sup>. Короче говоря, даже если бы исторически было доказано, что ученость была перенесена из Афин в Рим, а из Рима в Париж, отчего это перемещение не могло продолжиться к другим местам? И действительно, великий итальянский ученый Людовико Антонио Муратори<sup>lxxi</sup> (1672–1750) сделал следующее резонное замечание: «науки, как империи, меняют место и перемещаются в разные регионы с различным успехом»<sup>83</sup>.

Оппозицию парижской версии *translatio studii* демонстрировала не только Италия, но и Испания. Ученые Пиренейского полуострова не желали терпеть притязаний университета Парижа. Для противодействия гордыне парижских наставников они создали другой миф, согласно которому Аристотель был испанцем. Мы находим это утверждение в *Chronicon mundi* (1236) Луки из Ту<sup>lxxii</sup> и в *De praekonis Hispaniae* (1288) Гиля из Заморы<sup>84/lxxiii</sup>. Но если два упомянутых военных лагеря — испанцы и итальянцы — нашли точку согласия в своей оппозиции притязаниям французов, то ни в чем остальном поладить они не могли: против тезиса о том, что Аристотель был «по рождению испанцем» Петрарка выступал почти столь же решительно, сколь энергично он отвергал тезис о том, что *translatio studii* проникло по ту сторону Альп.

---

<sup>82</sup> Применительно к *translatio* в Болонью особенно показателен следующий отрывок: “Studium fuit primo Romae, postea propter bella quae fuerunt in Marchia destructum fuit studium. Tunc in Italia secundum locum obtinebat Pentapolis, quae dicta Rauenna postea, unde Karolus fixit pedes suos, et ibi est testamentum eius; unde ibi cepit esse studium... Post mortem Karoli ciuitas illa collapsa est; postmodum fuit translatum studium ad ciuitatem Bononiae” — цит. по: FASOLI, Gina, “Carlo Magno nelle tradizioni storico-leggendarie italiane”, *Karl der Grosse: Lebenswerk und Nachleben*, ed W. BRAUNFELS et al., 4 vols. (Dusseldorf, 1965–1967), vol. 4, p. 348-363 (p. 357).

<sup>83</sup> “Le scienze, a guisa degli imperi, vanno girando e si trapiantano per varie province con varia fortuna” — MURATORI, L. A. “Ai generosi letterati d’Italia”, *Epistolario*, ed M. CAMPORI (Modena, 1901), p. 792, цит. по: SIMONE F., *Il Rinascimento francese*, p. 321.

<sup>84</sup> RICO F., “Aristoteles Hispanus: En torno a Gil de Zamora, Petrarca y Juan de Mena”, *Italia medioevale e umanistica* 10 (1967), p. 143-164, repr. with revisions, IDEM, *Texto y contextos: Estudios sobre la poesia española del siglo XV* (Barcelona, 1990), p. 55-94 — этой ссылкой я обязан проф. Lola Badia.

Если теперь мы обратимся к Великобритании, то без труда поймем, отчего в XIV и XV веках английские ученые не могли допустить, что Парижский университет обладал исключительным правом считаться Новыми Афинами. Известности университетов Кембриджа и Оксфорда было достаточно для притязаний на древность не меньшую, чем таковая у парижского университета. И они поступали соответственно, и при этом намерения их были столь же благими, а основания столь же шаткими, как ранее у университета Парижа. Аббат Астрик Л. Гэбриэль<sup>lxxiv</sup> справедливо замечает: «Наши великие и исторически самые древние университеты — Парижа, Болоньи, Оксфорда и Кембриджа — все, без исключения, виновны в преступном сговоре, который составили их первые историки, проливавшие пот над своими чернильницами в старании доказать древность основания университетов»<sup>85</sup>.

Уже в XVII веке Оксфордский университет притязал на то, что основан во времена правления короля Альфреда (871–899). По крайней мере, так написано работах Энтони Вуда<sup>lxxv</sup>, автора *Athenae Oxonienses* и *History and Antiquities of the University of Oxford*<sup>86</sup>. В этой последней книге Энтони Вуд размышляет о взаимном обмене, связывающем два университета (Оксфорд и Париж) с самого их начала:

И поскольку стремление короля [т. е. Альфреда Великого] к искусствам и учености было столь пламенно, оно не замыкалось лишь дома, на благо людей его собственной страны, но посредством посланий и посольств распространялось за моря. Сначала он выписал из Франции некоего Гримбальда, чтобы ученые в Оксфорде могли с наибольшей для себя пользой обучиться его великой учености и методу преподавания<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> GABRIEL A. L., “Translatio studii”, *Fälschungen im Mittelalter*, vol. 1, p. 604.

<sup>86</sup> ANTHONY À WOOD, *Athenae Oxonienses: An exact history of all the writers and bishops who have had their education in the most ancient University of Oxford...* (L., 1691–1692). См. NEVEU B., *Oxford ou le passé en avance*, *Commentaire* 10 (1980), p. 286–303.

<sup>87</sup> См. *The History and Antiquities of the University of Oxford in Two Books by Antony à Wood, M.A., of Merton College, now first published in English from the original MS in the Bodleian Library by John Gutch*, vol. 1 (Oxford, 1972), p. 37–38. Латинский текст см. *Historia et antiquitates Uniuersitatis Oxoniensis* (Oxford, 1674), p. 14b.

Гримальд, родившийся во Фландрии, был монахом аббатства Сен-Бертен. Король Альфред встретил его во время своей поездки в Рим. На него произвели впечатление достоинства Гримбальда, и он пригласил его в Оксфорд.

Год, когда Гримбальд прибыл [в Оксфорд], неизвестен: некоторые называют 833 год, когда Неотий удалился от дел, и университет получил папскую конфирмацию. Другие, особенно автор его жития, считают, что это случилось не ранее, чем в 885 году. Как бы то ни было, он определенно преподавал теологию в Оксфорде и стал многим известен своим благочестием и ученостью, а за свою степенность и рассудительность он стал ректором или канцлером университета. Таким образом, как до него англичанин Алкуин (или Альбин), в течение некоторого времени бывший ученым в Оксфорде, с разрешения Карла Великого, стяжал честь стать одним из первых инициаторов и основателей гуманитарной учености в Париже, так теперь француз Гримбальд, парижский ученый, при благосклонной поддержке великого короля Альфреда, снискал честь стать одним из первых лекторов в восстановленном королем университете Оксфорда, таким образом подтверждая то, о чем касательно продвижения учености уведомляет некий (виденный мною) документ, а именно, что она перемещалась из Британии во Францию (особенно во время друидов) и оттуда снова в Британию, когда ее почти поглотило варварство<sup>88</sup>.

Под «продвижением учености» (*de progressu literarum*) Энтони Вуд подразумевает скорее всего то, что мы именуем *translatio studii*. Примечательно, что он знает о друидах. В отличие от Анселя Хокварта, однако, он не забывает, что ученость друидов зародилась в Англии. Перенесение учености он понимает как движение туда и обратно. Начавшись в Британии, «продвижение учености» во времена друидов достигает Галлии. В IX столетии она возвращается на континент и достигает Парижа благодаря Алкуину и Карлу Великому. Вскоре этого оно пересе-

---

<sup>88</sup> ANTHONY À WOOD, *The History and Antiquities of the University of Oxford*, vol 1, p. 38; латинский текст: *Historia et antiquitates Uniuersitatis Oxoniensis*, p. 14b-15a. См. также: *The Foundation of the Universitie of Oxford, with a Catalogue of the Principall Founders and Speciall Benefactors of all the Colleges...* (L., 1651).

кает Ла-Манш и около 885 года достигает Оксфорда благодаря Гримбальду и королю Альфреду. Горечи и агрессивности Ричарда де Бёри нет и в помине. Ко времени Энтони Вуда (1632–1695) у Оксфорда более не оставалось причин завидовать Парижу. Мифическое основание Оксфорда обеспечило ему древность почти столь же почтенную, что у Парижского университета, и даже более почтенную, если принять во внимание роль, которую сыграли в *translatio studii* друиды.

И конечно, не мог оставаться позади университет Кембриджа. В анонимном памфлете, опубликованном в 1651 году, мы читаем:

Ученые древности по-разному пишут о времени основания университета Кембриджа: некоторые утверждали, что он был основан Кантабером, принцем Испании... Другие говорят, что Кессивилан, принц Троинобантов, король Октавий, Артур, король Британии и Этельберт, король Кента — все они основывали и восстанавливали Кембридж. Ибо главнейшие заключают и соглашаются в том, что Сигиберт, король восточных англов, был его главным основателем приблизительно в 630 и 636 гг., который выделил для проживания студентов различные обители и постройки, наделил их великими привилегиями и хартиями, некоторые из которых существуют доныне; выхлопотав им неприкосновенность у папы Гонория I, которую затем подтвердил Сергей I<sup>89</sup>.

Вот так получается, что Кембридж на два столетия старше Оксфорда или Парижа!

В отличие от Англии, германские страны, как представляется, не возражали против привилегированной роли, отводившейся в *translatio studii* Парижу. Причина этого, скорее всего, состоит в том, что в конце концов *studium* (ученость) являлась меньшей привилегией в сравнении с другой — *imperium* (власть), которой германцы могли законно гордиться. Небольшой трактат, написанный в 1281 году каноником Кёльна Александром из Рёза<sup>lxxvi</sup>, может подтвердить такое толкование<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> *The Foundation of the Universitie of Cambridge, with a Catalogue of the Principall Founders and Speciall Benefactors of all the Colleges...* (L., 1651), p. 1. Эту ссылку мне любезно предоставила моя коллега, проф. Джослин Хилгарт (Jocelyn Hillgarth).

<sup>90</sup> ALEXANDER OF ROES, *Memoriale de praerogatiua romani imperii*, ed. H. GRUNDMANN, H. HEIMPEL (Weimar, 1949), p. 46-48; IDEM, *De translatione*

Исследуя три значительных институции европейской цивилизации, а именно священство (*sacerdotium*), империю (*imperium*) и ученость (*studium*), Александр из Рёза находит их мудро распределенными: священство (папство) отдано римлянам, империя — германцам, а ученость (университет) — французам. Сам Карл Великий с согласия и мандата верховного понтифика постановил, что императором становятся посредством выборов, и что главными выборщиками (курфюрстами) должны быть германцы: три архиепископа (Трира, Кёльна, Майнца) и [Рейнский] пфальцграф.

Карл Великий, однако, был не только императором, но и королем — королем франков (*rex Francorum*). Поэтому было бы противно благочестию и благопристойности, если бы он лишил своих наследников королевства, которое сам унаследовал по закону наследования. Поэтому Карл Великий решил, что французы (*Francigenae*) будут обладать частью франкского королевства. По этой причине король Франции, принадлежа к королевскому роду, является преемником Карла Великого по праву рождения, в то время как римский император является преемником посредством выбора. Королю Франции, впрочем, досталась лишь малая часть королевства франков, поскольку большая часть была оставлена за императором. В качестве компенсации за территориальную недостачу, Карл Великий дал королю Франции, своему наследнику, духовное наследие — наследие, которое он сам заслуженно стяжал и перенес из Рима в Париж, а именно изучение философии и свободных искусств.

Согласно Александру из Рёза, это распределение ролей было справедливо и разумно. Священство (папство) справедливо отдано римлянам, которые ведут род от Энея, и таким образом являются старшими (*tamquam seniores*) среди европейских народов. Империя дана германцам, потому что они моложе (*tamquam iuniores*). Ученость (университет) является уделом французов из-за тонкости их ума (*tamquam perspicaciores*). Далее Александр объ-

---

*imperii*, ed. H. GRUNDMANN, in: ALEXANDER VON ROES: 'De translatione imperii', und *Jordanus von Osnabrück: De prerogativa romani imperii*', Veröffentlichungen der Forschungsinstitut an der Universität Leipzig, *Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der Renaissance*, ed. Walter GOETZ, vol. 2 (Leipzig – Berlin, 1930), p. 26-27.

ясняет, отчего получилось так, что хотя и папство, и университет имеют свои центры, Рим и Париж, применительно к империи дело обстоит иначе. Александр из Рёза представляет христианский мир — теперь мы сказали бы «европейский дом» — как огромное строение (или храм), состоящее из трех частей: фундамента, стен и кровли. Как известно, у всякого здания только один фундамент и одна крыша, но четыре стены. Поэтому и папство (фундамент) обладает единственным престолом — Римом; а университет (кровля) имеет единственную столицу — Париж. Напротив, у империи (стены) четыре основных места, а именно Ахен, Арль, Милан и Рим. Основание европейского дома вверено стойкости (*constantia*) римлян; его стены защищены отвагой (*magnanimitas*) германцев; его кровля — прекрасное место, в котором французы могут показать умения в диспутах и красноречии (*argutia et facundia*).

Главная цель Александра состоит в том, чтобы, вопреки амбициям французов и особенно Карла Анжуйского, постулировать, что титул императора — это прерогатива германцев. Тем не менее, каноник Кёльна, без колебаний соглашается с привилегированным положением парижского университета. Я бы не стал утверждать, что это мнение разделяли все немецкоязычные представители в течение всего Средневековья и после. В 1381 году, когда схизма разделила латинскую Церковь, Ян из Енштейна<sup>lxxvii</sup>, архиепископ Праги и канцлер короля Вацлава<sup>lxxviii</sup>, выражает желание, чтобы университет Парижа был перенесен в Прагу: «О, если бы останки Франции могли обогатить Богемию! Если бы только наступил для нас день, подобный тому, в который были обобраны египтяне и обогащены евреи!»<sup>91 / lxxix</sup>. Спустя четыре столетия, король Пруссии Фридрих II (1712–1786) в письме к Даламберу<sup>lxxx</sup> удивляется, почему ученость в своем странствовании не может достичь Пруссии: “Les sciences voyagent. Elles ont été en Grèce, en Italie, en France, en Angleterre; pourquoi ne se fixeraient-elles pas pour un temps en Prusse?”<sup>92 / lxxxii</sup>.

---

<sup>91</sup> *Chartularium Uniuersitatis Parisiensis* III, 584–585. Аллюзия на разорение египтян (Исх 3:22) в этом отрывке является реминисценцией на *Praeconium paschale* (“Exsultet”).

<sup>92</sup> *Oeuvres de Frédéric le Grand*, 31 vols. in 33 (Berlin, 1846–1857), vol. 24, p. 569 — цит по: GOEZ, *Translatio Imperii*, p. 124.

Заговорив о Фридрихе II,\* мы вышли за пределы Средних веков и далее не пойдем. Позвольте лишь заметить, что хотя тема *translatio studii* принадлежит Средневековью, она была все еще жива в эпоху Просвещения.

## VII

До сих пор мы ограничивали наш анализ западной частью Европы, частью, которая признает Папу и (в той или иной степени) Императора, наследника Карла Великого. Тому есть весомое основание: именно в этой части Европы, по большей части, если не исключительно, возникали и развивались средневековые университеты. Тема *translatio studii*, как кажется, не снискала никакого успеха в Восточной Европе. Если бы нам потребовалось найти эквивалентную тему, то, вероятно, ею была бы тема «Третьего Рима». Как вам известно, эта концепция была впервые изложена псковским монахом Филофеем. В составленном в 1510–1511 гг. письме к царю Василию III он заявляет:

И если хорошо урядишь свое царство — будешь сыном света и жителем горнего Иерусалима, и как выше тебе написал, так и теперь говорю: храни и внимай, благочестивый царь, тому, что все христианские царства сошлись в одно твое, что два Рима пали, а третий стоит, четвертому же не бывать. И твое христианское царство другим не сменится<sup>lxxxii</sup>, по слову великого Богослова, а для христианской церкви сбудется блаженного Давида слово: «Вот покой мой во веки веков, здесь поселюсь, как пожелал я того» [Пс 131:14]<sup>93 / lxxxiii</sup>.

Концепция Третьего Рима сложна и многопланова. И я, разумеется, недостаточно компетентен, чтобы рассуждать на эту тему. Я лишь хотел бы отметить, что эта концепция не лишена сходства с рассматриваемой сейчас нами темой двойного *translatio*. Первый аспект (*translatio imperii*) можно видеть в великолепном фильме «Иван Грозный» Сергея Эйзенштейна, сопровождаемого музыкой Сергея Прокофьева (1958). В первой серии

<sup>93</sup> Цит. по: STREMOOKHOFF D., “Moscow, the Third Rome”, *Speculum* 28 (1953), p. 84-100 (p. 94). См.: FLOROVSKY G., *Les voies de la théologie russe* (P., 1991), p. 18-24. Я благодарен своему молодому коллеге, Олегу Бычкову, за его готовность обсудить со мной этот материал.

этого фильма тема Москвы — «Третьего Рима» возникает дважды. Вначале — в литургическом контексте венчания на царство, которое совершает митрополит, а затем — в контексте всенародного призыва на царство, в котором Иван «прочтет волю Вседержителя» и в котором «примет новое помазание». И дважды он восклицает: «Два Рима пали, а третий — Москва — стоит, и четвертому Риму не быть!»

Культурный аспект концепции (*translatio studii*) Третьего Рима проявляется в статье, опубликованной епископом Иоанном, митрополитом Санкт-Петербургским и Ладужским, в *Советской России* от 12 сентября 1992 г.

Два Рима пали в ересь и суетных соблазнах мира сего, не сумев сохранить благоговенную чистоту веры, чистое и светлое мироощущение апостольского Православия. Первый — наследник мировой империи языческого Рима — отпав в гордыне католицизма. Второй (Византия) — поступившись чистотой Церкви ради сиюминутных политических выгод, отданный Богом на попрание иноверцам, последователям Магомета. Третий же Рим — Москва — государство народа русского, и ему всемогущим Промыслом Божиим определено отныне и до века хранить чистоту Православного вероучения, утверждающего конечное торжество Божественной справедливости и любви<sup>94 / lxxxiv</sup>.

Не кажется неуместным сравнить концепцию Третьего Рима с теорией *translatio imperii* и *translatio studii*, развитой Оттоном Фрейзингским. В обоих случаях мы имеем перемещение: для Оттона — учености, для митрополита Иоанна — православной веры. По мнению Оттона, ученость перемещается с Востока на Запад; по мнению митрополита Иоанна, вера перемещается с Запада на Восток. В обоих случаях мы достигаем предела, далее которого никакое движение невозможно: ученость не может выйти за Геркулесовы столпы (Оттон Фрейзингский); четвертому Риму не быть (Филофей).

Но верно ли, что ученость не может выйти за пределы Геркулесовых столпов? Подобное представление простительно Оттону Фрейзингскому, но не нам. Мы знаем, что ученость способ-

---

<sup>94</sup> Прочитировано в периодическом издании *Plamia* [1, rue Albert de Mun, Meudon, France], n°88 (Christmas, 1993), p. 28.



на пройти за Геркулесовы столпы, поскольку она это совершила и с большим успехом: *ab actu ad posse ualet illatio*. Когда Этьен Жильсон разъяснял тему *translatio studii*, действовал ли он только как специалист по древностям? Я уверен, что те, кто его знал, будут противиться столь категоричному утверждению. Они скорее подумают о том, что, когда Жильсон преподавал или читал лекции здесь, в Торонто, он сознавал, что сам является автором *translatio studii*. Не могло ли быть так, что зачитывая письмо, в котором Алкуин просит Карла Великого отправить некоторых своих учеников в Йорк за книгами для монастыря в Туре, Жильсон представлял себе библиотеку Понтификального института (PIMS)? Не могло ли быть так, что он думал о себе, когда комментировал — и столь замечательно! — следующий отрывок из писем Алкуина:

Я помню эти слова [Священного Писания]: «По утру сей свои семена, и вечером не складывай рук, ибо не знаешь ты, какое будет удачнее: это или то, или же оба хороши [Еккл 11:6]». «По утру», т. е. в моей посвященной учености юности, я сеял семена в Британии; теперь, когда моя кровь остыла, в вечер [своей жизни], я продолжаю сеять во Франкии. Надеюсь, с Божией помощью прорастут оба посева<sup>95</sup>.

Если мы изменим лишь несколько слов в письме Алкуина, мы сможем услышать, как Жильсон, — в то время, когда он преподавал здесь, — говорит: утром, т. е. в моей посвященной учености юности, я сеял семена во Франции; теперь, в вечер своей жизни, я продолжаю сеять в Канаде. Надеюсь, с Божией помощью прорастут оба посева.

Так и есть, *cher Maître*: семена Вашего посева проросли и во Франции, и в Канаде.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Pontifical Institute of Medieval Studies [PIMS].

<sup>11</sup> *Ne sutor supra crepidam* — латинская поговорка: «Сапожник, суди не выше сапога». См. PLINIUS, *Historia naturalis* XXXV, 10, 36, где встре-

<sup>95</sup> ALCUINUS, *Epistula* 121, MGH: Ep., vol. 4, p. 177, l. 29 – p. 178, l. 3.

чается такое изречение художника Апеллеса, сказанное им в адрес сапожника, критиковавшего его.

<sup>III</sup> Здесь имеется в виду сочинение Марциана Капеллы *О браке Филологии и Меркурия (De nuptiis Philologiae et Mercurii)*.

<sup>IV</sup> Armand Mauer — переводчик текстов Аристотеля и Фомы Аквинского.

<sup>V</sup> Laurence Kennedy Shook (1909–1993). Его памяти посвящены работы: ANONYMOUS, “In Memoriam: Laurence Shook (1909–93)”, *Old English Newsletter* 27. 1 (1993), p. 14; FARGE, James K., “Laurence Kennedy Shook, C. S. B., O. C. (1909–1993)”, *Mediaeval Studies* 56 (1994), p. vii-xii; FARGE, James K.; LEYERLE, John; RAFTIS, J. Ambrose, “Laurence Kennedy Shook”, *Speculum* 69 (1994), p. 951-952.

<sup>VI</sup> University of St Michael's College — одно из старейших (основан в 1852 г.) образовательных учреждений из семи колледжей университетского городка Торонто.

<sup>VII</sup> Чарльз Хаскинс (1870–1937) — американский медиевист, а также советник президента США Вудро Вильсона. Речь идет о книге, вышедшей в 1927 г. — см. HASKINS, Charles H., *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge: Harvard University Press, 1927).

<sup>VIII</sup> Саис (др.-греч. Ζαΐς) — город на западе дельты Нила, главный пункт 5 нома Нижнего Египта. Современное название — Са эль-Хагар.

<sup>IX</sup> Также см. пер. С. С. АВЕРИНЦЕВА, в: ПЛАТОН, *СС*, т. 3, с. 425-426.

<sup>X</sup> «Греция, взятая в плен, победителей диких пленила, // В Лаций суровый внеся искусства...» (пер. Н. ГИНЦБУРГА), см.: ГОРАЦИЙ, *Оды, эподы, сатиры, послания* (М., 1970), с. 309.

<sup>XI</sup> «Ведь и в Греции философия никогда не была бы в таком почете, если бы ее не животворили разногласия и споры ученых. Вот почему я и призываю всех, кто может: отнимем же и эту славу у иссякающей Греции и перенесем ее в наш город, как уже перенесено было стараниями и усердием наших предков все остальное, что того заслуживало» (пер. М. ГАСПАРОВА), см.: МАРК ТУЛЛИЙ ЦИЦЕРОН, *Избранные сочинения* (М., 1975), (далее — ЦИЦЕРОН, *Сочинения*) с. 249.

<sup>XII</sup> «Если бы эти занятия были перенесены к нам, сразу бы явились у нас и книжные собрания, как у греков, — ведь у греков потому так много книг, что у них великое множество писателей...» (пер. М. ГАСПАРОВА), см.: ЦИЦЕРОН, *Сочинения*, с. 250.

<sup>XIII</sup> «Мир не имел большего латинянина, чем Цицерон».

<sup>XIV</sup> Κέκροψ — по преданию, основатель и первый царь Афинского государства. Построенный им Афинский акрополь назывался «Кекро-

пией» (*Κέκροπία*); поэтому афиняне называли себя «кекропидами» (*Κέκροπίδαι*), а свой город — «Кекроповым».

<sup>xv</sup> Флакк Альбин (Алкуин) (ок. 735–804).

<sup>xvi</sup> См. ЖИЛЬСОН Э., *Философия в Средние века*, пер. с франц. А. Д. БАКУЛОВА, общ. ред., послесл., примеч. С. С. НЕРЕТИНОЙ (М.: Республика, 2004).

<sup>xvii</sup> Гейрик из Оссера (ок. 835 – ок. 887 гг.).

<sup>xviii</sup> Климент Скотт (нач. IX в.) — автор грамматических сочинений.

<sup>xix</sup> Анахронизм. Беда умер в 735 г., Алкуин родился ок. 735 г. Его учителем был архиепископ Йорка Эгберт, ученик Беды.

<sup>xx</sup> Речь идет о Григории I Великом (540–604 гг.).

<sup>xxi</sup> Перевод Т. И. КУЗНЕЦОВОЙ, см. *ПСЛЛ*, с. 370.

<sup>xxii</sup> Тьерри (Теодерик) Шартрский — ум. между 1149 и 1155 гг.

<sup>xxiii</sup> Франсуа Огюст Рене Роден (1840–1917).

<sup>xxiv</sup> «Самый великолепный собор – наш Шартрский! Для Франции это воистину Акрополь».

<sup>xxv</sup> Marie-Thérèse d'Alverny — автор книг *Pensee Medievale en Occident: Theologie, Magie et Autres Textes du XII<sup>e</sup> – XII<sup>e</sup> Siecle* (1996), *La Transmission des Textes Philosophiques et Scientifiques au Moyen Age* (1994) и др.

<sup>xxvi</sup> Raoul-Octave-Marie-Jean Harscouët (1874–1954) — епископ Шартра в с 1926 по 1954 гг.

<sup>xxvii</sup> George Bernard Cardinal Flahiff (1905–1989) — прелат Святого Престола в Канаде.

<sup>xxviii</sup> См. рус. пер. Ю. П. МАЛШИНА, <http://74.125.77.132/search?q=cache:5zs9m3CZ4bEJ:estudijas.lu.lv/mod/resource/view.php%3Fid%3D31744+%22Didascalicon%22&cd=7&hl=ru&ct=clnk&gl=ru> (август, 2009).

<sup>xxix</sup> Перевод Ю. П. МАЛШИНА.

<sup>xxx</sup> Перевод Г. Г. ГЕНКЕЛЯ, см.: ИОСИФ ФЛАВИЙ, *Иудейские древности* I, 8, 2, в кн.: ИОСИФ ФЛАВИЙ, *Иудейские древности в двух томах* (М.: Ладомир, 1994; перепеч. изд. 1990 г.), т. I, с. 36.

<sup>xxxi</sup> См. АВГУСТИН, *О граде Божиюм* VIII, 11: «...некоторые думали, что он [т. е. Платон], в то время, когда достиг Египта, слушал там пророка Иеремию, или во время самого путешествия читал пророческие писания... Но тщательное вычисление времени, составляющее предмет

исторической хроники, показывает, что Платон родился почти спустя сто лет после того времени, когда пророчествовал Иеремия. Затем, хотя Платон прожил восемьдесят один год, от года смерти его до того времени, когда Птолемей, царь Египетский, выпросил из Иудеи пророческие книги еврейского народа и позаботился о их переводе и переписке при помощи 70-ти мужей еврейских, знавших и язык греческий, прошло, как оказывается, почти шестьдесят лет. Поэтому, во время того путешествия своего Платон не мог ни видеть Иеремию, за столько лет прежде умершего, ни читать эти писания, еще не переведенные в то время на греческий язык, в котором он был силен», цит. по: БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИН, *О граде Божиим в двадцати двух книгах*, т. I – IV (М., 1994; репринт, <sup>1</sup>1910), т. II, с. 21–22.

<sup>xxxii</sup> См. АВГУСТИН, *Христианская наука* (ad loc.): «...епископ [Амвросий]... нашел в Истории, что сей славный греческий философ [Платон] предпринимал путешествие в Египет во время Иеремии, и именно тогда, как и сам Пророк сей был в Египте, он самым правдоподобным образом вывел из того, что все лучшее в учении и сочинениях Платона есть следствие наставления, которое передал ему Иеремия. Ибо учение еврейского народа, в котором одном сияло почитание единого Бога и из которого пришел к нам во плоти Господь наш, явилось гораздо ранее времен самого Пифагора, у позднейших последователей которого Платон... учился Богословию», цит. по: БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИН, *Христианская наука, или Основания священной герменевтики и церковного красноречия* (СПб., 2006; <sup>1</sup>Киев, 1835), с. 108.

<sup>xxxiii</sup> Оттон Фрейзингский (1111–1158) — немецкий историк, член ордена цистерцианцев, внук императора Генриха IV и дядя другого германского императора, Фридриха I Барбароссы; с 1138 г. — епископ города Фрейзинга (Бавария).

<sup>xxxiv</sup> См. также пер. Г. Г. Генкеля в кн.: Иосиф Флавий, *Иудейские древности* I, 2, 3 (с. 9).

<sup>xxxv</sup> Фрекульф (Freculphus Lexoviensis) — франкский епископ в Лизьё между 825 и 851 гг., автор хроники, которая служит источником по истории христианизации Галлии и Франкии.

<sup>xxxvi</sup> Петр Коместор (Petrus Comestor) — теолог второй половины XII в. (ум. в 1178 или 1185 гг.), автор *Historia scholastica*.

<sup>xxxvii</sup> Беренгар из Тура (Berengarius Turonensis) (ок. 1000–1088) — французский философ-схоласт, теолог, номиналист, ученик Фулберта, епископа Шартрского (ок. 980–1028).

<sup>xxxviii</sup> Манегольд из Лаутенбаха (Manegoldus Lautenbacensis) (XI в.) — автор сочинений *Liber ad Gebehardum archiepiscopum Salisburgensem pro Gregorio VII papa (c. 1085)* (см. MGH: Libelli de lite

imperatorum et pontificum saec. XI et XII conscripti I, p. 300-430) и *Liber contra Wolfelmum abbatem Brunwilarensis (c. 1085). Excerpta* (см. MGH: Libelli de lite... I, p. 303-308).

<sup>XXXIX</sup> Ансельм из Лана (Anselmus Laudunensis) (ум. 1117) — французский теолог, автор комментариев, среди которых *Enarrationes in Cantica canticorum* (PL 162, 1187A – 1228B), *Enarrationes in Evangelium Matthaei* (PL 162, 1227C – 1500B), *Enarrationes in Apocalypsin* (PL 162, 1499C – 1586D).

<sup>XL</sup> Джеффри из Витербо (Италия) (ок. 1120 – ок. 1196).

<sup>XLI</sup> Кретьен де Труа (Chrétien de Troyes) (ок. 1130 – ок. 1191).

<sup>XLII</sup> Цит. по: КРЕТЬЕН ДЕ ТРУА, *Клижес* 25-41, пер. В. Б. МИКУШЕВИЧА, в кн: КРЕТЬЕН ДЕ ТРУА, *Эрек и Энида. Клижес* (М.: Наука, 1980), с. 213-214.

<sup>XLIII</sup> Хелинанд из Фруамона (Helinandus [или Elinandus, Elynandus] Frigidimontis) (ок. 1160 – п. 1229, вероятно в 1237 г.) — поэт, хронист, церковный писатель. Среди его сочинений *Chronicon* (*Хроника*), состоящая из 49 книг, из которых до нашего времени дошло менее половины. В состав *Хроники* сам автор включил несколько своих трактатов и писем, среди которых *De cognitione sui* и *De bono regimine principis*.

<sup>XLIV</sup> Винсент из Бове (1190–1264) — доминиканец; ему принадлежит одна из самых значительных средневековых энциклопедий — *Speculum majus* (*Великое зеркало*), состоящая из четырех частей (*Speculum naturale* [*Зерцало природное*], *Speculum doctrinale* [*Зерцало вероучительное*], *Speculum historiale* [*Зерцало историческое*], *Speculum morale* [*Зерцало нравственное*]), 80 книг и 9885 глав, а также трактаты *De eruditione filiorum nobilium* (*О наставлении детей знатных граждан*) и *De morale principis institutione* (*О нравственном наставлении правителя*).

<sup>XLV</sup> Мартин из Троппо (ум. п. 1278 г.) — хронист, написавший *Chronica Pontificum et Imperatorum*.

<sup>XLVI</sup> Робер Гуле — доктор и профессор теологии Парижского университета. Его *Compendium* считается самым ранним историческим описанием Парижского университета, являясь скорее свидетельством современника, чем историческим документом. См. RASHDALL H., *The University of Europe in the Middle Ages* (Oxford: Clarendon Press, 1895), vol. I, p. 271; SPAETH J. W., “Learning the Fundamentals — Paris, 1517”, *The Classical Journal* (1931), p. 298.

<sup>XLVII</sup> Жан Корбехон (Jean Corbechon) — энциклопедист XIV века. О нем см.: RIBÉMONT, Bernard, “Jean Corbechon, un traducteur encyclopédiste au XIV<sup>e</sup> siècle”, *Cahiers de recherches médiévales* 6 (1999).

<sup>XLVIII</sup> Варфоломей Английский (ок. 1190 – п. 1250) — энциклопедист, автор *Liber de proprietatibus rerum* (*Книга о свойствах вещей*).

<sup>XLIX</sup> Госсуен (или Готье) из Меца (Gautier [Gossouin] de Metz) (XIII в.) — французский священник и поэт. В его сочинении, написанном ок. 1246 г., сочетаются реальность и вымысел.

<sup>L</sup> Жорж Дюмезиль (Georges Dumézil) (1896–1986) — французский исследователь мифов, филолог-компаративист. На основании сопоставления лингвистического и мифологического материала различных индоевропейских народов, Дюмезиль реконструировал три сословия протоиндоевропейского общества: «жреческое», «воинское» и «земледельческое», каждому из которых соответствовало определенное божество.

<sup>LI</sup> Гильом Бретонец (Guillelmus Brito) (1159 / 69 – ок. 1227) — хронист и поэт.

<sup>LII</sup> Филипп Август (1165–1223) — король Франции из династии Капетингов, правил с 1179 г.; в 1215 г. утвердил статут Парижского университета.

<sup>LIII</sup> Людовик VII (1120–1180) — французский король из рода Капетингов, правил с 1137 года.

<sup>LIV</sup> Меровинги — первая династия франкских королей, правившая с V до середины VIII вв. на территории будущей Франции и Бельгии.

<sup>LV</sup> Каролинги — королевская и императорская династия в государстве франков, сменившая Меровингов и правившая с 751 г. После распада Франкского государства Каролинги находились у власти в Западно-Франкском королевстве (до 987 г., с перерывами), в Восточно-Франкском королевстве (до 911 г.), в Италии (до 905 г.) и в других мелких государственных образованиях.

<sup>LVI</sup> Капетинги — третья династия королей, представители которой правили в Западно-Франкском королевстве с 987 по 1328 гг.

<sup>LVII</sup> Гильом из Нанжи (Guillaume de Nangis или William of Nangis) (ум. ок. 1300) — французский хронист. В числе его сочинений пространная *Хроника*, посвященная истории мира от его создания до 1300 г., а также жизнеописания королей Людовика IX и Филиппа III.

<sup>LVIII</sup> Фрагмент трактата *De tribus sensibus sacrae scripturae* Фомы Ирландского издан Эдуардом Жоно и помещен в Приложении к его работе (см. “*Tendenda vela*”... р. 51-54), а также перепечатан в настоящем сборнике (см. *ниже*, с. 295-297).

<sup>LIX</sup> Впервые сочинения Ареопагита были переведены на латинский язык Гильдуином (ок. 832 г.), затем Иоанном Скоттом (Эриугеной) (852 г.). Позднее, монах Иоанн Сарацин и Гуго из Сен-Виктора перевели трактат *О церковной иерархии* вместе со схолиями Иоанна Скифопольского, Максима Исповедника и др. авторов.

LX Ancel Choquart.

LXI См. также пер. М. М. ПОКРОВСКОГО, в кн.: Г. Юлий ЦЕЗАРЬ, *Галльская война VI*, 13 — см. *Записки Юлия Цезаря и его продолжателей о Галльской войне, о Гражданской войне, об Александрийской войне, об Африканской войне* (М.: Ладомир – Наука, 1993 [репр. 1948]), с. 125.

LXII Пьер д'Элли (Petrus Aliacensis или Petrus de Alliaco, Pierre d'Ailly) — французский теолог, астроном, кардинал Римской католической церкви; автор работы по космографии *Imago mundi* (1410 г.).

LXIII Jean Blanchart.

LXIV Жан Жерсон (Jean Charlier de Gerson) — ученый, богослов, педагог, реформатор системы образования, поэт, автор многих философских работ, среди которых трактаты *О соответствии метафизики и логики* и *Мистическая теология*.

LXV Jean de Monzon.

LXVI Николя де Кламанж (Nocolas de Clamanges) — литературный гуманист, вовлеченный в образовательную реформу Университета Парижа.

LXVII Гуго Рипелин из Страсбурга (Hugo Ripelinus Argentoratensis) — автор трактата *Compendium theologicae veritatis*, знаменитого руководства Средневековья.

LXVIII Ричард де Бёри (Richard Aungerville или Richard de Bury) — английский писатель, библиофил и один из первых коллекционеров книг, бенедиктинский монах, епископ.

LXIX См. также РИЧАРД ДЕ БЁРИ, *Филобиблон*, ред. лат. текста, пер., примеч. и ввод. ст. Я. М. БОРОВСКОГО (М.: Книга, 1984).

LXX См. также: ФРАНЧЕСКО ПЕТРАРКА, *Гвидо Сетте, архиепископу Генуэзскому о том, как меняются времена*, пер. с лат. М. ТОМАШЕВСКОЙ, в кн.: ФРАНЧЕСКО ПЕТРАРКА, *Сонеты; Канцоны, секстины, баллады, мадригалы, автобиографическая проза* (М.: Правда, 1984), с. 412; [http://lib.ru/POEZIO/PETRRKA/petrarka1\\_4.txt](http://lib.ru/POEZIO/PETRRKA/petrarka1_4.txt) (апрель, 2009).

LXXI Людовико Антонио Муратори (лат. Ludovicus Antonius Muratorius) (1672–1750) — историк, издатель ряда собраний аннотированных документов и надписей; автор трактата *Rerum italicarum scriptores*, включающего в себя более двух тысяч источников по средневековой Италии за период с 500 по 1500 г., а также ряда поэтических, теологических и юридических трудов по средневековой истории Италии.

LXXII Лука из Ту (Lucas de Tuu или el Tudense) (ум. в 1249 г.) — историк и интеллектуал, аббат Ту (с 1239 г. до смерти); автор трактатов *De*

*Miraculis Sancti Isidori, De altera vita fideique controversiis aduersus Albigenis errores*, состоящей из четырех частей *Chronicon mundi*.

LXXIII Хуан Гил из Заморы (Juan Gil de Zamora), Испания (1241–1318), автор первой истории Заморы (*De Preconiis civitatis Numantine*), трактата о достопримечательностях Испании (*De Preconiis Hispanie*), жизнеописаний (*Liber illustrium personarum*) и др.

LXXIV Астрик Л. Гэбриэль (Astriк L. Gabriel) (ум. в 2005 г.), с 1952 по 1975 гг. возглавлял Нотр-Дамский институт Средних веков; автор многочисленных работ о средневековой университетской жизни.

LXXV Энтони Вуд (Antony à Wood) (1632–1695) — антиквар и историк, занимавшийся изучением архивов своего родного города Оксфорда. Иллюстрации из его книги *Historia et Antiquitates Universitatis Oxoniensis* (Oxford, 1674) см. по адресу: <http://www.heatons-of-tisbury.co.uk/logganbk.htm> (май, 2009).

LXXVI Александр из Рёза (Alexander von Roes) (кон. XIII – нач. XIV вв.) каноник Кёльна, автор трех полемических памфлетов о Германии, которые в совокупности образуют один из самых изошренных политических комментариев того времени. См. MURRAY A., *Society in the Middle Ages* (Oxford – N. Y., 1978; reprint. 2002), p. 291.

LXXVII Johann von Jenzenstein.

LXXVIII Вацлав IV (Wenceslas) (1378–1419) — чешский король из династии Люксембургов, император «Священной Римской Империи германской нации». В отечественной науке его имя указывают по-разному: Венцель, Венцеслас, Венцеслаус, Венцельрин.

LXXIX Литургическое песнопение ночной пасхальной службы, содержащее слова “O vere beata nox, quae exspoliavit Aegyptos, ditavit Hebraeos nox”, «о, воистину благословенная ночь, разорившая египтян и обогатившая евреев».

LXXX Жан Лерон Даламбер (или д’Аламбер; фр. Jean Le Rond D’Alembert) (1717–1783) — французский ученый-энциклопедист, философ, математик и механик; член Парижской академии наук (1740), Французской Академии (1754), Петербургской (1764) и др. академий.

LXXXI «Науки странствуют. Они были в Греции, в Италии, во Франции, в Англии; почему бы им на время не остановиться в Пруссии?».

LXXXII Ср. Откр 17:10.

LXXXIII Пер. В. В. КОЛЕСОВА, цит. по: *Послания старца Филофея, Послание к Великому князю Василию, в Немъже о исправлении крестнаго знамения и о содомском блюде*, <http://www.krotov.info/acts/16/1/filofey.htm#1> (май, 2009). См. также: *Библиотека литературы Древней Руси в 20 томах*, т. 9: Конец XV – первая половина XVI века (М.: Наука, 2000). См. также:



ФЛОРОВСКИЙ Г., *Пути русского богословия* I, 1–7, в кн.: ПРОТ. ГЕОРГИЙ ФЛОРОВСКИЙ, *Пути русского богословия*, 3-е изд. с предисл. прот. И. МЕЙЕНДОРФА и указат. имен (Р.: УМСА-PRESS, 1983), с. 1-29; <http://www.vehi.net/florovsky/puti/01.html> (май, 2009).

LXXXIV Текст см.: МИТРОПОЛИТ ИОАНН (СНЫЧЕВ), «Быть русским!», *Духовный листок: Дорога домой* 6, <http://www.dorogadomoi.com/dr069byt.html> (август, 2009). Перепечатано в книге *Владыка*, сост. А. РАКОВ, редакция газеты *Православный Санкт-Петербург*, издательство «Сатись» (СПб.: Сатись, 2005), [http://www.library.pravpiter.ru/book\\_16.htm](http://www.library.pravpiter.ru/book_16.htm) (август, 2009).

*Перевод с английского  
и примечания М. С. Петровой*

## ПРИЛОЖЕНИЕ

THOMAS HIBERNICUS

### ***DE TRIBUS SENSIBUS SACRAE SCRIPTURAE***

*De tribus sensibus sacrae scripturae* — короткий трактат, посвященный библейской экзегезе, принадлежащий Фоме Ирландскому (о Фоме и его сочинении см. *выше*, с. 267-269, особенно, примеч. 60). Учение о четырех способах толкования Библии широко известно: её текст можно понимать буквально («исторически») или же согласно трем духовным усмотрениям: аллегорическому, тропологическому и анагогическому. В следующем ниже отрывке Фома применяет эту общую теорию к Книге Притчей Соломоновых (Притч 9:1): Sapientia aedificauit sibi domum, «Премудрость построила себе дом». Среди различных тропологических толкований этого стиха одно определяет «дом Премудрости» как Парижский университет. Публикуемый ниже латинский текст основан на Парижском манускрипте (MS Par. Lat. 16397). До настоящего времени неизданный, этот трактат не был учтен Анри де Любаком в его бесценном труде *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vols. (Р., 1959–1964).

[f. 12va]

Moraliter etiam potest dici quod SAPIENTIA dei patris AEDIFICAVIT SIBI DOMVM, id est uniuersitatem parisiensem, cuius fundamentum est facultas artium, duo parietes sustentantes et saluantes bona tam naturae quam fortunae sunt iura et medicina, tectum omnia cooperiens et perficiens est theologia. ET EXCIDIT IN EA COLVMPNAS VII, id est septem artes liberales, a quibus universitas dicitur. Septenarius enim est numerus uniuersitatis et erat mysticus et sacratus in lege. Nam ex praecepto Domini filii Israel obseruabant septimum diem, septimam septimanam, septimum mensem, septimum annum, et septimam ebdomadam annorum... [f. 13rb, l. 20] SAPIENTIA ergo dei patris AEDIFICAVIT SIBI DOMVM, id est studium parisiense. Primo enim ciuitas Atheniensium mater erat studiorum. Quae diuidebatur in tres partes principales, scilicet Mercurii, Martis et Solis. Nam Athenienses singulos uicos denominabant a diis quos colebant. Illa autem pars ciuitatis in qua morabantur mercatores et populares dicebatur Mercurii, qui uocabatur deus mercatorum. Vnde cumulus ratiocinii siue compoti mercatorum in scriptura dicitur aceruus Mercurii iuxta illud Prouer <biorum> XXVI: "Sicut qui mittit lapidem in aceruum Mercurii, sic qui tribuit insipienti honorem"<sup>1</sup>. In compoto enim mercatorum ponitur lapillus siue merellus primo inferius pro uno, postea pro decem, et tandem pro C uel mille, et tamen semper idem remanet; sic qui promouet insipientem ad honorem semper remanet idem. Illa autem pars in qua morabantur principes et nobiles dicebatur Martis, qui erat deus praeliorum. Illa autem pars in qua morabantur phylosophantes et studencium [f. 13va] scolae computabatur in partem Solis, qui erat deus sapientiae, quia sicut sol excellit omnes planetas, ita sapientia omnes artes et uirtutes.

Beatus autem Dyonisius summus philosophorum Atheniensium, uisa eclipsi solis supernaturali in die passionis Christi<sup>2</sup>, conuersus fuit<sup>3</sup>. Erat enim contra naturam, tum quia luna erat plena, eclipsi autem solis non potest esse nisi in coniunctione eius cum luna, tum quia eclipsi non aufert lumen uniuersis partibus terrae, tum quia per tres horas durare non potest, quorum contrarium fuit hic. Ideo philosophi Athenienses compulsi fuerunt dicere: "Aut auctor naturae patitur aut

---

<sup>1</sup> Притч 9:1.

<sup>2</sup> Мф 27:45; Мк 15:33; Лк 23:44.

<sup>3</sup> DIONYSIUS AREOPAGITUS, *Epistulae* VII, 2, ed. HEIL-RITTER, p. 169; PG 3, 1081ab; PL 122, 1180cd.

mundi machina dissoluetur”<sup>4</sup>. Beatus autem Dyonisius fuit conuersus per Paulum apostolum. Qui duplicem florem Graeciae, uidelicet philosophiae et militiae, secum adduxit in regnum Franciae. Ipse autem tertium adiunxit florem, scilicet fidei christianae. Iste autem triplex flos designatur in flore lilii, quem rex Franciae in suis portat armis, in quo sunt tria folia<sup>5</sup>. Vnum surgit a dextris et designat florem philosophiae siue sapientiae, aliud a sinistris et designat florem militiae, et tertium quod ascendit inter ista duo designat florem fidei christianae, quae deum habet pro obiecto et ab hiis duobus, scilicet sapientia et militia, fulcitur, sustentatur et defenditur. Hoc autem attestantur uersus qui super tumbam beati Dyonisii scribuntur in Francia: “Flos duplex Achaiae / sophos et militiae / sequens Dyonisium / seruit regno Franciae; / fides summa specie / florem facit tertium. / Trini floris folium / effigiat lilium / signum regis Franchiae”.

Beatus autem Dyonisius postea uenit Parisius ut ciuitatem parisiensem ad instar Athenarum matrem faceret studiorum. Quae uelut ciuitas Athenarum in tres partes diuiditur, scilicet in partem mercatorum, artificum et popularium, quae dicitur magna uilla, et in partem nobilium, ubi curia regalis et cathedralis ecclesia resident, quae dicitur ciuitas, et in partem studencium et collegiorum quae dicitur [f. 13vb] uniuersitas. Studium enim post de Graecia fuit Romae translatum, deinde tempore magni Karoli circa annum domini DCCC fuit translatum de Roma Parisius. Et fuerunt III<sup>or</sup> fundatores studii parisiensis<sup>6</sup>, scilicet Rabanus, Cladius, Alquinus magister Karoli, et Iohannes dictus Scotus, natione tamen hybernicus, nam Hybernia dicitur maior Scotia. Qui etiam fuit quartus commentator in libris beati Dyonisii. Quatuor enim commentatores fuerunt librorum beati Dyonisii, scilicet Iohannes Scottus, Iohannes Sarracenus, Maximus et Hugo de sancto Victore.

Ciuitas enim parisiensis erat ualde apta uacantibus studio ut ait Rabanus et habetur in uita beati Dyonisii: “Ciuitas”, inquit, “pariseorum, uelut sedes regia, nobilitate pollebat. Erat enim salubris aere, iocunda flumine, fecunda terris, arboribus nemorosa, et uineis

<sup>4</sup> “Qui cum adhuc in gentilitatis errore uersaretur, eo die quo Christus Dominus cruci affixus est, solem praeter naturam defecisse animaduertens, exclamasse traditur: Aut Deus naturae patitur aut mundi machina dissoluetur” (*Roman Breviary* 9 [October], Second Nocturn).

<sup>5</sup> См. выше, примеч. 59, с. 267.

<sup>6</sup> См. выше, с. 262.

uberrima, constipata populis, referta commerciis ac uariis com-  
meatibus, unda fluminis circumfluente”<sup>7</sup>. Ob loci igitur amoenitatem  
et patriae fertilitatem et regni pacificam tranquillitatem ac regum con-  
suetam et innatam pietatem ordinate prouidit deus ut ibi studia  
florerent sapientialia. Et, ut ait secundum uaticinium Merlini, uigebunt  
studia ad Vadaboum<sup>8</sup> in Anglia, tempore suo ad partes Hyberniae  
transitura ad Vadasaxa<sup>9</sup>. Cuiuslibet enim regni gloria creuit in immen-  
sum, quamdiu arcium liberalium studia in ipso floruerunt. Qui, in-  
quam hostes, illi regno restiterunt, quamdiu studia in eis floruerunt,  
sicut patuit de Alexandra Machedone in Graecia, de Iulio Caesare in  
Ytalia, de sancto Ludouico rege in Francia. Miliciae enim uictoria et  
philosophiae gloria quasi simul concurrunt, et merito, quia philosophia  
uera docet iuste et recte regnare. “Per me enim regnant reges”, ait Sa-  
pientia, Prouer. VIII<sup>10</sup>. Tunc enim felix erat res publica quando phi-  
losophi regnabant et reges philosophabantur<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> HILDUINUS, *Passio sanctissimi Dionysii* 20, PL 106, 40b.

<sup>8</sup> Манускрипт дает чтение: *uadabonum*, которое следует понимать как *Vadaboum*, т. е. Oxenford, Оксфорд. См. *The Historia Regum Britannie of Geoffroy of Monmouth*, cap. 166, ed. Neil WRIGHT, 2 vols. (Cambridge, 1985–1988), vol. 1, p. 119–120; vol. 2, p. 160–161.

<sup>9</sup> Dr Oliver J. Padel (Cambridge) любезно разъяснил мне этот пассаж и сделал интересное предположение, что *Vadasaxa* может означать город Стэмфорд (Stamford) (т. е. “stone ford” или “stony ford”). Соответственно, Фома, возможно, мог намекнуть здесь на попытку, делаемую многими магистрами Охфорда в 1333–1335 гг., учредить новый университет в Стэмфорде. См. LAWRENCE C. H., “The University in State and Church”, *The History of the University of Oxford*, vol 1: *The Early Oxford Schools*, ed. J. I. CATTO (Oxford, 1984), p. 131–132; LEADER D. R., *A History of the University of Cambridge*, vol 1: *The University to 1546* (Cambridge, 1988), p. 104. Выражаю искреннюю благодарность профессору Майклу Лэпиджу (Michael LAPIDGE) и доктору Пэдэлю (Dr. PADEL) за их помощь.

<sup>10</sup> Притч 8:15.

<sup>11</sup> PLATO, *Rep.* V, 473cd; HIERONYMUS, *Commentarii in Ionam prophetam* III, 170–172, CCSL 76, 408; BOETHIUS, *De consolatione philosophiae* I, pr. 4, CCSL 94, 7. 15–17; HEIRICUS AUTISSIODORENSIS, *Vitae S. Germani Commendatio*, MGH: Poet., vol. 3, p. 429, ll. 1–2, etc.

ФОМА ЙРЛАНДСКИЙ

## О ТРЕХ СМЫСЛАХ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

(ФРАГМЕНТ f. 12va – f. 13vb)

[f. 12va] Согласно моральному смыслу [прочтения Библии], можно говорить, что ПРЕМУДРОСТЬ Бога-отца ПОСТРОИЛА СЕБЕ ДОМ<sup>1</sup>, то есть университет Парижа, основанием которого [служит] способность постижения [человеком свободных] искусств; двумя поддерживающими стенами, развивающими [человеческие] дарования как природные, так и приобретенные благодаря судьбе, [служат] Право и Медицина; покрывающей все [это] кровлей и совершенствующей [его знания] является Теология<sup>2</sup>. И ВЫТЕСАЛА СЕМЬ СТОЛБОВ ЕГО<sup>3</sup>, то есть семь свободных искусств, которыми именуют университет. Ведь семь — число университета, и оно было мистическим и священным согласно закону. Ибо по наставлению Господа сыны Израиля почитали седьмой день, седьмую неделю, седьмой месяц, седьмой год и год седмижды седьмой<sup>4</sup>. [f. 13rb, 1. 20] Следовательно, ПРЕМУДРОСТЬ Бога-отца ПОСТРОИЛА СЕБЕ ДОМ, то есть Парижскую науку.

Ведь прежде Афины были матерью учености. Они делились на три основные части, то есть [части] Меркурия, Марса и Солнца. Ибо афиняне переименовали отдельные поселения по именам богов, которых они почитали. Та же часть города, в которой находились торговцы и простые люди, нарекалась [частью] Меркурия, называемого богом торговцев. Оттого сумма исчисления или счета у торговцев в Писании называется «кучей Меркурия»<sup>5</sup>, со-

<sup>1</sup> Здесь мы следуем синодальному переводу (Притч 9:2).

<sup>2</sup> В смысловом отношении “*facultas*” возможно интерпретировать как факультеты [Свободных] искусств, Права, Медицины и Теологии. См. также *выше*, с. 267-269.

<sup>3</sup> Притч 9:2.

<sup>4</sup> Сорок девятый.

<sup>5</sup> “...*aseguus Mercurii*” — римская реалия, введенная Иеронимом при переводе Книги Притчей Соломоновых с еврейского, а не с греческого языка. Предполагают, что в этом он зависит от раввинистических толкований. См. GORDON, Cyrus H., “Rabbinic exegesis in the Vulgate of Proverbs”, *Journal*

гласно той Притчи XXVI: «Как тот, кто положит камень в кучу Меркурия, так тот воздаст честь неразумному»<sup>6</sup>. Ведь при счете у торговцев сначала внизу кладется камешек или мерел<sup>7</sup> вместо одного, затем — вместо десяти, а потом вместо сотни или тысячи он остается; так и тот, кто воздаст неразумному почести, всегда [сам] останется тем [неразумным].

Та же часть [города], в которой находились правители и знать, называлась [частью] Марса, который был богом войны. Та часть [города], в которой обитали философствующие и школы учащихся [f. 13va], относилась к части Солнца, которое было богом мудрости, ведь как Солнце превосходит все планеты, так [и] мудрость [превосходит] все искусства и добродетели.

Блаженный же Дионисий, величайший из афинских философов, был обращен<sup>8</sup> после того, как увидел солнечное затмение в день распятия Христа<sup>9</sup>. Ведь [то затмение] случилось вопреки [законам] природы, потому что во время полнолуния, солнечное затмение не могло произойти, если только Солнце [не находилось] вблизи Луны; [кроме того], потому, что затмение не лишает света всех частей земли [одновременно]; [а также] потому, что оно не может продолжаться свыше трех часов. Оттого собравшиеся философы Афин говорили: «Или творец природы претерпевает мучения, или махина мира расшаталась»<sup>10</sup>. Блаженный же Дионисий был обращен апостолом Павлом. Он принес с собой в

*of Biblical Literature* 49 / 4 (1930), p. 384-416, особенно, p. 388. См. также M. S. SUTPHEN, "A further collection of Latin proverbs", *American Journal of Philology* 22 (1901), p. 248.

<sup>6</sup> Ср. Притч 26:8: «Что влагающий драгоценный камень в пращу — то воздающий глупому честь».

<sup>7</sup> Слова "merellus", "merellum" вошли в обиход, соответственно, в 1350, 1358 гг. и обозначают «мерел», т.е. счетный камешек, фишку или марку. См. *Revised Medieval Latin Word-List from British and Irish Sources*, prep. by R. E. LATHAM (L., <sup>1</sup>1965; reprint with Suppl. 1983), p. 297.

<sup>8</sup> ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *Послание Поликарпу иерарху* (VII, 2). Перевод Г. М. ПРОХОРОВА см. в кн.: ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *О церковной иерархии. Послания* (СПб.: Алетея, 2001), с. 204-215.

<sup>9</sup> См. Мф 27:45: «От шестого же часа тьма была по всей земле до часа девятого». Ср. Мк 15:33: «В шестом же часу настала тьма по всей земле и продолжалась до часа девятого»; Лк 23:44: «Было же около шестого часа дня, и сделалась тьма по всей земле до часа девятого».

<sup>10</sup> См. примеч. 4 Э. Жоно к латинскому тексту (с. 296).

королевство Франции двойной цветок Греции, то есть философии и военного искусства. Сам же присоединил к нему третий цветок, разумеется, веру христианскую. Он обозначил [тот] тройной цветок в виде лилии с тремя лепестками, который несет в руках король Франции<sup>11</sup>. Один [из лепестков] направлен вправо и символизирует цветок философии или мудрости, другой — влево и означает цветок военного искусства, а третий, что расположен посередине между этими двумя [лепестками], символизирует цветок христианской веры, которая питает Бога в отличие от тех двух [лепестков, обозначающих] мудрость и военное искусство; [она] поддерживает, питает и защищает. Вот эти строки, что написаны на могиле блаженного Дионисия во Франции:

Двойной цветок ахейцев:  
 мудрость и военное искусство,  
 следуя за Дионисием,  
 соединился с королевством Франции;  
 в виде веры христианской  
 он сделался тройным цветком.  
 Лист тройного цветка  
 изображает лилию,  
 означающую королевство Франции.

Блаженный Дионисий прибыл в Париж для того, чтобы сделать этот город матерью учености по образцу Афин. [Этот град], подобно Афинам, делится на три части: на часть торговцев, мастеровых и простого народа, которая называется «Большой деревней»; на часть знати, в которой размещаются королевская курия и кафедральный собор, и которая называется «Городом», и на часть студентов и коллегий, которая называется [f. 13vb] «Университетом». Ведь после ученость была перенесена из Греции в Рим, а затем, во времена Карла Великого около 800 года Господня, она была перенесена из Рима в Париж. И было четыре основателя у школы Парижа, то есть Рабан [Мавр], Клавдий, Алкуин, учитель Карла [Великого], и Иоанн, прозванный Скоттом, однако, уроженец Ибернии<sup>12</sup>, ибо Иберния называется Большой Скоттией<sup>13</sup>. Также было четыре комментатора на книги блаженного Диони-

<sup>11</sup> См. *выше*, примеч. 59, с. 267.

<sup>12</sup> То есть Ирландия.

<sup>13</sup> То есть Шотландией.

сия. [Эти] четыре комментатора книг блаженного Дионисия [таковы]: Иоанн Скотт, Иоанн Сарацин<sup>14</sup>, Максим<sup>15</sup> и Гуго из Сен-Виктора.

Ведь как говорил Рабан [Мавр], город Париж очень подходил для занятий тех, кто имел досуг, и был [их] обителью во времена блаженного Дионисия, который говорил: «Город Париж имеет царскую славу. Ведь из полезного воздуха, из водного потока, что доставляет удовольствие, из земель, что приносят плоды, из деревьев, которым нет числа, и плодоносных виноградников, от плотного скопления людей, множества торговцев и товаров — истекает волна изобилия»<sup>16</sup>.

Следовательно, Господь предвидел красоту места и плодородие отечества, и спокойную мирную жизнь королевства, и обычную почтительность, чтобы в этом [Городе] процветали присущие мудрости учения.

И, согласно второму пророчеству Мерлина, науки перейдут в Вадабоум<sup>17</sup>, в Англию; в свое время они перенесутся в регионы Ибернии, к вадасаксам<sup>18</sup>. Ведь пока бесконечно возрастает слава царства, до тех пор в нем самом процветают [и] занятия свободными искусствами. Они, я говорю о чужеземцах, снова возвратились в то царство, покуда в его [частях] процветали занятия, подобно тому, как [ученость] распространилась от Александра Македонского в Греции, от Юлия Цезаря в Италии, от Святого короля Людовика во Франции. Ведь всегда соединяются победа воинского искусства и слава философии, и заслуженно, потому что философия учит истинной справедливости и правильному управлению. «Ведь мною цари царствуют», — говорит Премудрость в Притче VIII<sup>19</sup>. Ибо славным было государство, в котором философы правили, и цари философствовали<sup>20</sup>.

*Перевод и примечания  
М. С. Петровой*

<sup>14</sup> Иоанн Сарацин — переводчик текстов Ареопагита.

<sup>15</sup> Возможно, Максим Исповедник.

<sup>16</sup> См. примеч. 7 Э. Жоно к латинскому тексту (с. 297).

<sup>17</sup> То есть в Оксфорд; см. примеч. 8 Э. Жоно (с. 297).

<sup>18</sup> То есть в Стэмфорд — см. примеч. 9 Э. Жоно (с. 297).

<sup>19</sup> Ср. Притч 8:15: «Мною Цари царствуют, и повелители узаконяют правду».

<sup>20</sup> См. примеч. 11 Э. Жоно к латинскому тексту (с. 297).



Т. Н. ДЖАКСОН

## ДРЕВНЯЯ РУСЬ И ИСЛАНДИЯ

### ШКОЛЫ И ЦЕНТРЫ УЧЕНОСТИ В ПЕРВЫЕ ВЕКА ХРИСТИАНСТВА

В настоящей статье рассматривается вопрос о школах и центрах учености в первые века после принятия христианства на Руси и в Исландии — т. е. на периферии влияния восточной (греко-православной) и западной (римско-католической) церквей.

Полагаю, что, при всех различиях древнерусской и древнеисландской культур, известные основания для постановки проблемы в такой именно форме имеются. С одной стороны, это — отмечаемые исследователями типологическая близость и относительная синхронность исторического развития Древнерусского и Скандинавского регионов, проявившиеся, среди прочего, и в религиозно-идеологической сфере<sup>1</sup>. С другой стороны, это, так сказать, «периферийность» — пространственная (отдаленность как Руси от Византии, так и Исландии от Рима) и связанная с ней временная, выразившаяся в постепенности и как бы запоздалости проникновения христианства и на Русь (988 г.), и в Исландию (1000 г.). Вероятно, именно в силу «периферийности» хронотопа, «в обоих регионах интернациональное по сути своей христианство и христианская культура столкнулись с развитой “национальной” культурой, берущей истоки в языческой религии»<sup>2</sup>. Однако формы этого «столкновения» оказались весьма различными.

---

<sup>1</sup> Мельникова Е. А., «Русско-скандинавские взаимосвязи в процессе христианизации (IX–XIII вв.)», *ДГ 1987 г.* (М., 1989), с. 260.

<sup>2</sup> Мельникова Е. А., «Христианизация Древней Руси и Скандинавии: типологические параллели и взаимосвязи», *Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы: Крещение Руси. Сборник тезисов* (М., 1987), с. 23.

Обратимся сначала к ситуации на Руси.

Развитие образования, что вполне очевидно, неразрывно связано с возникновением письменности. А вот проблема возникновения и распространения письменности на Руси — это одна из традиционных и наиболее дискуссионных проблем русской истории, поскольку ни одной русской рукописи, которая была бы создана или переписана на Руси и датировалась бы временем до XI века<sup>3</sup>, нам не известно<sup>4</sup>.

Долгое время наиболее распространенной была та точка зрения, согласно которой письменность была принесена на Русь из Болгарии в связи с официальным принятием Русью христианства в 988 году. В конце XX в. исследователи сходились на том, что письменность получила распространение на Руси до принятия христианства, но вопрос о ее формах решался далеко не однозначно. Так, если, по мнению О. В. Творогова, мы не располагаем сведениями о каких-либо иных существовавших на Руси системах, кроме кириллического письма, заимствованного у болгар<sup>5</sup>, то В. В. Кусков, например, усматривал в источниках (*Паннонском житии св. Константина-Кирилла* 860 г. и трактате *О писменех чръноризца Храбра* X в.) указание на существование у славян в докирилловский период некоей знаковой системы. Он предполагал, что «русские письмена» и «черты и резы» представляли собой «одну из разновидностей рунического письма, которым пользовались восточные славяне до конца IX — начала X в.». По его мнению, о существовании на территории Северной Руси рунического письма свидетельствуют надпись на деревянном стержне из Ладogi, граффити на монетах из Тимеревского клада (конец IX в.), надпись на кости домашней свиньи из Новгорода (начало X в.) и металлическая подвеска из Ладogi (вторая половина X в.)<sup>6</sup>. При этом

---

<sup>3</sup> Древнейший датированный памятник — *Остромирово Евангелие* (1056–1057 гг.; рукопись, хранящаяся в РНБ, датируется серединой XI в.).

<sup>4</sup> См.: РОЖДЕСТВЕНСКАЯ Т. В., «Письменная традиция Северной Руси по эпиграфическим данным», *Древнерусский литературный язык в его отношении к старославянскому* (М., 1987), с. 36.

<sup>5</sup> ТВОРОГОВ О. В., «Принятие христианства на Руси и древнерусская литература», *Введение христианства на Руси* (М., 1987), с. 138, 139.

<sup>6</sup> КУСКОВ В. В., «Культура и просвещение в X — первой половине XIII в. Школы Древнерусского государства», *Очерки истории школы и пе-*

перечислении рунических находок следует ссылка на работу Т. В. Рождественской о письменных традициях Северной Руси. Скорее всего, автора ввело в заблуждение утверждение Рождественской, что «для X в. характерно сосуществование письменных систем разных языковых ареалов»<sup>7</sup>. Исследовательница, перечисляя находки скандинавских надписей и буквенных знаков на территории Древней Руси, ни в коей мере не настаивает на знакомстве славян со скандинавским руническим письмом, а, напротив, указывает на полиэтничность социальной верхушки общества Древней Руси<sup>8</sup>. Тем не менее, находки рунических надписей, оставленных скандинавами, по времени и, что очень важно, по территориальному распределению совпадают с находками, позволяющими говорить о существовании на восточнославянской территории элементов славянской письменности.

Следы кириллического славянского письма прослеживаются с X в. Первой половиной X в. датируется (по археологическому контексту находки) надпись на корчаге (глиняном сосуде) из Гнездова под Смоленском. Надпись, состоящая из одного слова «гороухца» или «гороушна» с не понятным до конца значением, вероятно, сделана кириллическим славянским алфавитом<sup>9</sup>. Най-

*дагогической мысли народов СССР. С древнейших времен до конца XVII в.* (М., 1989), с. 30.

<sup>7</sup> РОЖДЕСТВЕНСКАЯ Т. В., «Письменная традиция...», с. 39. Аналогично А. А. Медынцева полагает, что эти рунические надписи логичнее всего связывать со скандинавским населением, жившим на территории Древней Руси (МЕДЫНЦЕВА А. А., «Начало письменности на Руси по археологическим данным», *История, культура, этнография и фольклор славянских народов. IX Международный съезд славистов. Киев, сентябрь 1983. Доклады советской делегации* (М., 1983), с. 86-97).

<sup>8</sup> РОЖДЕСТВЕНСКАЯ Т. В., «О социолингвистической ситуации на Руси в IX–X вв.», *Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян* (М., 1991), с. 193; Она же, «Эпиграфические памятники Древней Руси X–XV вв. (проблемы лингвистического источниковедения)», *Диссертация в форме научного доклада на соискание ученой степени доктора филологических наук* (СПб., 1994), с. 9-10.

<sup>9</sup> Авдусин Д. А., Тихомиров М. Н., «Древнейшая русская надпись», *Вестник АН СССР*, №4 (1950), с. 71-79; Авдусин Д. А., «Гнездовская корчага», *Древние славяне и их соседи* (М., 1970), с. 110-113; МЕДЫНЦЕВА А. А., *Грамотность в Древней Руси: По памятникам эпиграфики X – первой половины XIII века* (М., 2000), с. 21-31.

денные в ранних слоях при раскопках в Новгороде «писала» (орудия для письма) позволяют Б. А. Колчину и В. Л. Янину говорить о существовании берестяного письма на протяжении всего X в.<sup>10</sup> На шиферном пряслице не позднее середины X в., обнаруженном на Рюриковом Городище под Новгородом, прочитываются два кириллических и один глаголический знаки<sup>11</sup>. Самые ранние из найденных в Новгороде «деревянных цилиндров»<sup>12</sup>, несущих на себе кириллические надписи, первоначально датировались до 980 г. и тем самым служили свидетельством «использования кириллицы в государственном фискальном аппарате Древней Руси до официального принятия христианства»<sup>13</sup>. Все эти данные, по мнению исследователей, свидетельствовали о знакомстве жителей Северной Руси с элементами славянских алфавитов уже в X в.

Возникновение письменности до принятия христианства исследователи связывали с необходимостью населения древнейших городов и протогородов использовать письмо в деловых целях<sup>14</sup>. Наглядно демонстрируя, что все находки надписей и буквенных знаков IX–X вв. сделаны именно при раскопках торгово-ремесленных и военно-административных центров, Т. В. Рождественская подчеркивает при этом, что развитие восходящей к

---

<sup>10</sup> Колчин Б. А., Янин В. Л., «Археологии Новгорода 50 лет», *Новгородский сборник. 50 лет раскопок Новгорода* (М., 1982), с. 94–96. Впрочем, ни одной берестяной грамоты, которая датировалась бы ранее XI в., пока не известно.

<sup>11</sup> Носов Е. Н., Рождественская Т. В., «Буквенные знаки на пряслице середины X века с “Рюрикова” Городища (вопросы интерпретации)», *Вспомогательные исторические дисциплины*, вып. XVIII (Л., 1987), с. 45–55.

<sup>12</sup> «Деревянные цилиндры» служили пломбами: они маркировали завязанный мешок с долей доходов, обозначая принадлежность мешка князю (т. е. государству) или сборщику доходов. См.: Янин В. Л., «Археологический комментарий к Русской Правде», *Новгородский сборник. 50 лет раскопок Новгорода*, с. 138–155; Он же, «У истоков новгородской государственности», *Вестник Российской Академии Наук*, № 8 (М., 2000), т. 70, с. 675–680.

<sup>13</sup> Медынцева А. А., «Новгородские находки и дохристианская письменность на Руси», *Советская археология*, № 4 (1984), с. 57.

<sup>14</sup> Там же, с. 95.

дохристианскому периоду письменной традиции на Руси связано с укреплением феодального государства<sup>15</sup>. Ту же мысль проводит и О. Е. Кошелева: главным фактором в развитии у славян письменной культуры она считает не принятие Русью христианства, а появление у восточных славян крупных городов и образование государства. Зарождение письменной культуры связано, по ее мнению, именно с городским типом культуры<sup>16</sup>. Итак, общий вывод исследователей конца XX в. таков: ко времени официального принятия Русью христианства в городских центрах Древнерусского государства уже существовала письменность, были, надо думать, отдельные грамотные люди.

Здоровый скептицизм в отношении «дохристианской» древнерусской письменности существовал и раньше, но в 2004 г. он получил четкое словесное оформление в работе А. А. Гиппиуса<sup>17</sup>, сомневающегося во всех свидетельствах «практического» письма на Руси до 988 г. и переводящего эту письменность «в область “виртуального”». Наиболее серьезным аргументом служит для исследователя открытие в 1999 г. на Троицком раскопе комплекса из 38 деревянных цилиндров XI – первой четверти XII в., подобных найденным ранее. По формулировке В. Л. Янина, «отсутствие других аналогичных находок столь раннего времени, как будто, переносит цилиндры № № 6 и 7 в контекст несколько более позднего времени, хотя формально хронологические рамки их датирования по-прежнему замыкаются между 973 и 1051 гг.»<sup>18</sup>. По Гиппиусу же, цилиндры более не могут рассматриваться как надежные памятники «дохристианской» письменности. По его мнению, официальное крещение Руси выступает «не “эмблематической” да-

---

<sup>15</sup> РОЖДЕСТВЕНСКАЯ Т. В., «Письменная традиция...», с. 39.

<sup>16</sup> КОШЕЛЕВА О. Е., «Особенности становления книжной системы обучения в Древнерусском феодальном государстве», *Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР. С древнейших времен до конца XVII в.* (М., 1989), с. 28.

<sup>17</sup> ГИППИУС А. А., «Социокультурная динамика письма в Древней Руси (О книге: S. Franklin. Writing, Society and Culture in Early Rus, с. 950-1300. Cambridge, 2002)», *Русский язык в научном освещении*, № 1 (7) (2004), с. 171-194.

<sup>18</sup> ЯНИН В. Л., *У истоков новгородской государственности* (Новгород, 2001), с. 61.

той, искусственно членящей долгий период “вызревания” русской письменности, а вполне реальным ее началом<sup>19</sup>.

Первая попытка организации христианской школы с целью распространения письменной культуры была сделана, по свидетельству летописи, князем Владимиром Святославичем в 988 г.:

И нача ставити по градомъ церкви и попы, и люди на крещене приводити по всѣмъ градом и селомъ. Пославъ, нача поимати у нарочитые чади дѣти и даяти нача на ученье книжное<sup>20</sup>.

Как можно понять со слов летописца, введение христианства и, вместе с ним, обучения на Руси осуществлялось путем жестких правительственных мер. Образование насаждалось сверху, и детей «нарочитой чади», т. е. людей именитых, бояр, повелением князя забирали у родителей и отдавали «на учение книжное» «учителям»: как иностранцам (грекам, болгарам), так и местным учителям, овладевшим «премудростью книжною»<sup>21</sup>. Скорее всего, первые образованные люди были подготовлены с помощью представителей южнославянских государств<sup>22</sup>, что оказалось возможным, поскольку языком богослужения, а также деловой письменности в Древней Руси, стал не греческий, а славянский язык<sup>23</sup>. Книжный церковнославянский язык весьма отличался от древнерусского разговорного языка и, несомненно, требовал специального изучения, которое, однако, не было столь сложным, как изучение латыни в Западной Европе. А тот факт, что обучение на родном языке требовало гораздо меньше усилий, влиял на характер школ и отчасти даже тормозил организацию школьного обучения<sup>24</sup>.

---

<sup>19</sup> ГИППИУС А. А., «Социокультурная динамика...», с. 187.

<sup>20</sup> *Повесть временных лет*, подг. текста, пер., статьи и коммент. Д. С. ЛИХАЧЕВА, под ред. В. П. АДРИАНОВОЙ-ПЕРЕТЦ, 2-е изд., испр. и доп. М. Б. СВЕРДЛОВЫМ (СПб., 1996), с. 53.

<sup>21</sup> КУСКОВ В. В., «Культура и просвещение...», с. 31.

<sup>22</sup> ЛИТАВРИН Г., АНГЕЛОВ Д., «Славяне и Византия», *Изучение культур славянских народов* (М., 1987), с. 40.

<sup>23</sup> КОШЕЛЕВА О. Е., «Особенности становления...», с. 29.

<sup>24</sup> БАХРУШИН С., «К вопросу о крещении Киевской Руси», *Христианство и Русь* (М., 1988), с. 31-46.

Школа Владимира, как её оценивают ученые, готовила клир из местного населения, ибо вряд ли духовенство стремилось к распространению вновь возникшей грамотности среди широких масс<sup>25</sup>. Существует также мнение, что речь шла даже не о простом обучении грамоте, а о «подготовке книжных людей, способных к литературному труду, таких, как митрополит Иларион — автор *Слова о законе и благодати*»<sup>26</sup>. Какая бы точка зрения ни была верна, очевидно, что школа Владимира еще была школой для избранных и число таких школ не было велико.

С эпохой Ярослава Мудрого связывается представление о широком распространении книжности. Летопись говорит о князе Ярославе так: «Съ же насья книжными словесы сердца вѣрных людей; а мы пожинаемъ, ученье приемлюще книжное»<sup>27</sup>. Скорее всего, речь здесь идет о литературе церковной, о культовых книгах, частью списывавшихся с болгарских переводов, а частью переводившихся с греческого языка непосредственно на Руси. Именно Ярославом была создана первая библиотека при Софийском соборе в Киеве. В 1030 г. он учредил школу в Новгороде, «собра от старост и поповых детей 300 учити книгам»<sup>28</sup>. Важно отметить, что (по сравнению с эпохой Владимира) изменился состав учеников (это уже не дети «нарочитой чади», а дети кончанских и уличанских старост, приходских священников), а с ним, надо думать, и характер школы.

Есть свидетельство о существовании школы в конце XI в. в Курске<sup>29</sup>; в XII в. известны школа в Галиче, созданная Ярославом Осмомыслом, и школа в Смоленске, учрежденная князем Романом; в начале XIII в. известность приобретает школа во Владимире-на-Клязьме. Тем самым, есть основания говорить о постепенном появлении школ в городах Древней Руси.

Если первоначально заботы о распространении христианства и об устройстве школ брало на себя государство, то с усилением

---

<sup>25</sup> Пуцко В. Г., «Древнерусская культура на пороге второго тысячелетия», *Исследования по древней и новой литературе* (Л., 1987), с. 306.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> *Повесть временных лет*, с. 66.

<sup>28</sup> ПСРЛ, т. V, с. 126.

<sup>29</sup> *Житие Феодосия Печерского*, в: *Памятники литературы Древней Руси XI – начала XII в.* (М., 1978), с. 309.

церковной организации на Руси эти функции полностью перешли к церкви. Освоение христианской книжности стало задачей священства<sup>30</sup>. Средоточием культуры и образованности постепенно становились на Руси епископские центры. И вероятно, местное духовенство занималось обучением грамоте горожан.

Судить об этом можно по берестяным грамотам<sup>31</sup>, и в частности, — по «ученическим упражнениям» новгородского мальчика Онфима<sup>32</sup>. Берестяные грамоты свидетельствуют о широком распространении грамотности во всех слоях новгородского (да и не только новгородского, на что указывает география находок) общества. Их анализ показывает, что владели грамотой не только лица духовного звания и представители феодальной администрации, но и частично городское (посадское) население<sup>33</sup>. О быстром овладении грамотой и навыками письма свидетельствуют также надписи на различных бытовых предметах, указывающие на то, что владение грамотой проникает в среду ремесленников, торговцев, художников, клира, обычных прихожан храма. Всё это говорит о значительной письменной традиции в Древней Руси: элементарный курс грамотности здесь ограничивался обучением чтению, но, закончив его, ученики, хотя и непрофессионально, могли писать, перенося навыки чтения на письмо<sup>34</sup>.

Быстрому распространению грамотности в древнерусском обществе способствовало не в последнюю очередь то обстоятельство

---

<sup>30</sup> Кошелева О. Е., «Особенности становления...», с. 29.

<sup>31</sup> Берестяные грамоты — процарапанные на специально обработанной бересте послания (частные письма, хозяйственные записи, духовные завещания, ученические упражнения и проч.), обнаруженные при археологических раскопках в Новгороде, а также в Старой Русе, Торжке, Смоленске, Пскове, Твери, Звенигороде Галицком, Москве, Витебске, Мстиславле, Старой Рязани, Нижнем Новгороде в слоях XI–XV вв. К настоящему времени открыто более 1000 грамот.

<sup>32</sup> Янин В. Л., *Я послал тебе бересту...* (М., 1965), с. 43–60.

<sup>33</sup> См. одиннадцать томов публикации новгородских берестяных грамот. Два последних тома: Янин В. Л., Зализняк А. А., *Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1990–1996 годов)*, т. X (М., 2000); Янин В. Л., Зализняк А. А., Гиппиус А. А., *Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1997–2000 гг.)*, т. XI (М., 2004).

<sup>34</sup> См.: Мединцева А. А., *Грамотность в Древней Руси*, с. 230–266.



ство, что тексты, по которым учились грамоте (а это тексты Священного Писания), были написаны не на латыни, как в Западной Европе, а на родственном древнерусскому церковнославянском языке. В 2000 г. на Троицком раскопе в Новгороде в слоях последних лет X – первого 20-летия XI в. была найдена древнейшая деревянная книга (получившая название «Новгородской псалтыри») — «самый ранний памятник церковнославянского языка русского извода». Книга содержит (на четырех деревянных листах с углублениями, залитыми воском) псалмы 75, 76 и фрагмент 67 псалма и представляет собой, по мнению В. Л. Янина и А. А. Зализняка, «инструмент учебного процесса», явно написанный рукой учителя. «То, что древнейшей ныне известной книгой Руси оказалась именно псалтырь, со статистической точки зрения, неудивительно. В древней Руси псалтырь была самой распространенной книгой. Она служила не только для чтения и литургии, но и для обучения грамоте. Именно по ней из века в век одно за другим поколения русских людей учились читать (а у старообрядцев этот обычай сохраняется и поныне). Многие знали псалтырь целиком наизусть, а отдельные псалмы помнил едва ли не каждый»<sup>35</sup>.

Важную роль в развитии образования играли монастыри. Крупнейшими культурными и научными центрами были Киево-Печерский и Выдубицкий, монастыри — известные центры летописания и агиографии. К таким центрам тянулись люди, искавшие расширения своих познаний. Именно здесь находила удовлетворение своим умственным запросам светская знать в лице князей и бояр<sup>36</sup>.

Возвращаясь к вопросу о школах Древней Руси, следует подчеркнуть, что они не сложились в стройную школьную систему, подобную той, что существовала в Византии и Западной Европе. Причину этого О. Е. Кошелева усматривает в исторических условиях: Древняя Русь была молодым государством, ее государственные и общественные институты, не испытывавшие влия-

---

<sup>35</sup> Зализняк А. А., Янин В. Л., «Новгородская псалтырь начала XI века — древнейшая книга Руси», *Вестник Российской Академии Наук*, № 3 (2001), т. 71, с. 202-209.

<sup>36</sup> Бахрушин С., «К вопросу о крещении...», с. 42.

ния высокой цивилизации Римской империи, под воздействием которой формировались государства Западной Европы, оказались весьма слабо развитыми и не требовали большого притока грамотных людей, а потому ученики школ имели ограниченную сферу применения своих знаний. Это — с одной стороны. С другой стороны, Кошелева полагает, что если европейские страны, и особенно Византия, были прямыми наследниками античной образованности и школьной системы, то на Руси, в ситуации встречи языческого и христианского мировоззрения, славянское язычество оказалось без традиций школьного книжного образования, каким обладало язычество античности. Именно поэтому заимствование византийской школы здесь не было прямым и последовательным — оно испытало сильнейшее влияние славянской языческой культуры, не знавшей школы и не воспринимавшей ее как необходимость<sup>37</sup>.

Иначе смотрит на этот вопрос Д. М. Буланин, и с ним трудно не согласиться. Он объясняет отсутствие в славянском мире школы как специального института не тем фактом, что славянская языческая культура не знала школы, а, напротив, тем, что славянское христианство «никогда не отказывалось от конфессиональной оценки дохристианской культуры» и было ориентировано на греческую монастырскую культуру. Древние славяне не приняли школы византийского образца именно «из-за ее тесной связи с враждебной христианству религией»<sup>38</sup>. Тем самым, Русь на ранних этапах сложения системы образования не только отказалась от элементов классического знания, но и получила недостаточно развитый институт школы. Лишь значительно позже, в XVI–XVII вв., когда «языческие науки становятся обязательными для каждого культурного человека», на Руси начинает осознаваться необходимость устройства школ<sup>39</sup>.

\* \* \*

---

<sup>37</sup> КОШЕЛЕВА О. Е., «Особенности становления...», с. 29.

<sup>38</sup> БУЛАНИН Д. М., «Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв.», *Slavistische Beiträge*, Bd. 278 (München, 1991), с. 264–276.

<sup>39</sup> Там же.

Картина начала письменности в Исландии — более ясная. Нет надобности гадать относительно «черт и резов», ибо они были, и были именно рунами. Старшим руническим алфавитом пользовались во II–VII вв. все германские племена. Собственно скандинавский, младший рунический алфавит (младший футарк) активно использовался в IX–XI вв. К концу XI в. он претерпел значительные изменения — возникли руническая скоропись и пунктирные руны, — постепенно сливаясь с латинским письмом. Попытки использовать рунический алфавит в качестве основного типа письма предпринимались еще в XII–XIII вв. Сохранилось несколько пергаменных рукописей XIII–XIV вв., выполненных руническим письмом. Однако, поскольку рунический алфавит был вытеснен латинским, эти попытки широкого распространения не получили<sup>40</sup>.

Скандинавы имели возможность познакомиться с латинским алфавитом еще в начале эпохи викингов, ибо в ряде европейских стран, и в частности в Англии, он уже применялся для письма не только на латыни, но и на родном языке. Существует мнение, что еще в IX в. в Скандинавии появились завезенные туда латинские книги<sup>41</sup>. И все же предпосылкой введения латинской письменности была христианизация. Латинский язык, как язык церкви, стал письменным языком в Скандинавии и в течение некоторого времени оставался единственным (за исключением рун) письменным языком скандинавских стран. Синонимичными стали понятия «латынь» и «письменность». Термин *bók-mál* «книжный язык» служил у древних исландцев для обозначения латыни<sup>42</sup>.

Для письма на народном языке — исландском, норвежском, датском и шведском — латинский алфавит был применен не сразу после введения христианства. Не поддается установлению, когда именно это произошло, так как древнейшие рукописи на на-

---

<sup>40</sup> МЕЛЬНИКОВА Е. А., *Скандинавские рунические надписи. Тексты, перевод, комментарий* (М., 1976), с. 13.

<sup>41</sup> СТЕБЛИН-КАМЕНСКИЙ М. И., *Древнескандинавская литература* (М., 1979), с. 26–27.

<sup>42</sup> СТЕБЛИН-КАМЕНСКИЙ М. И., *История скандинавских языков* (М. – Л., 1953), с. 40–41. См. также: CLEASBY R., GUDBRAND VIGFUSSON, *An Icelandic-English Dictionary* (Oxford, 1957), p. 74.

родном языке не сохранились ни в одной скандинавской стране. Самые старшие из дошедших до нас скандинавских рукописей — исландские — относятся ко второй половине XII в.<sup>43</sup> Но есть основания полагать, что латинский алфавит впервые был применен в Исландии для письма на родном языке в начале XII или даже в конце XI в.<sup>44</sup>

Как сообщает исландский историк Ари Мудрый Торгильсон<sup>45</sup>, зимой 1117 / 1118 г.<sup>46</sup> по решению Альтинга были «записаны в книгу» исландские законы (очевидно, «книжным», т. е. латинским алфавитом). В 20-х гг. XII в. писал сам Ари Мудрый, и Снорри Стурлусон утверждает в Прологе к *Кругу земному* (ок. 1230 г.), что Ари был первым, кто писал на исландском языке<sup>47</sup>. Серединой XII в. датируется первая исландская сага — *Хрюггьярстюкки (Спинной хребет)*<sup>48</sup>.

Но самое удивительное заключается в том, что народный язык не только широко использовался, но и изучался в Исландии. К середине XII в. относится, сохранившийся правда в более позднем списке (ок. 1350 г.), анонимный *Первый грамматический трактат* — сочинение о древнеисландской фонетике и орфографии<sup>49</sup>. Автор трактата (вероятно, исландский клирик или

---

<sup>43</sup> СТЕБЛИН-КАМЕНСКИЙ М. И. *Древнескандинавская литература*, с. 27.

<sup>44</sup> GUÐVARÐUR MÁR GUNNLAUGSSON, "The Origin of Icelandic Script: Some Remarks", *The Fantastic in Old Norse-Icelandic Literature. Sagas and the British Isles. Preprint Papers of The Thirteenth International Saga Conference*, vol. 1 (Durham, 2006), p. 314-319.

<sup>45</sup> *Íslendingabók*, ЯКОВ BENEDIKTSSON gaf út, *ÍF*, b. I: 1 (1968), bls. 23 (k. X).

<sup>46</sup> У Ари нет абсолютных дат, но его относительная хронология дает возможность уточнения датировок.

<sup>47</sup> SNORRI STURLUSON, *Heimskringla*, BJARNI AÐALBJARNARSON gaf út, *ÍF*, b. XXVI (1941), bls. 5.

<sup>48</sup> См. подробнее: ДЖАКСОН Т. Н. «Исландские королевские саги как источник по истории Древней Руси и ее соседей. X–XIII вв.», *ДГ 1988–1989 гг.* (М., 1991), с. 14-17.

<sup>49</sup> *The First Grammatical Treatise*, ed. HREINN BENEDIKTSSON [Publications in Linguistics, vol. I] (Reykjavík, 1972). См.: СТЕБЛИН-КАМЕНСКИЙ М. И. *Древнеисландский язык* (М., 1955), с. 10; RASCHELLA F. D., "Grammatical Treatises", *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*, ed. Ph. PULSIANO (N. Y. – L., 1993), p. 235-237.

школьный учитель) утверждает, среди прочего, что языки различаются фонетически, а потому должны иметь особые алфавиты, способные верно передавать существующие в языках звуки. Он приводит ряд примеров специфических исландских звуков, для передачи которых необходимы буквы, отличные от стандартных букв латинского алфавита. Он также поясняет, для каких целей он создал алфавит в Исландии: «для того, чтобы легче стало писать и читать (что стало теперь привычным делом и в этой стране) законы (*lög*) и генеалогии (*áttvísi*), либо толкования библейских текстов (*þýðingar helgar*), либо ту сохраненную традицией мудрость (*spakliga fræði*), которую Ари Торгильссон записал в книгах»<sup>50</sup>.

Что касается исторической ситуации в Исландии, то она была просто уникальной. Заселенная в конце IX в., на волне викингских походов, норвежцами по преимуществу (но также кельтами с западных островов), Исландия периода *народовластия* (*þjóðveldi*), ок. 870–1262 гг.<sup>51</sup>, была обществом без государства, хотя в ней и существовали отдельные институты, напоминающие государственные. Как говорится в *Книге о взятии земли* (*Landnámabók*), «тогда страна была поделена на четверти, и в четверти должно было быть три тинга<sup>52</sup>, а в каждом тинге три главных капища; наиболее умные и справедливые люди были выбраны, чтобы присматривать за этими капищами; они должны были выносить решения на тингах и вести суд; поэтому их называли годи»<sup>53</sup>.

Южная, западная и восточная четверти состояли из девяти *годордов* (округов), а северная — из двенадцати (соответственно, в ней было четыре тинга). Власть как бы была поделена между тридцатью девятью годи, обязанными защищать интересы народа в пределах своего годорда. Годи содержали капища и предводительствовали на жертвенных пирах.

---

<sup>50</sup> *The First Grammatical Treatise*, p. 209.

<sup>51</sup> JÓN JOHANNESSEN, *A History of the Old Icelandic Commonwealth: Íslendinga saga*, trans. by HARALDUR BESSASON [University of Manitoba Icelandic Studies, vol. II] (Winnipeg, 1974).

<sup>52</sup> Тинг — общее собрание.

<sup>53</sup> *Landnámabók*, ЯКОБ BENEÐIKTSSON gaf út, *ÍF*, b. I: 2 (1968), bls. 315.

Примерно к 930 г. исландцы утвердили общенародное собрание — *Альтинг* (*Alþingi*), — которое должно было собираться каждый год в июне на две недели на Полях Тинга. Главную роль в Альтинге играли годи, которые, кроме того, были и членами законодательного органа — *лэгретта* (*lögrétta*), — изменявшего устаревшие законы и решавшего спорные вопросы. Лэгретта также выбирала *законоговорителя* — всеисландского старейшину, который обязан был знать законы и возвещать их во время Альтинга со Скалы Закона. При Альтинге имелось четыре суда — по одному на каждую четверть, но вскоре возник и пятый — верховный суд для всей страны<sup>54</sup>.

То, как было принято христианство в Исландии, не имеет аналогов нигде в мире. Это случилось в июне 1000 года. Споры между христианами и язычниками на Альтинге<sup>55</sup> привели к тому, что законоговоритель — годи Торгейр, — после суточного размышления, произнес со Скалы Закона свою знаменитую речь, призывая сделать так, чтобы в стране был один закон и один обычай, и закончил ее словами: «Если закон не будет един, то и мира не будет». И все согласились принять закон, который он провозгласит. Христианство по его предложению было принято в качестве официальной религии, при том что некоторые языческие законы оставались в силе<sup>56</sup>.

Такое, «мягкое», принятие христианства практически не внесло изменений в организацию исландского общества. По-прежнему существовал Альтинг, на котором первенствовали годи, лишь заменившие капища на храмы. Существенными были изменения в сфере духовной. Христианизация открыла исланд-

---

<sup>54</sup> Grágás, Islændernes Lovbog i Fristatens Tid, udgivet efter det kongelige Bibliotheks Haandskrift af Vilhjalmur FINSÉN (Kjøbenhavn, 1852; reprint.: Odense, 1974), s. 40-42, 101-102.

<sup>55</sup> Источники сохранили информацию об иностранных и исландских миссионерах в Исландии в последней четверти X в. — см.: Hermann PÁLSSON, *Oral Tradition and Saga Writing* [Studia mediaevalia Septentrionalia, b. 3] (Wien, 1999), p. 19-20.

<sup>56</sup> См.: СТЕБЛИН-КАМЕНСКИЙ М. И., *Культура Исландии* (Л., 1967), с. 27-28. Подробнее о христианизации Исландии см.: STRÖMBÄCK D., *The Conversion of Iceland. A Survey*, trans. and annot. by P. FOOTE [Viking Society for Northern Research. Text Series, vol. 6] (L., 1974; reprint: 1997).

цам европейскую цивилизацию в значительно большей степени, чем она им была известна до этого<sup>57</sup>.

Первыми учителями и проповедниками, естественно, были иностранцы. Имена некоторых таких епископов-миссионеров зафиксировал Ари Мудрый в *Книге об исландцах*<sup>58</sup>. (Отчасти этот список подтверждается источником, созданным в первой четверти XIII в. — *Hungrvaka*<sup>59</sup>.) Согласно списку Ари, первым епископом, посетившим Исландию после 1000 года, был некий Бьярнхард (*Bjarnharðr*), вероятно, англичанин. Его редкое прозвище «Книжник» (*enn bókvísi*) указывает на то, что он читал и объяснял латинские тексты. Он провел в Исландии, по словам Ари, пять лет, и эти годы удается с известной точностью определить: 1016–1021<sup>60</sup>. Миссионеры привозили книги, немного преподавали латынь, вводили латинский шрифт (вместо рун)<sup>61</sup>.

Начальные десятилетия христианства единственными учителями в Исландии были, по всей видимости, только иностранные (преимущественно английские и немецкие) священники. Но значение их, полагает Г. Тёрвиль-Питре, не следует преувеличивать, поскольку раннюю исландскую церковь отличал национальный характер. Ее предводители и наиболее выдающиеся учителя не были, как в Норвегии, представителями всемирной церкви, но были в первую очередь исландцами. Они принадлежа-

<sup>57</sup> См.: ÓLAFIA EINARSDÓTTIR, “The Venerable Bede: Father of the Western World’s Chronology and Grandfather of Icelandic Historical Writing”, *The Fantastic in Old Norse-Icelandic Literature*, vol. 2, p. 744.

<sup>58</sup> *Íslendingabók*, bls. 18-19 (к. VIII): «Вот имена тех иностранных епископов, что бывали в Исландии, согласно рассказу Тейта: Фридрек приехал сюда в языческие времена, а эти были позже: Бьярнхард Книжник — пять лет, Коль — несколько лет, Хродольв — девятнадцать лет, Йохан Ирландец — несколько лет, Бьярнхард — девятнадцать лет, Хейнрек — два года. Потом пришли сюда другие пятеро, те, что назвались епископами: Эрнольв, Годискольк и три армянских епископа: Петрус, и Абрахам, и Стефанус».

<sup>59</sup> *Hungrvaka*, BS, GUÐNI JÓNSSON bjó til prentunar, b. I (1953), bls. 3-8.

<sup>60</sup> См.: TURVILLE-PETRE G., *Origins of Icelandic Literature* (Oxford, 1953), p. 71-72.

<sup>61</sup> Впрочем, данных о том, насколько широко использовалось руническое письмо в ранней Исландии, нет.

ли к знатым исландским родам, чьи предки — выходцы из знатных норвежских семей — обосновались в Исландии в IX в. Они хранили свои родовые предания, поскольку на них основывались их претензии на знатность, и в этом — одна из причин того, почему традиционная культура в Исландии сохранилась и при христианстве и при всех влияниях южной учености<sup>62</sup>.

Первый местный учитель, чье имя известно, — Ислейв. Он родился в 1005 г., и его отец, яростный сторонник принятия христианства Гицур Белый, отправил его в весьма раннем возрасте в Херфордский монастырь в Вестфалии<sup>63</sup>. Ислейв вернулся в Исландию незадолго до 1030 г. и стал священником. Он обосновался на юге Исландии — в Скальхольте (Skálholt), в усадьбе, унаследованной им от отца. Гицур Белый в свое время построил в Скальхольте церковь, и сам был в ней похоронен. Люди пригласили Ислейва стать епископом. Он отправился в Рим, где его избрание было утверждено Папой, который направил его с письмами к архиепископу Бременскому для посвящения. Ислейв был посвящен в епископский сан в 1056 г. (о чем сообщает Адам Бременский<sup>64</sup>) и вскоре вернулся в Скальхольт.

Иностранцы священники еще проповедовали и преподавали в Исландии, но, как замечает Ари, «когда хёвдинги и знатные люди узнали, что Ислейв был много более сведущ, чем другие священники-учителя, те что имелись в этой стране, то послали к нему многие своих сыновей на обучение и велели сделать из них священников»<sup>65</sup>. Школа в Скальхольте — первая упоминаемая в источниках школа в Исландии. Насколько можно судить по сообщению Ари, исландские вожди не были против европейского

---

<sup>62</sup> TURVILLE-PETRE G., *Origins...*, p. 76. О европейском влиянии на исландскую культуру см.: KAŁINKE M., “Old Norse-Icelandic Literature, foreign Influence on”, *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*, p. 451-454; BAGGE S., “On the Far Edge of Dry Land: Scandinavian and European culture in the Middle ages”, *Scandinavia and Europe 800-1350. Contact, Conflict, and Coexistence* (Turnhout, 2004), p. 355-369.

<sup>63</sup> См.: *Hungrvaka*, bls. 3; ср. PAASCHE F., *Kristendom og Kvad* (Kristiania, 1914), s. 59.

<sup>64</sup> *Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* IV, 36, hrgg. von B. SCHMEIDLER (Hannover, 1917); cf. *Ibid.* III, 77.

<sup>65</sup> *Íslendingabók*, bls. 20 (k. IX).



клерикального образования, но, главное, им представлялось желательным получить это образование от человека, сведущего в национальных традициях.

Важность влияния Ислейва и значение школы, организованной им в Скальхольте, нередко недооцениваются исследователями, но далеко не всеми. Так, исландский ученый XIX в. Йон Сигурдссон<sup>66</sup> находил корни интеллектуального превосходства исландцев над другими скандинавскими народами, а равно и их уникальной средневековой литературы — в деятельности Ислейва и его учеников. Эту его бесспорную позицию разделяет и Г. Тёрвиль-Питре<sup>67</sup>.

В 1081 г., после смерти отца, епископом был избран сын Ислейва — Гишур. Как и его отец, он получил образование в школе при Херфордском монастыре в Вестфалии. Он построил в Скальхольте новый храм и отдал Скальхольт церкви, чтобы это место стало постоянной резиденцией епископа. С этого времени и до конца XVIII в. епископство Скальхольта было центром учености и цивилизации.

Второй интеллектуальный центр Исландии, также знаменитый своей школой, — Хаукадаль (**Haukadalf**), в нескольких милях от Скальхольта. Школу в этой усадьбе организовал Тейт — другой сын Ислейва (ум. в 1110 г.).

В усадьбе Хаукадаль обучался первый писавший на родном языке исландский историк — Ари Мудрый (1067 / 68–1148). Ари был отдан в Хаукадаль на воспитание к Халю Тораринссону в возрасте семи лет и пробыл там 14 лет<sup>68</sup>. Халю, владельцу Хаукадаля, было тогда около 80 лет. Халь не был «ученым», он не мог ни писать, ни читать, но у него была выдающаяся память. Юношей Халь поступил на службу к конунгу Олаву Святому (ум. в 1030 г.), а сам умер в 1089 г. в возрасте 94 лет.

Тейт Ислейвссон, основатель школы в Хаукадале, тоже был учеником Халья. О том, какое Тейт получил образование, ничего не известно. Он был священником и человеком, знающим клери-

---

<sup>66</sup> JÓN SIGURÐSSON, “Um prestskóla á Íslandi”, *Ný félagsrit* (Reykjavík, 1842), b. 2, s. 84–85.

<sup>67</sup> TURVILLE-PETRE G., *Origins...*, p. 78.

<sup>68</sup> *Íslendingabók*, bls. 20 (k. IX).

кальные науки. Очень вероятно, что свое европейского уровня образование Ари получил в Хаукадале именно от Тейта<sup>69</sup>. Кроме того, Тейт знаменит своими познаниями по истории Исландии — ее заселения, языческих законов, христианизации.

К семье из Хаукадала принадлежал Гицур Хальссон (1126–1206) — автор утраченного ныне сочинения *Flos peregrinationis*, посвященного его путешествию по Южной Европе. Его перу, возможно, также принадлежит *Veraldar saga* (*Всемирная сага*). Нередко в исландских сочинениях упоминают его как хорошего знатока прошлого<sup>70</sup>. Значительная часть сочинения *Hungrvaka* основана на словах Гицура. Будучи родом из Хаукадала, основное образование Гицур получил в Скальхольте и был связан там долгие годы с епископской кафедрой. Он был с 1181 по 1200 г. законоговорителем на Альтинге, не раз выезжал из Исландии в другие страны. В сагах о нем говорится, что ни один исландец не получал столько почестей в Риме, сколько он. Любопытная деталь о его отце — согласно сагам, Халь Тейтссон, отец Гицура, говорил на всех языках от Исландии до Рима, как на родном языке; вероятно, ему принадлежит авторство *Первого грамматического трактата* (сер. XII в.).

Третья знаменитая школа на юге Исландии — в поместье **Одди (Oddi)** в Рагнарвеллир, в 20–30 милях к юго-востоку от Скальхольта. Усадьба Одди известна как своей школой, так и ученостью своих обитателей. Одди — родовое поместье, основанное отцом Сэмунда Мудрого (1056–1133), первого исландского историка, писавшего на латинском языке, и прадедом Йона Лофтссона — человека, знаменитого тем, что у него на воспитании находился крупнейший исландский политик, историк и писатель Снорри Стурлусон (1179–1241). Семья, проживавшая в Одди, проявляла большой интерес к истории норвежских королей, и не без повода, поскольку мать Йона Лофтссона была дочерью конунга Магнуса Босоногого (ум. в 1103 г.).

Обитатели усадьбы в Одди были связаны с европейской ученостью. Так, Сэмунд Мудрый получил образование во Фран-

---

<sup>69</sup> TURVILLE-PETRE G., *Origins...*, p. 89.

<sup>70</sup> *Páls saga byskups*, BS, b. I, bls. 267; *Hungrvaka*, bls. 8-15.

дии и вернулся в Исландию в возрасте 20 лет широко образованным человеком (этот факт даже нашел отражение под 1076 г. в исландских анналах<sup>71</sup>). Торлак Торхальссон (1133–1193) воспитывался в Одди, а завершил свое образование в Париже и Линкольне. Он был в 1178–1193 гг. епископом в Скальхольте. Его племянник и наследник в епископстве, Пал Йонссон, сын Йона Лофтссона, тоже получил начальное образование в Одди и позднее учился в Линкольне. *Сага о епископе Пале* сообщает, что он отправился в Англию и учился там, и приобрел столько знаний, что, вероятно, не было никого, кто выучил бы столько же за такой же период времени. А когда он вернулся назад в Исландию, он превосходил всех остальных людей качеством своих знаний, способностью стихосложения и книжной ученостью<sup>72</sup>. Снорри Стурлусон, автор знаменитого свода королевских саг «Круг земной», попал в Одди в возрасте трех лет и получил здесь полное образование. Более того, в историографии бытует мнение, что еще две королевские саги — *Сага об оркнейцах* и *Сага о Скьельдунгах* — написаны авторами, связанными с Одди.

Итак, источники свидетельствуют о том, что жители южной Исландии первыми восприняли европейскую ученость. Три основных центра — усадьбы Скальхольт, Хаукадаль и Одди — тесно сгруппированы на юге острова. Наиболее знаменитые учителя и ученые XI — начала XII в. — Ислейв, Тейт, Сэмунд и Ари — непосредственно связаны с этими тремя домами. Поскольку они имели контакты с Европой, эти люди могли сочетать приносимую извне ученость с традиционной культурой своего народа. Именно почерпнутая на континенте грамотность (не говоря уже о самом алфавите) способствовала сохранению древней местной культуры.

Ничего не говорится в источниках о школах и организации преподавания на севере Исландии в первый век после принятия христианства. В *Книге об исландцах* Ари сообщает, что, в тот год, когда Гицур Ислейвссон пробыл 24 года епископом в Скальхольте, т. е. в 1106 г., епископом **Холара (Hólar)** — на севере остро-

---

<sup>71</sup> *Islandske Annaler indtil 1578*, udgivne ved G. STORM (Christiania, 1888; reprint: Oslo, 1977), s. 111 (Annales regii).

<sup>72</sup> *Páls saga byskups*, bls. 253-254.

ва — был назначен ученик Ислейва, Йон Эгмундарсон<sup>73</sup>. Йону было 54 года. В юности он много путешествовал по Европе. Он был в Риме и в Дании. Первым делом им был построен кафедральный собор в Холаре, но главной заботой Йона была организация школы в Холаре, которая должна была оказать такое же влияние на умы людей на севере Исландии, как школа в Скальхольте — на юге. Среди учителей, приглашенных Йоном, был Гисли Финссон из Швеции, который возглавлял преподавание в целом и сам преподавал латынь<sup>74</sup>. Другим учителем был Рикини, француз. Его предметами были пение и стихосложение. Многие вожди северной Исландии посылали своих детей в эту школу — учиться «латыни или пению, или тому и другому»<sup>75</sup>.

Из известных учеников школы в Холаре можно назвать Клэнга Торстейнссона, впоследствии епископа Скальхольта (1152–1176), Бьёрна Гильссона, будущего епископа Холара (1147–1162), а также Вильмунда Торольвссона (ум. в 1148 г.) и Хрейна Стюрмиссона (ум. в 1171 г.) — первого и четвертого аббатов бенедиктинского Тингейрарского монастыря — первого монастыря в Исландии, основанного в 1133 г.<sup>76</sup>

И вновь мы наблюдаем преемственность и взаимозависимость центров учености, поскольку в Тингейрарском монастыре, равно как и в монастыре в Мункатвера (основан в 1155 г.), существовали свои достойные упоминания школы<sup>77</sup>.

---

<sup>73</sup> *Íslendingabók*, bls. 25 (k. X).

<sup>74</sup> К вопросу о преподавании латыни: в *Sage o Йоне Святом* рассказывается о юноше, будущем епископе Клэнге, читавшем во время школьных занятий запрещенную епископом книгу Овидия *Ars amatoria* (*Jóns saga helga*, BS, b. II [1953], bls. 47).

<sup>75</sup> *Ibid.*, bls. 41 ff.

<sup>76</sup> О монастырях см.: Hermann PÁLSSON, *Oral Tradition and Saga Writing*, p. 24-26; ЙОУН Р. ХЬАУЛЬМАРСОН, *История Исландии*, пер. с англ. (М., 2003), с. 53.

<sup>77</sup> JÓN SIGURÐSSON, “Um prestskóla...”, s. 1-12. О роли монастырей в становлении исландской литературы см.: SCHIER K., “Anfänge und erste Entwicklung der Literatur in Island und Schweden: Wie beginnt Literatur in einer schriftlosen Gesellschaft?”, *Sudetendeutsche Akademie der Wissenschaften und Künste. Sitzungsberichte*, Jahrgang 1991, Ht. 10 (München 1991), S. 103-149.

Как показывает приведенный выше материал, школы в Исландии не были исключительно церковными или монастырскими. В усадьбах, где эти школы создавались, существовали церкви (а Скальхольт даже был резиденцией епископа), но школа при этом оставалась светской по духу. Преподавали в школах Исландии люди с клерикальным европейским образованием, но поскольку школа не была частью церкви, ее принадлежностью, а была частью особого мира исландской усадьбы, ученики такой школы приобщались не только к клерикальному знанию, но и к культуре в целом, и к местным традициям.

Система школьного образования, сложившаяся в Исландии, проливает свет на специфику средневековой исландской литературы, основанной на местных традициях, восходящих к языческим временам. Если на континенте в средние века связи между фольклорными традициями и письменной литературой были предельно слабыми (знание литературы было достоянием монашества, а язык литературы — латинским), то в Исландии сложилась ситуация, не имеющая аналогов в истории мировой литературы<sup>78</sup>. В эпоху полного и безраздельного господства латыни в Западной Европе большинство сочинений исландско-норвежской историографии было написано на народном (древнеисландском или древненорвежском) языке, но написано представителями клира по преимуществу<sup>79</sup>. Думаю, что, пытаясь найти объяснение этому удивительному явлению, следует учитывать и значение тех центров учености, которые сложились в Исландии XI–XII вв., и роль людей, создававших эти центры и способствовавших их процветанию<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> ДЖАКСОН Т. Н., «Школы и центры учености в Исландии в первые века христианства: К вопросу об уникальности древнеисландской литературы», *XII конференция по изучению истории, экономики, литературы и языка Скандинавских стран и Финляндии. Тезисы докладов* (М., 1993), ч. I, с. 101-103.

<sup>79</sup> Подробнее см.: ДЖАКСОН Т. Н., *Исландские королевские саги*, с. 33-40.

<sup>80</sup> Ср. аналогичный вывод в статье с весьма символическим названием: BEKKER-NIELSEN H., "Church and Schoolroom — and Early Icelandic Literature", *Sagnaskemmtun: Studies in Honour of Hermann Pálsson on his 65th birthday* (Wien – Köln – Graz, 1986), p. 13-18.

*А. А. САЗОНОВА*

# ТРАНСЛЯЦИЯ ЛАТИНСКОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ

АЛЬДХЕЛЬМ МАЛМСБЕРИЙСКИЙ

Изучение характера и специфики процесса усвоения античного наследия в англосаксонской Британии наглядно раскрывает местную эволюцию позднелатинской культурной традиции на ее пути к новым парадигмам средневекового христианского интеллектуализма. Фигура Альдхельма Малмсберийского находится в центре развития актуальных образовательных тенденций в период формирования новой религиозной культуры и становления интеллектуальной жизни на Альбионе в VII–VIII вв.

## 1. ЛАТИНСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ АЛЬДХЕЛЬМА В ИРЛАНДСКОМ МОНАСТЫРЕ И В КЕНТЕРБЕРИЙСКОЙ ШКОЛЕ

Специфика христианизации Уэссекса в 630–650 гг. и становление местного церковного института оказали значительное влияние на выбор жизненного пути Альдхельмом (639 / 40–709). Приняв в начале 660-х гг. монашеский постриг в лесном монастыре ирландца Майлдуба на границе Мерсии и Уэссекса, он стал одним из первых англосаксов, избравших церковный путь и сделавших личный выбор, который в значительной мере отличался от традиционных поведенческих стратегий знатных представителей англосаксонского социума. Эти новые ценностные ориентиры и религиозные приоритеты оказались востребованы в широком кругу его старших современников и сверстников из Центральной и Северной Британии. Альдхельма можно по праву отнести к первой этнически германской генерации церковных

служителей на Альбионе, наряду с другими известными клириками его поколения (выходцами из северобританских земель — Кутбертом, Бенедиктом Бископом и Кеолфридом, Вилфридом и Офтфором, западными саксами и мерсийцами — Хэддой и Хельмгислом, Бертвальдом и Эгвином).

Приезд в Британию архиепископа Теодора и аббата Адриана в 669–670 гг. открыл новый этап в организации англосаксонской Церкви и выдвинул возрожденную Кентерберийскую школу на одно из первых мест среди западнолатинских образовательных центров<sup>1</sup>. В основу уникальности этого окраинного очага христианской культуры легла значительная часть из суммы знаний восточнохристианского духовного наследия — малоазийские и североафриканские элементы, привезенные двумя основателями-византийцами, помноженные на последние гуманитарные и научно-естественные достижения христианского Константинополя и Рима. На британскую почву были перенесены философско-теологические принципы антиохийской школы, идеи сирийского богословия и теологические доктрины южноиталийского монашества, синтетический комплекс восточных и западных представлений о функционировании церковной системы администрирования и об устройении монашеского общежития по малоазийским, ближневосточным и итальянским образцам, последние достижения из области канонического, церковного и монастырского законодательства<sup>2</sup>. Наиболее ярко восточный характер знаний проявился в библейской экзегезе, получили развитие новые для

---

<sup>1</sup> САЗОНОВА А. А., *Альдхельм Малмсберийский: жизненный путь святого в англосаксонской Британии (VII–VIII вв.)* (М., 2008), (далее — САЗОНОВА [2008]), с. 129–175.

<sup>2</sup> Так, к круглой дате годовщины смерти архиепископа Теодора было приурочено издание сборника исследовательских статей: *Archbishop Theodor: Commemorative studies on his life and influence*, ed. M. LAPIDGE (Cambridge, 1995). На русском языке вопросам, связанным с изучением комментаторской деятельности Кентерберийской школы Теодора — Адриана, посвящены статьи, см. ПЕТРОВ В. В., «‘И скажут тебе рыбы морские’. Три библейские глоссы Кентерберийской школы», *Жанры и формы в письменной культуре средневековья* (М., 2005); Он же, «Киннор, кифара, псалтерий в иконографии и текстах (к истолкованию одной англо-саксонской глоссы)», *Диалог со временем* 11 (2004); 12 (2004). См. также с. 589 и слл. настоящей книги.

римского круга знаний концепции и идеи в гуманитарных науках, а в естественнонаучной сфере — интерес к ориентальной и африканской флоре и фауне, астрологии и астрономии.

По сохранившемуся сочинению из раннего творчества Альдхельма 670-х гг., образовательная трансляция подобных знаний из школы Теодора – Адриана наглядно демонстрируется на примере новационной для латинской культуры Альбиона середины – второй половины VII в. коллекции ста поэтических *Загадок*, в которых раскрывается на содержательном уровне и в номинационном каталоге глубокое знание восточнохристианской патристики, жанровых моделей африканской и раннехристианской латинской словесности, натурфилософских и мифологических представлений позднеантичной культурной парадигмы.

Региональная специфика социокультурной истории Уэссекса и Кента во второй половине VII в. проявилась в том, что западному саксу Альдхельму удалось получить уникальное «двуобразное» образование у пары знаменитых наставников — ирландца Майлдуба и североафриканца Адриана<sup>3</sup>. На примере образовательного пути и разножанрового творчества малмсберийца можно говорить о сложном взаимодействии мультикультурных традиций позднеантичного и раннесредневекового Средиземноморья (римской, византийской, африканской, вестготской) и Британских островов (ирландской)<sup>4</sup>.

## 2. АВТОРСКИЙ ЗАМЫСЕЛ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ОБСТОЯТЕЛЬСТВА СОЗДАНИЯ СБОРНИКА ЭНИГМ АЛЬДХЕЛЬМА

На рубеже 660–670-х гг. малмсберийский монах тщательно проработал энигматический сборник африканца Симфосия, ставший для него жанровой моделью и литературно-состязательным ориентиром. *Загадки* Альдхельма открывает программное 36-строчное предисловие, содержащее авторский акростих и телестих

---

<sup>3</sup> Что было зафиксировано по аутентичным эпистолярным источникам. Переводы *Послания Альдхельма к Адриану* и *Послания анонимного ученика к Альдхельму* см. в: САЗОНОВА (2008), с. 349-350.

<sup>4</sup> Там же, с. 176-233.



(*Aldhelmus cecinit millenis versibus odas*). В нем германец взывает к христианскому Богу — «повелителю светоносного небосвода и управителю небесного престола», который одарил автора судьбоносным даром-обязанностью восхвалять в «пречистых метрических песнях» Господа за «незаслуженные милости» и в «необработанных стихах раскрывать скрытые энигмы вещей»<sup>5</sup>. В своем лирическом предисловии от авторского лица Альдхельм противопоставляет собственное творческое целеполагание (*pandere regum versibus enigmata*) традиционным античным авторским зачинам<sup>6</sup>. Малмсбериец программно сопоставляет свою фигуру с античными поэтами, но относит себя к кругу боговдохновенных творцов — псалмопевца Давида и алкающего разгадок Божьих тайн Иова, таких же Христовых воинов, сражающихся с преступным религиозным нечестием (*Praef.*, 21-34).

Предисловие Альдхельма является своеобразным христианским «ответом» карнавальной атмосфере зимних Сатурналий, точно указанному времени «создания» сочинения североафриканца Симфосия<sup>7</sup>, воспевающего хмельную литературно-энигма-

<sup>5</sup> ALDHELMUS, *Enigmata*, (далее — ALDHELMUS, *Enigm.*) *Praef.* 1-10: “Arbiter, aethereo iugiter qui regmine screptrA // Luciflumque simul caeli regale tribunaL // Disponis moderans aeternis legibus illuD, // (H... H, // E... E), // Limpida dictanti metrorum carmina praesuL // Munera nunc largire, rudis quo pandere reruM // Versibus enigmata queam clandistina fatU: // Sic, Deus, indignis tua gratis dona rependiS”, in: *Aldhelmi operae*, ed. R. EHWARD, MGH: Auct. ant., vol. 15, pars I – II (Berolini, 1913–1919), (далее — *Aldhelmi Operae*), p. 97.

<sup>6</sup> В них речь шла о «языческом» происхождении поэтического вдохновения либо от Кастальских нимф и путем вкушения медового нектара поэзии, либо «географического» характера — во время посещения вершин делосского Кинфа и сакрального сна на Парнассе (*Praef.*, 10-20).

<sup>7</sup> Показательно, что Альдхельм был знаком не только с самими *Загадками* Симфосия (не позднее IV – нач. V в.), но и с кратким предисловием в полной форме, где в первых двух строчках (отсутствующих в Салмазиевой рукописи и считающихся возможной интерполяцией) указано имя автора и его наставника Секста, которому посвящено данное произведение. См. СИМФОСИЙ, *Загадки*, пер. М. Л. ГАСПАРОВА, *Поздняя латинская поэзия*, сост., вступ. ст. М. Л. ГАСПАРОВА (М., 1982), с. 415, 669. *Салмазиевский кодекс* (VII–VIII вв.) — неполная копия свода малых стихотворных форм, составленного в начале VI в. в Вандальской Африке и содержавшего значительное число латинских произведений «африканского» происхождения.

тическую забаву и свою пьяную Музу<sup>8</sup>. Безусловный «параллелизм» и внутренний «диалогизм» двух предисловий Симфосия и Альдхельма позволяет высказать предположение, что и сочинение малмсберийского монаха могло быть посвящено одному из его высокоученых наставников — ирландцу Майлдубу или африканцу Адриану (либо обоим одновременно)<sup>9</sup>.

Когда в 680-х гг. Альдхельм отредактировал энигматический сборник, присоединяя его в качестве иллюстративного стихотворного материала к теоретическому трактату *De metris et pedum regulis*, то ввел персональную характеристику Симфосия как «источника» собственного сочинения и признал его своим жанровым «образцом». Североафриканский поэт был назван «наделенным верификационным мастерством метрического искусства», сочинителем «увеселяющих писем» в форме стихотворных трехстиший, «окультурная» тематика которых переложена в энигмы<sup>10</sup>.

Неожиданное окончание фразы с привлечением ученого авторитета Аристотеля (в данном случае — как транслятора и «со-

---

<sup>8</sup> «В те времена, когда в ежегодную почесть Сатурну // Долгий праздник шумел, любезный веселому люду, // ...Тешить друг друга игрой, на разгад предлагая загадки // ...Так не сердись же, читатель, на то, что хмельна моя Муза» (пер. М. Л. ГАСПАРОВА), см. *Там же*, с. 415.

<sup>9</sup> Доказательством «посвящения» Адриану может служить как сам выбор (в качестве «модельного» образца) цикла Симфосия, компатриота Адриана (учителя которого сами обучались в VI в., после создания сборника африканских поэтов), так и «знание» Альдхельмом полного варианта предисловия-посвящения и отсутствие у него сомнений в авторстве Симфосия.

<sup>10</sup> ALDHELMUS, *Tractatus de metris*, Cap. VI: “Nam Simfosius poeta, versificus metricae artis peritia praeditus, occultas enigmatum propositiones exili materia sumpta ludibundis apicibus legitur cecinisse et singulas quasque propositionum formulas tribus versiculis terminasse; sed et Aristoteles, philosophorum accerimus, perplexa nihilominus enigmata prosae locutionis facundia fretus argumentatur” (“Aldhelmus”, *Aldhelmi Operae*, ed. R. EHWARD [Berlin, 1919], p. 75-76). Значимым является вопрос об «ориентированности» Альдхельма на энигматическую характеристику Исидора с использованием классического библейского примера-загадки (*Etym.* I, 37 [26]: “Aenigma est quaestio obscura quae difficile intellegitur, nisi aperiatur, ut est illud [Iudic 14:14]: ‘De comedente exivit cibus, et de forte egressa es dulcedo’ significans ex ore leonis favum extractum. Inter allegoriam autem et aenigma hoc interest, quod allegoriae vis gemini est et sub res alias aliud figuraliter indicat; aenigma vero sensus tantum obscurus est, et per quasdam imagines adumbratus”, <http://www.thelatinlibrary.com> [mapт, 2009]).

чинителя» загадок)<sup>11</sup> можно интерпретировать как авторское указание на глубину и первоначальную сложность замысла *Энигм* Альдхельма, выходящих за рамки учебно-школьных или застольно-развлекательных целей<sup>12</sup>. Указание на Стагирита позволяет предполагать, что малмсбериец был знаком (скорее, в форме переложения или цитаты) с известным фрагментом из *Риторика* Аристотеля, где загадки и остроумная словесная игра характеризуются как источник интеллектуального удовольствия<sup>13</sup>.

Однако нельзя безоговорочно отрицать возможность прочтения Альдхельмом сборника Симфосия и претворения в жизнь замысла творческого плана еще в малмсберийской школе Майлдуба. Так как первым континентальным опытом (под влиянием африканца Симфосия) стали *Бернские загадки* (созданные, как считается, в начале – первой половине VII в. анонимным ирландским автором в монастыре Боббио)<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Здесь можно увидеть «переключку» с обоснованием Исидора в *Origines* значимости этимологии, когда Севилец ссылается на двух ведущих античных ученых (*Etym.* I, 29 [1]: “*Etymologia est origo vocabulorum, cum vis verbi vel nominis per interpretationem colligitur. Hanc Aristoteles SUMBOLON, Cicero adnotationem nominavit...*”). Таким образом, авторитетность концептуального этимологического метода освящается у вестгота именами грека Аристотеля и римлянина Цицерона, а западный сакс свой энигматический (в высоком библейском смысле) метод подтверждает ссылкой на Аристотеля и Симфосия.

<sup>12</sup> В этом можно усмотреть осознанное идеологическое «неприятие» неоплатонической традиции Поздней Античности. Уместно указать на общепринятое на данный момент в мировой историографии мнение об отсутствии у Альдхельма явных цитат (или «узнаваемых» маркированных аллюзий) из сочинений Макробия, Марциана Капеллы, Бозция.

<sup>13</sup> АРИСТОТЕЛЬ, *Риторика*, Кн. III, гл. XI, 7–8, в кн.: АВЕРИНЦЕВ С. С., *Риторика и истоки европейской литературной традиции* (М., 1996), с. 403–405. Об остроумии Аристотеля см.: БРАГИНСКАЯ Н. В., «Было ли у Аристотеля чувство юмора, или есть ли у нас чувство его чувства? Эссе по исторической психологии», *Homo Historicus: К 80-летию со дня рождения Ю. Л. Бессмертного*, отв. ред. А. О. ЧУБАРЬЯН, кн. 2 (М., 2003), с. 264–280.

<sup>14</sup> Первым подобную атрибуцию предложил М. Маниций, посвятивший «*Berner Rätsel*» отдельный раздел в первом томе *Истории латинской литературы Средневековья* (1911). По мнению других исследователей, это его утверждение «бездоказательно» — см. TAYLOR A., *The literacy riddle before 1600* (Berkeley, 1948), (далее — TAYLOR [1948]), p. 58–59. В средневе-

Появление сборника первых раннесредневековых загадок в италийской обители, заложенной ирландцем Колумбаном (613), свидетельствует о высоком уровне ирландской образованности того времени. На основании двух вышеизложенных соображений можно говорить о посвятителном характере *Загадок* Альдхельма, что согласуется с их датированием 670-ми годами (но без уточнения персоналии наставника-адресата). Другой важной чертой цикла является «естественность» художественного выбора германским автором предметов и явлений для своих литературных энигм, которые по номенклатуре каталога напоминают предметную сферу архаических индоевропейских и фольклорных загадок. В данном ракурсе англосакс Альдхельм «интуитивно» предстает образцово репрезентативной фигурой для своего времени.

Нумерологическая символика произведения сразу отсылает читателя к сакральной значимости больших и круглых чисел — сто загадок в задекларированной тысяче поэтических строк. Тема «тысячного» исчисления проходит красной нитью по всему нарративному творчеству Альдхельма<sup>15</sup>. Безусловно, особую биографическую нагрузку несет число строк предисловия (36)<sup>16</sup>. Формально в текстах загадок малмсберийца содержится лишь 13 дословных цитат из сборника североафриканца<sup>17</sup>. К числу но-

---

ковых манускриптах данные загадки циркулировали под именем Туллия (Tullius). Явных следов прямого влияния симфосиевых трехстиший в этой энигматической коллекции (из 62 загадок) не наблюдается, но признается их близость к проблематике англо-латинских загадок и «почвенность» для североитальянского «пейзажа» (см. TAYLOR [1948], p. 59.)

<sup>15</sup> В загадках (см. ПРИЛОЖЕНИЕ I, с. 358-359) представлены два таких упоминания — “Semita ... milleno tramite tendit” (где Альдхельм фиксирует начало работы над своим энигматическим циклом, когда первая написанная им строка-затем «наращивается» в объеме до тысячи строк, заявленных в предисловии) и “Quod largos generat millena fruge maniplos” (что метафорически указывает на тысячестрочное произведение малмсберийца, возможно, в «чистовом» варианте свернутое англосаксом в папирусный свиток).

<sup>16</sup> Так как именно в 36-летнем возрасте Альдхельм (род. 639 / 40) становится настоятелем родной обители (675 / 6), а до этого проходит священническое рукоположение. Данная дата могла быть или годом «выхода» в свет сборника загадок, или началом работы над их созданием.

<sup>17</sup> По “Fontes Anglo-Saxonici”, <http://fontes.english.ox.ac.uk> (апрель, 2009). По индексу М. Лэпиджа таким примером одиннадцать — см. LAPIDGE M., *The Anglo-Saxon Library* [Oxford, 2006], (далее — LAPIDGE [2006]), p. 187.

минационных и тематических параллелей по двум сборникам можно отнести около 30-ти энигм<sup>18</sup>. Показательно, что группирование загадок по увеличивающемуся количеству строк (с 4-х до 16-ти, за исключением 14-ти) начинается с четверостиший, маркирующих своеобразное превосходство христиански окрашенных энигм Альдхельма над сотней языческих трехстиший Симфосия.

Важным представляется положение об изначальном отсутствии (по авторскому замыслу) в энигматическом цикле малмсберийца заглавий-отгадок. Таким образом, общая характеристика его энигматического цикла сталкивается с изначальной проблемой объективной невозможности представить авторский порядок внутри законченного сборника ста загадок<sup>19</sup>.

### 3. СИНТЕЗ ХРИСТИАНСКОГО И ЯЗЫЧЕСКОГО МИФОЛОГИЧЕСКОГО НАЧАЛ В ЗАГАДКАХ АЛЬДХЕЛЬМА

Результаты исследования цикла загадок убедительно свидетельствуют об авторском интересе к позднеантичной парадоксографии и ориентальным образам флоры и фауны, мифологической и художественно-литературной традиции римского мира. На основании текстологического анализа можно сделать вывод, что присутствующие в *Загадках* религиозные сюжеты (Всемирный

---

<sup>18</sup> Туча, Яблоко (Яблоня), Бык, Свинья, Ворона, Рыба, Цыпленок (Петух), Мул и Кентавр (Минотавр), Слоновая кость (Слон), Гадюка (Василиск), Паук (Паук-водомерка), Муравей (Мраволов), Вши (Скинифы), Улитка (Пурпурница), Тигр (Лев), Мышь (Кошка-мышелов), Мать близнецов, Мука (Сито, Хлебец), Жернова, Стекло (Стекланный кубок), Винный уксус (Винная бочка), Кузнечные меха, Фонарь (Свеча), Грифель (Писчее перо), Колодец и Водопровод (Вода, Источник, Водяной пузырь), Кремень (Искра), Сон (Подушка).

<sup>19</sup> Отсутствие «истинного» порядка следования энигм проявилось в изданиях М. Дельрио (1601), Ф. Моне, Дж. Жилия (1844), Т. Райта, Р. Эвальда (1913–1919), что соответствовало принципиальному исследовательскому выбору того или иного научного издателя в пользу одной из двух представленных рукописных традиций (с «симметричным» или «несимметричным» порядком следования загадок). Отечественный филолог-классик А. И. Малейн первым в европейской науке высказался за издание сборника Альдхельма по средневековым рукописям с «несимметричным» порядком следования энигм (см. МАЛЕЙН А. И., «Рукописное предание загадок Альдгельма», *Записки историко-филологического факультета императорского С.-Петербургского университета* (СПб., 1905), ч. LXXVII, с. I-II).

потоп в *Голубе* и *Вороне*, Грехопадение и Распятие в *Яблоне*, казнь египетская в *Саранче*) и христианские образы (Фортуна, Голубь и Ворон, Ларец-Хрисмаль, Пальма, Василиск, Яблоня, Урожденный слепец, Творение), безусловно, значимы в идейном плане, но количественно не превалируют над светскими позднеантичными описаниями.

Животные личины Сатаны (в добавление к образу *Люцифера*) более многоплановы — это караемый Богом бледно-желтый Бегемот с ужасно искривленными членами, низвергнутый с вершин в глубины Тартара<sup>20</sup>, неназванный библейский змей-искуситель (*Яблоня*) и *Василиск*, рассеивающий семена смерти по всему миру. На мой взгляд, образ падшего ангела (во всех его ипостасях — первоначального небесного соратника Бога, перерождение в завистника-гордеца, роль людского искусителя, его поражение от Вседержителя и вечное наказание, водительство над силами зла) является самым проработанным из всех христианских образов у германца Альдхельма. Однако не следует настаивать и на осмысленности присутствия в энигмах Альдхельма развернутой картины всей раннехристианской изобразительной символики (которая наблюдается — рыба, вода, источник, раковина, павлин, голубь–ворон, яблоневого крест, агнец, пальма)<sup>21</sup>, скорее, речь идет о символически-тематическом подборе номенклатуры загадок, но не об их «сюжетном» и «мотивном» раскрытии в содержании энигматического цикла.

Необходимо признать, что на формальном уровне мифологические образы античной культуры у германца Альдхельма, вне всякого сомнения, преобладают над прописанными библейскими отсылками. Самыми явными (помимо отдельных мифологических загадок *Солнце* и *Луна*, *Радуга*, *Орел*, *Минотавр*, *Сцилла*, *Плиады*) примерами активного использования и глубокого овла-

---

<sup>20</sup> *Enigm. Praef.*, 4-5: “Horrida nam multans torsisti membra VehemotH, // Ex alta quondam fueret dum luridus arcE”, p. 97.

<sup>21</sup> Показательно сопоставление аналогичных примеров из каталога загадок и популярных раннехристианских символов в работе А. С. Уварова — рыба, маяк, голубь, чаша-потир, корзина с хлебом, бочка для виноградного вина, хлебец, агнец (и собака), бык, лира, светильник, дерево, пальма, петух, павлин, лев, весы — см. УВАРОВ А. С., *Христианская символика*, ч. 1: *Символика древнехристианского периода* (М. – СПб., 2001).

дения малмсберийским клириком литературно-мифологическим богатством античной эпохи являются каталоги художественных образов латинской словесности в предисловии сборника и в последней «сотой» загадке *Творение*. Если христианский универсум в них представлен Богом-Вседержителем и его оппонентами Люцифером и Бегемотом, а также библейскими фигурами Иова и царя Давида, то античная мифология разворачивается перед читателем во всем своем богатстве и полноте (поэтическая область — Кастальские нимфы, Музы, Кинф и Парнасс; подземный мир — Тартар и Вулкан, Титаны и Циклопы; небесные силы — неназванный небесный громовержец Юпитер, Зефир и Феб).

В ходе сравнительно-источниковедческого исследования энигм выявлено, что ведущими источниками естественнонаучных сведений Альдхельма были *Этимологии* Исидора Севильского (книги *О четырех математических дисциплинах*, *О животных*, *О человеке и чудовищах*, *О сельском хозяйстве*, *О мире и [его] частях*, *О камнях и металлах*, *О войне и играх*), а в расширенный «круг знаний» малмсберийца входили *Естественная история* Плиния, *Собрание достопамятных сведений* Солина, позднеантичные парадоксографические сочинения, компендиумы по астрономической и литературной мифологии, восточнохристианская патристика (*Шестоднев* Василия Великого). Источниками же художественного вдохновения саксонского монаха стали поэтические сочинения Вергилия, Овидия, Лукана, Стация, Аратора, Венанция Фортуната, папы Дамаса, Драконция, Клавдиана, Кориппия, Киприана Галла, Пруденция, Седулия, Ювенка.

#### 4. ВНУТРЕННЯЯ СТРУКТУРА ЦИКЛА И ТЕОРИЯ ЧЕТЫРЕХ ЭЛЕМЕНТОВ

Структурно энигматический универсум Альдхельма четко разделен на «физический» мир окружающей природы во всем его богатстве и многообразии и «искусственную» сферу предметов и бытовых реалий человеческой культуры. Иерархия природного мира спускается от космологических и небесных объектов (природа, творение, фортуна, Луна и Солнце, Плиады, Арктур, Вечерняя звезда, Люцифер, круговорот неба) через четыре творящих элемента (земля, вода, огонь, ветер, искра, источник) к

метеорологическим явлениям поднебесного круга (туча, радуга, ночь, дождевой пузырь на воде) и минералам (адамант, соль, магнит, змеиный драконит, хрусталь-крис(т)маль).

Наиболее полно у Альдхельма представлена дикая, экзотическая и одомашненная флора (пальма, жгучий перец, гелиотроп, тысячелистник, крапива, чемерица, тис, смоковница, бузина, яблоня) и фауна (охотничий молос, кошка, лев, бобр, ласка, телец, овен, опоросная свинья) земного мира человека. Отдельно выделены группы «чудовищ» и «экзотов» (слон, Единорог, верблюд, Сцилла, Колосс, Минотавр, аспид-Василиск, павлин, страус, мраволев, шелкопряд, багрянка-пурпурица), пресмыкающихся (дракон, саламандра), диких и домашних птиц (соловей, ласточка, петух, аист, ночной ворон, орел, голубь и ворон), насекомых (шелкопряд, пчелы, саранча, шершень, москит-скиниф, паук-водомерка), обитателей вод (обычная и летучая рыбы, моллюск-пурпурица, рак-скорпион, пиявка). Потомки Адама и Евы представлены в энигматическом мире западносаксонского клирика как «аномальная пара» — «Роженица двойни» и «Урожденный слепец», дополненные античными чудовищами (мифические «полулюди») Сцилла и Минотавр, «псевдо-человек» Колосс-Голем).

Технический и культурный универсум раннесредневекового человека структурирован в четырех выделенных группах — ремесленные орудия и «приготовленные» с их помощью продукты (кузнечные меха, весы, напильник, оселок, веретено, жернова, сито, хлебец, сушеный перец, соль), предметы хозяйственного обихода и домашнего быта (котел, «самовар», стеклянный кубок, винная бочка, подушка и «лира-орган»), ученый инвентарь (алфавит, записные книжки, свеча, писчее перо, книжный сундук) и военное снаряжение (броня, кинжал, щит, походная труба, осадное орудие и прибрежный маяк).

Отдельно от всех материальных артефактов поставлен культовый предмет христианского почитания «Хрусталь-крис(т)маль» в виде макета храма, функционально используемый в качестве ларца-реликвария или хранилища для Святых Даров, который в своих составных частях (драгоценные камни, украшения из золотых шариков и деревянные панели самого «домика-базилики» с глухими входными дверцами) относится к сфере ювелирного дела и декоративно-прикладной обработки природных материалов.



Оригинальность авторского замысла малмсберийца проявляется в сознательном выделении особых идейно-содержательных блоков по темам четырех первоэлементов<sup>22</sup> (при отсутствии в его творчестве выраженной «четырёхстихийной» организации физического мира) — огневая (огонь, искра, свеча, саламандра, хлеб, кузнечные меха, маяк, перец, котел и «самовар») и водяная (вода, источник, туча, рыба, водяные насекомые, котел, водяной пузырь) стихии, воздушная область (сфера обитания птиц и летучих насекомых) и земная твердь (как местожительство четвероногих, пресмыкающихся, растений и человека).

В текстах загадок маркируются переходные области элементов — из воды в воздух для летучей рыбы и с небес в морские пучины для Рыбы-созвездия; симбиоз воды, пара и огня для «самовара»; воздуха и огня для кузнечных мехов; схождение всех четырех областей для приморского маяка; продуктов земли и огня для приготовления хлеба<sup>23</sup>. В качестве существенной авторской новации англосакса Альдхельма можно признать уникальное только для его *Загадок* раскрытие темы стихий-первоэлементов для всего живого и неживого мироздания как единого универсума, включающего божественный природный мир и материальные артефакты человеческой цивилизации<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Теория четырех элементов-стихий активно осваивалась христианами богословами в комментариях на Генезис (в *Беседах на Шестоднев* Василия Великого о смешении элементов; Августин в *О Граде Божием* (VIII, 15; XXII, 11) приспособливает эту концепцию в расширенном виде (на анималистическом материале) для доказательства ошибочности «платонической» философии; а в *О книге Бытия* (III, 3 – 9) пишет о невозможности получения исчерпывающих знаний по «превращениям элементов», хотя сам накладывает эту античную теорию на процесс шестидневного творения мироздания).

<sup>23</sup> Например, о «рождении» хлеба см. МАКАРИЙ ЕГИПЕТСКИЙ, *Новые духовные беседы* (М., 1990), с. 162. Другие примеры из энигматического цикла Альдхельма: полужемное, полуводное и полугоневое состояние для пресмыкающихся; блуждание тучи в поднебесье и выпадение дождевыми каплями на землю; порожденная черной землей Ночь, охватывает собой весь «четырёхкватратный мир»; не боящийся огня и твердого железа алмаз размягчается от крови козла; иссушаемая огнем из морской воды соль.

<sup>24</sup> Такой ракурс концептуального видения мира не был представлен в патристике и отсутствует у Исидора, который в своем трактате *О природе вещей* (Сар. XI) интересовался описанием природы элементов, но не харак-

Одной из главных характеристик физического универсума становится всепобеждающая сила порождающего начала (природа, земля, туча, роженица, опоросная свинья, ласка, источник, ночь) и вечная победа над смертью (искра, не гниющая плоть павлина, подобно фениксу возрождающийся к новой жизни в светоносных лучах Феба орел), повторяющийся погибельный цикл и преодоление произвола фортуны (огонь, слон, аспид-Василиск, возвращение соловья после зимы, весеннее появление пурпурной чемерицы и желтого гелиотропа). Животворящий божественный импульс природы дает окружающему миру его неиссякаемую и преизбыточную изобильность.

Весь живой физический мир германца Альдхельма, скорее, независим от человека и — даже — враждебен людскому роду (сюда можно добавить «непослушание» ворона Ною во времена Потопа). Самодостаточность птиц и животных, растений и деревьев, насекомых и пресмыкающихся проявляется в их «параллельном» существовании по отношению к миру человеческой цивилизации. Создается впечатление, что узкий круг культурных предметов «ученой» жизнедеятельности монастырского клирика хрупок перед жестокостью и неконтролируемостью проявлений физического мира, а мистический и непроницаемый извне реликварий (дарохранилище) сам никому не распахнет свои дверцы.

## 5. РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ЖИЗНИ И АРТЕФАКТОВ УЧЕНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Пять загадок Альдхельма, связанные с интеллектуальной деятельностью и логически выделенные в отдельную малую группу (*De penna scriptoria*, *De elemento*, *De candela*, *De pugillaribus*, *De arca libraria*), объемно и законченно репрезентируют мир письменной латинской культуры и «ученый» образ жизни ранне-средневекового монаха (без какого-либо акцента на его этногео-

---

тером их всеобъемлющего присутствия-превращения в мире (тем более на примере искусственных артефактов). В данном вопросе Севилец опирался на авторитет латинского *Комментария на Генезис* Амвросия, а тот основывался на третьей и четвертой беседах *Шестоднева* Василия Великого — см. Василий Великий Святитель, *Беседы на Шестоднев* (М., 2001).

графическую принадлежность»). В целом содержание этих пяти энигм лишь опосредованно соотносится с фигурой книжника-интеллектуала, тем более что в единственном образе «человека» у Альдхельма выведена фигура урожденного слепца, изначально физически не связанного с культурой письма.

Однако Альдхельм делает особый акцент на сопричастность предметов ученой деятельности природного миру, рассматривая писчее перо, дощечки для письма, книжный ларь, свечу и латинский алфавит в «физических» категориях. Англосаксонский автор выводит природные и многообразные источники происхождения писчей принадлежности от белого пера экзотического пеликана, а записных книжек от пчелиного воска, деревянной основы и грубой кожи. Он использует в двух этих загадках одну и ту же метафорическую схему, включающую возделывание пахотного поля (*pergo per albenes... campos, sulcos obliquat ad instar aratri*), произрастание семян с небесной помощью (*semen segeti de caelo ducitur alnum*), сбор урожая (*sancta seges*) и указание на тысячное количество исписанных строк (*quos largos generat millena fruge maniples, semina... milleno tramite tendit*).

Начатая тема губительности огня (из *Записных книжек*<sup>25</sup>) получает свое идейное и образное продолжение в *Свече* и *Книжном ларе*. Происхождение во всех отношениях рукотворной восковой свечи восходит по загадке к льянному фитилю (*linamentum* – светильня) и «цветочной» производной деятельности пчел. Однако, истекая жгучими слезами, восковая свеча осуществляет свое предназначение — разгоняет мрак ночи (*Sic tamen horrendas noctis extinguo latebras*), отсылая этим к финальной строке загадки о книжном сундуке (*Dum tollunt dirae librorum lumina Parcae*), в которой отсутствие дневного и искусственного света указывает на невозможность воспользоваться для радостей чтения книжными сокровищами переносной библиотеки.

---

<sup>25</sup> В последней строчке (*Neu tam sancta seges diris extinguitur armis!*) литературно обыгрывается тема рокового фатума в судьбе материального продукта письма. С одной стороны, речь идет об уничтожении-стирании прежде написанных строк на воске табличек, а с другой стороны, в связи с предпоследней строкой о тысячестрочном труде самого Альдхельма, можно говорить о всепожирающей (папирус либо пергамен) силе огня.

Соположение букв латинского алфавита Альдхельм рассматривает в категории их сестринского родства между собой<sup>26</sup>, добавляя уже использованные образы порождающего и уничтожающего «железа» и птичьих перьев (*Nascimur ex ferro rursus ferro moribundae // Necnon et volucris penna volitantis ad aethram*)<sup>27</sup>. Пожалуй, самым знаковым для энигмы *Алфавит* становится финальное указание на письменный характер сочинения, а не на устное его произнесение, подчеркивая этим не школьную декламацию-заучивание, но «немое» обдумывание и записывание творческих мыслей «исследователем»-учеником, дополнительно подчеркивая диалогичность осуществляемого когнитивного акта и его обращенность к авторитету опытного наставника.

Не случаен «образный» параллелизм между характеристиками ученой деятельности монахов-интеллектуалов у Альдхельма и бродячих латинистов-учеников в *Гисперийских речениях* (без акцента на возможную географию создания данного сборника)<sup>28</sup>. Так, названия двух парных речений (*De taberna* и *De tabula*) совпадают с номинационным каталогом Альдхельма (*De arca libraria, De pugillaribus*), но их сюжеты значительно разнятся. Акцент Альдхельма на невозможности чтения с приходом вечерних сумерек (без функциональной характеристики использования свечи для ученых занятий), вступает в регулярную оппозицию с учебным методом «чтения всю ночь напролет» у гисперийцев.

---

<sup>26</sup> Согласно Исидору, латинский алфавит состоял из 17 букв-«сестер» (*Etym.* I, 4, 10); под “*Sex alias nothas non dicimus annumerandas*” подразумевались заимствованные в латинский язык “h, k, q, x, y, z” (*Etym.* I, 4, 11-15).

<sup>27</sup> После описания писчего пера (как пишушего по папирусу) и металлического стилуса (для письма по воску и затирания написанного) Альдхельм переходит к характеристике «руки писца» через указание на ее три пальца, удерживающие писцовый инструмент (*Terni nos fratres incerta matre creantur*). Логическое объединение скрипторальных инструментов монаха в отдельную группу напоминает начало цикла *Загадок* Симфосия (*Грифель, Гростник, Перстень с печатью*, а также *Книжный червь, Фонарь*).

<sup>28</sup> *The Hisperica Famina: A-text*, ed. M. HERREN (Toronto, 1974); *Гисперийские речения*, пер. Д. Б. ШАБЕЛЬНИКОВА, Д. О. ТОРШИЛОВА (СПб., 2000).

## 6. КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ И СОДЕРЖАТЕЛЬНЫЕ ВЛИЯНИЯ ИСИДОРА СЕВИЛЬСКОГО НА ЗАГАДКИ АЛЬДХЕЛЬМА

Помимо замечаний М. Маниция и Р. Курция относительно энигматического цикла малмсберийца необходимо выделить статью Н. Хове — пионерское исследование в области сравнительного текстуального анализа *Загадок* Альдхельма и *Этимологий* Исидора Севильского, правда, взятых только в лингвистическом ракурсе «этимологических» энигм<sup>29</sup>. Автор относит к числу «ясно» происходящих из этимологий Севильца следующие загадки Альдхельма: *Крапива*, *Маяк*, *Минотавр*, *Пальма* и выведенные через описание, но без приведения этимологии — *Телец* и *Тис*; другой подвид лингвистических энигм использует этимон загадки в качестве своеобразного ключа-отгадки — *Пиявка*, *Магнит* (остальные случаи — *Петух*, *Свеча*, *Москит-скиниф*, *Решето* и *Яблоня* — можно использовать лишь со значительным допущением, так как они «хромают» фонетически); наиболее репрезентативны «греческие» загадки — *Myrmicoleon*, *Monocerus*, *Nycticorax*, *Myrifyllon*, *Eliotropus*<sup>30</sup>; выделение последней группы по принципу альтернативности имен (*Арктур* и *Плиады*) представляется наиболее спорным (мне видится в этом расширенный пример традиционно популярной синонимичности и вариативности античных мифов у поздних мифографов). К выделенным Н. Хове «орфографическим» загадкам (*Алфавит*, *Ворон*, *Овен*)<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Н. Хове интерпретирует особый тип «языковедческих» загадок как своеобразные лингвистические упражнения на знание латинского и греческого языков. Понимая альдхельмианские энигмы как дидактически «переложенные» из этимологического метода Исидора, он рассматривает Альдхельма как одного из первых (а потому «не полностью ассимилированных») германских трансляторов исидорианской традиции на Британских островах. См. HOWE N., “Aldhelm’s *Enigmata* and Isidorian *Etymology*”, *Anglo-Saxon England* (далее — *ASE*) 14 (1985), (далее — HOWE [1985]), p. 37-59.

<sup>30</sup> Но на их примере (за исключением *Гелиотрона*) можно проследить значительное расхождение между описанием Исидора и содержанием Альдхельма — см. САЗОНОВА А. А., *Альдхельм Малмсберийский в латинской интеллектуальной традиции поздней античности и раннего средневековья* [Дисс.... канд. ист. наук] (М., 2008), с. 211-212, 214-217.

<sup>31</sup> HOWE (1985), p. 40.

следует добавить «нумерологические», которые типологически, действительно, выделялись в позднеантичной художественной традиции (можно вспомнить «счетные» энигмы Авсония и Симфосия), к ним относятся *Алфавит*, *Тысячелистник*, *Роженица двойни*, *Опорная свинья*, *Мельничные жернова*, *Весы*, *Плиады*.

В целом, основной ракурс исидорианского влияния на англосаксонского клирика связан с выбором Альдхельмом художественной формы энигматического сочинения, свидетельствующим о его оригинальной авторской переработке жанра «происхождения-этимологий» и «познания природы вещей»<sup>32</sup>. Творческое развитие замысла прозаической учебно-научной энциклопедии Севильца вылилось у Альдхельма в поэтический цикл из ста разновеликих загадок, синтезирующих познание многообразия всех вещей и их номинаций в одном когнитивном процессе. Сложное, но в то же время и исключительно логическое иерархическое структурирование вселенной от космических и божественных высот до глубин земной тверди вестготским епископом нашло «конгениальное» отражение в энигматическом мире англосакса.

Точность соответствия цикла *Загадок* замыслу иберийского клирика проявилась, по моему мнению, даже в четвертном сегментировании культурного мира человека в природном универсуме малмсберийца. Не имея возможности соперничать с масштабом и объемом *Этимологий* Исидора, западносаксонский интеллектual смог осуществить исключительно репрезентативную и «загадочную» выборку для физического каталога своих ста *Энигм*. Можно отнести к числу его личных новаций и художественную актуализацию христианского топоса познания мира «через зеркало в загадке» (I Cor 13:12: per speculum in enigmate)<sup>33</sup>,

---

<sup>32</sup> Об истории натурфилософского жанра «О природе вещей» в античной и раннесредневековой интеллектуальной традиции см. УКОЛОВА В. И., *Античное наследие и культура раннего средневековья (конец V – середина VII века)* (М., 1989), (далее — УКОЛОВА [1989]), с. 212-218; Она же, «Исидор Севильский и его сочинение *О природе вещей*», *Социально-политическое развитие стран Пиренейского полуострова при феодализме*, отв. ред. Е. В. ГУТНОВА (М., 1985), с. 111-135.

<sup>33</sup> О структуре ранневизантийской метафоры на поэтических примерах эпоса копта Нонна Панополитанского и философии грека Псевдо-Ареопажита см. АВЕРИНЦЕВ С. С., «Мир как загадка и разгадка», АВЕРИНЦЕВ С. С., *Поэтика ранневизантийской литературы* (М., 1997), с. 135-156.

как наиболее соответствующего замыслу, масштабу и мистической недосказанности композиции его поэтического сборника.

Альдхельм использует финально оформленные в трактатах Исидора космологические концепции: четырех элементов и их взаимопревращений, круговращения мировых сфер и планет, описания созвездий, парности Солнца и Луны, соответствия фаз Луны морским приливам. Однако у сакса не просматривается глубокого интереса к теме микро- и макрокосмоса, а строгое взаимоположение природы – творения – мира и Творца утонуло в велеречивой риторике, не прописан порядок и процесс шестидневного творения (его можно лишь реконструировать по загадкам), отсутствуют намеки на античные представления о переселении-перерождении душ, о развернутых метаморфозных превращениях и указания на астрологические предсказательные практики<sup>34</sup>. В плане фактографического содержания иберийского и англосаксонского произведений основным местом их «пересечения» стал анималистический и «чудовищный» материал. На идейном уровне и в жанровом ракурсе Альдхельм смог синтезировать в одном энигматическом цикле три основные натурфилософские формы Исидора (когнитивный метод *De natura rerum*, энциклопедичность *Origines sive Etimologiae* и догматизм трех первых — шестодневных — глав *Expositio in Genesim* Севильца).

## 7. АВТОРСКИЕ НОВАЦИИ И ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ АЛЬДХЕЛЬМОМ ТРАДИЦИЙ АНТИЧНОЙ И РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЫ

Для «творческой лаборатории» Альдхельма характерно четкое разделение между номенклатурой явлений, предметов и живых существ (которые можно рассматривать как самостоятельный номинационный каталог загадок-отгадок, служащий логическим «скелетом» его всеобъемлющего универсалистского за-

---

<sup>34</sup> Можно предположить, что малмсберийца не интересовали позднеантичные натурфилософские теории и «ответные» библейские построения «как таковые», он обращался к содержательной стороне греческих и латинских *Шестоднево* без акцента на их догматическую составляющую. Об эволюции позднеантичного жанра *Комментария на Генезис* (в восточнохристианской практике — *Шестоднева*), см. УКОЛОВА (1989), с. 219-220.

мысла) и собственно образно-содержательным наполнением каждой из энигм. Это внутреннее содержание может быть дано как в каком-либо одном античном мифологическом или художественно-литературном ключе, либо в аллегорических и символических образах восточнохристианского или западнолатинского религиозного толкования, так и в сложном синкретическом ракурсе, когда источники авторских «мультипликационных» фрагментов-описаний невозможно точно определить.

Другой авторской характеристикой становится внутренняя организация малых групп загадок по общему принципу построения всего цикла — смысловая репрезентативность каждой предметной номинации (как единично представляющей целый подвид подобных явлений) относительно других, равных ей на структурном уровне. На примере флоральной группы речь идет о первоначальном разделении на траву-былье, кустарник и деревья по принципу дикости, одомашненности и экзотичности, затем — о введении оппозиционных характеристик отравы-лекарства, горечи-сладости, плодоносности, разноцветности, целевой амбивалентности, изначальной позитивности-злокозненности.

Эта группа, относящаяся к теме «оформления» Богом земной тверди после разделения вод по ходу творения мира, одна из самых интересных (и в наибольшей степени связанная с *Шестодневом* Василия Великого и всей восточнохристианской патристикой) для сравнительно-источниковедческого и текстологического исследования среди групп природных энигм. Здесь представлены все возможные «физические» типы флоры — бесплодный тис и плодоносящие яблоня и пальма, бузина и смоковница, «луковичная» чемерица и красующийся своим ярким цветком гелиотроп, жгучая крапива и лечебный тысячелистник, и, наконец, горький перец, который можно интерпретировать как единственную исторически маркированную англосаксонскую реалию. Жгучий перец стал драгоценным подарком англосакских монахов, что засвидетельствовано по переписке Винфрида-Бонифация и завещанию Беды (ум. 735), который перед кончиной лично раздал монахам-собратьям единственные свои ценные вещи (перец, платки и благовония). В гастрономической загадке Альдхельма перец представит в качестве ингредиента изысканной мясной кухни англосаксонских правителей (*Dilicias, epulas refum luxusque ciborum*).



Для большой анимальной группы загадок действует тот же принцип классификации (экзоты–дикие–домашние, большие–малые, хищники–жертвы, опасные–полезные), приложенный к более усложненной иерархической конструкции, основывающейся на библейском порядке творения животных, пресмыкающихся, птиц, водных обитателей и насекомых, дополненной парой людей и чудовищ, а также неодушевленным Колоссом. В цикле Альдхельма выводится разделение на античные оппозиционные виды в рамках одной группы: дикие звери как «бести» (лев, единорог, слон, верблюд), представленные на заморском экзотическом материале, и малые местные звери (бобр, ласка), описанные в «физиологическом» ключе; два противоборствующих одомашненных помощника человека (охотничий пес и кошка-мышелов) и домашний скот (бык, овен, свиноматка), рассмотренные в художественных ракурсах античной литературной традиции.

Необходимо отметить маркированный акцент Альдхельма на лексический и содержательно-повествовательный интерес к проявлениям тератологической кровожадности, гибридности, экзотичности и аномальности своих «энigmatических» героев<sup>35</sup>. По фактографическому наполнению данной группы малмсбериец ориентируется на богатый источниковый материал *Этимологий* Исидора (*О животных*)<sup>36</sup>, на труды Плиния и Солина, на латиноязычные произведения, относящиеся к жанру «мирабилии» и «парадоксографии», возможно, и на ранние латинские переводы *Физиолога* (хотя использованные англосаксом «физиологические» сведения носили общий характер и бытовали по самому широкому кругу позднеантичных сочинений Средиземноморья).

---

<sup>35</sup> Выведенная у Альдхельма линия экзотических и «чудесных» загадок (*Лев, Слон, Единорог, Верблюд, Павлин, Страус, Шелкопряд, Мраволев, Саранча, Скинифы, Летучая рыба, Перец, Пальма, Адамас, Магнит, Драконит, Самовар*) свидетельствует не только о невероятной популярности подобных парадоксографических сведений в позднеантичной и раннесредневековой традициях, но и характеризует круг индивидуальных интересов и предпочтений малмсберица (очевидно, именно в 670-е гг. получившего доступ к библиотечным сокровищам прибывших римских посланцев).

<sup>36</sup> Об интересе вестготского епископа к «чудовищам» и авторском синтезе реальности и фантастики в их описаниях см. UKOLOVA V., *The Last of the Romans and European Culture* (M., 1989), p. 308-309, 324-325.

Среди источников Альдхельма можно выделить пласт вестготской литературы VI–VII вв.<sup>37</sup>, представленный Исидором (*Этимологии и О природе вещей*)<sup>38</sup> и в неявной форме Ильдефонсом Толедским (*О пустынном пути*)<sup>39</sup> и Евгением Толедским (*Эпиграммы и переложенный Гексамерон Драконция*)<sup>40</sup>, последний (ум. 657) был старшим современником Альдхельма. В целом *Энигмы* Альдхельма содержательно и жанрово близки целому ряду позднеантичных и раннесредневековых сочинений: *Эпиграммы* Евгения Толедского<sup>41</sup>, басни Авиана и стихотворные циклы Авсония<sup>42</sup>, сочинения Рутилия Намациана — *Возвращение на родину* и образы его малых стихотворений (бык, железная руда, Форосский маяк, морские солеварни, замерзшая в лед вода, охота на вепря, звук охотничьего рожка, мифологические «соотношения» созвездий), а также эпиграммы Клавдиана (бык, Минотавр, магнит, горный хрусталь, феникс). За использование столь (невероятного и) значительного объема античного и позднеантичного художественного наследия Альдхельм, разменявший в 670-е годы четвертый десяток, по праву заслуживал славу наиученейшего западнолатинского клирика своего времени.

<sup>37</sup> ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, ed. W. M. LINDSAY, V. I – II (Oxford, 1911), <http://www.thelatinlibrary.com> (март, 2009); ISIDORUS HISPALENSIS, *De natura rerum*, PL 83, [www.forumromanorum.org](http://www.forumromanorum.org) (март, 2009).

<sup>38</sup> Парадоксально, но малмсбериец (безусловно, знакомый с *Этимологиями* и тщательно проработавший их) редко цитирует Исидора verbatim, но использует его содержательный материал лишь в форме «реминисценций» (например, неоднократные и по-разному обыгранные Альдхельмом мотивы сбрасывания змеями кожи и подробное описание этого процесса у Исидора). Но в ряде загадок речь идет об осознанном игнорировании Альдхельмом этимологических данных Севильца.

<sup>39</sup> HILDEFONSUS TOLETANUS, *Liber de itinere deserti*, PL 96, 171 – 192D.

<sup>40</sup> EUGENIUS TOLETANUS, *Opusculorum pars prima* [357 – 368], *Dracontii Hexaemeron* [369 – 388D], *Opusculorum pars secunda* [389 – 402] (далее — EUGEN., *Opusc.*), PL 87.

<sup>41</sup> Особенно Соловей. См. EUGEN. *Opusc.*, pars I – II (*De animantibus ambigenis, Versus de aestate, De hirundine, De turture, De pavone, Aenigma, De magnete, De adamante*), PL 87, 366, 368, 391 – 392.

<sup>42</sup> Два послания к Феону с загадкой о писчих принадлежностях и «счетном» описании тридцати устриц, *Книга эклог* о разных предметах, *Гриф о числе три*. Греческий термин “griphus” как обозначение «загадки» (М. Л. Гаспаров подчеркивает контекст именно «застольной потехи» — см. АВСОНИЙ МАГН, *Стихотворения*, пер. М. Л. ГАСПАРОВА [М., 1993], с. 316).

При сравнении с другими основными сочинениями Альдхельма (прозамер *Похвала девственности* и *О сражении с восьмью пороками*, *Трактат о метрах и шагах правил*, жанровые формы которых изначально подразумевали активное цитирование из агиографических трудов, грамматических учебников и античной художественной классики), сборник *Загадок* можно расценивать как наиболее оригинальный в плане минимального использования дословных цитат из античных или раннесредневековых авторов. Так, Альдхельм приводит цитату из великого Мантуанца в программной загадке *Фортуна*<sup>43</sup>, вводя этим особый топос «христианского Вергилия» в свой энигматический универсум (VII, 3-4). Другая маркированная цитата из римского классика в загадке *Ночь*<sup>44</sup>, возможно, указывает на другой религиозно-идеологический полюс — вергилианский образ мага-тайноведа и чародея-некроманта<sup>45</sup>. В отношении остальных случаев заимствования фактографических, лексических и художественных характеристик из чужих произведений можно говорить о разработанной Альдхельмом системе стилевых реминисценций (например, для энигматического материала Симфосия они практически всегда оппозиционны).

Создание и последующее сведение ста загадок в законченный цикл могло по времени (первая половина 670-х) совпасть с переходом Альдхельма из ирландской школы Майлдуба на следующую образовательную ступень в Кентербери (или с окончанием обучения у Адриана). Возможным объяснением разительного контраста между литературно-мифологическим характером энигм астрономо-метеорологической и части анимальной группы и явным присутствием ориентальных образов и мотивов во флоральных и энтомологических загадках (интерес к описанию вос-

<sup>43</sup> *Enigm.* VII, 1-2: “Facundum constat quondam cecinisse poetam: // ‘Quo Deus et quo dura vocat Fortuna; sequamur!’ (VERG., *Aen.* XII, 677)”, p. 101.

<sup>44</sup> *Enigm.* XCVII, 11-16: “Virgilium constat caram cecinisse sororum: // ‘Ingrediturque solo et caput inter nubila condit // Monstrum horrendum, ingens, cui quot sunt corpore plumae, // Tot vigiles oculi subter, mirabile dictu, // Tot linguae, totidem ora sonant, tot subrigit aures; // Nocte volat caeli medio teraeque per umbras’ (VERG., *Aen.* IV, 177, 181-184)”, p. 144.

<sup>45</sup> Образ Вергилия-мудреца был в явной форме представлен у Макробия в *Комментарии на ‘Сон Сципиона’* и в *Сатурналиях*. Об этом см.: ПЕТРОВА М. С., К публикации перевода избранных глав *Комментария на ‘Сон Сципиона’* Макробия, *ИФЕ* 95 (1996), с. 220.

точных чудес Египта, Малой Азии, Индии) могла стать именно этапная переориентация Альдхельма на интеллектуальную парадигму восточнохристианского образования из рук византийских учителей. Показателен подчеркнуто римский характер номинационного каталога и художественного содержания загадок по сфере материального мира человеческой культуры (при сохранении латинского универсализма в описании этих предметов для «вещной» цивилизации всего античного Средиземноморья).

Таким образом, проявленный раннесредневековым клириком Альдхельмом интеллектуальный традиционализм в рецепции позднеантичной формы энигматического цикла африканца Симфосия оборачивается исключительной авторской новацией на уровне структурного замысла сочинения. Малмсбериец одновременно соединяет два диаметрально противоположных положения (догматически богословский и популярный суеверный принципы) о христианском шестидневном сотворении мира и астрологическое учение о зодиакальном круге созвездий. Альдхельм возводит фактографический и религиозно-идейный фундамент своих *Загадок* на сочетании энциклопедического материала *Этимологии* Исидора и библейского и натурфилософского методов «познания природы вещей» (по естественнонаучному трактату Севильца *О природе вещей* и его же *Комментарию на Генезис*), добавляя в качестве смыслового и жанрового стержня энигматическую парадигму (мир в зеркале загадки).

## 8. ХАРАКТЕРИСТИКА ДВУХ СИСТЕМ ОБРАЗОВАНИЯ В ИРЛАНДИИ И В АРХИЕПИСКОПСКОЙ ШКОЛЕ ПО ГИСПЕРИЙСКИМ РЕЧЕНИЯМ

Если на примере раннего сочинения малмсберийского монаха *Загадки*, созданного на особом, переходном, этапе его обучения и носящего выраженный «квалификационный» характер, был продемонстрирован полученный Альдхельмом по результатам «двойного» образовательного куррикулума интеллектуальный потенциал античных и раннехристианских знаний и его авторская переработка усвоенного в оригинальном энигматическом произведении, то содержание сохранившихся «гисперийских» речений уэссекского клирика позволяет в ряде ракурсов наглядно представить картину ирландского обучения и характер интеллекту-

ального «столкновения» его носителей с образовательной культурой римских посланцев Теодора и Адриана.

В приложении к статье<sup>46</sup> приводится перевод одного из двух посланий Альдхельма, написанных в гисперийском стиле и адресованных его младшим англосаксонским современникам. На примере *Послания к Вихтфриду* можно максимально репрезентативно реконструировать мифологическую программу гисперийского обучения в Ирландии и отдельные бытовые характеристики жизни знатного приезжего англосакса на Изумрудном Острове по аутентичному описанию современника (в целом, по своей фактографической ценности данный источник не имеет себе равных).

Значительный исследовательский интерес представляет фигура англосаксонского адресата послания Альдхельма: он дважды упоминается (прямо и косвенно) в ситуациях из поздней биографии малмсберийца. На общепризнанность интеллектуального авторитета Вихтфрида указывает его атрибуция в качестве второго рецензента латинских поэм мерсийского принца Этельвальда (наряду с самим Альдхельмом) и как теолога-«инквизитора», получившего религиозное образование в Ирландии, в житийном эпизоде официального признания церковного статуса отшельника Гутлака<sup>47</sup>. Рассыпанные по всему посланию личные обращения Альдхельма к своему германскому адресату позволяют предположить, что Вихтфрид был молод (но не юн), богат (и соответственно, знатен) и являлся христианином (очевидно, монахом)<sup>48</sup>.

Письмо к Вихтфриду — это «предварительные» увещевания Альдхельма в адрес молодого клирика, «воспламененного страстью к чтению» и потому отплывающего в Ирландию ради продолжения своего образования. Малмсберийский настоятель описывает характер и «предметы» будущего обучения, а также остерегает имущего студента от ожидающих его материальных соблазнов. В сохранившемся виде послание имеет выраженную трехчастную структуру. Первый — программного характера — тезис Альдхельма сводится к настоятельному убеждению зани-

<sup>46</sup> См. ниже, ПРИЛОЖЕНИЕ II, с. 360-361.

<sup>47</sup> САЗОНОВА (2008), с. 101-102, 305-308.

<sup>48</sup> Примеры: “domino... Wihthfrido”, “vestrae caritatis”, “vita comite”, “tuum discipulatum”, “tua fraternitas”, “ut decet Christi discipulum” — см. ALDHELMUS, *Epistula ad Wihthfridum* (далее — ALDHELMUS, *Ep. ad Wihthfr.*), in: *Althelmi operae*, p. 479-480.

маться в Ирландии изучением религиозной литературы, а не прельщаться «пестрыми уловками философов» (*discolos philosophorum anfractus*), которых малмсбериец сравнивает с живущими в болотах турмами жаб и громко квакающих лягушек.

В центральной части письма Альдхельм излагает в пристрастной (и откровенно женофобской) форме излюбленные для ирландского образования мифологические сюжеты. Так, в его интерпретации Прозерпина инициирует грязный инцест (со своим дядей), а Гермione приписывается «самовольство» в двоемужии. Гипертрофированная интерпретация брачной чистоты под пером Альдхельма могла быть связана с актуальным тогда христианским изживанием древнегерманских брачных традиций. По позднеантичным мифографическим источникам (при всей их варитивности) такие смысловые акценты в изложении известного и популярного мифа (*Мифы* Гигина, *Похищение Прозерпины* Клавдиана, *Мифологии* Фульгенция) и достаточно периферийного сюжета из цикла о возвращении с Троянской войны (мифы о Гермione, Оресте и Нептолеме по несохранившимся поэмам и у Гигина) не просматриваются. Данная гипсеперийская тенденциозность отсутствует и у самого Альдхельма при изложении мифа о Прозерпине в *De laudibus virginum*<sup>49</sup>. Два других примера (о жрецах луперков и религиозных церемониях в честь Приапа, а также о явлении Медного Змия перед отошедшими от веры и жестоко наказанными за это евреями, водимыми Моисеем по пустыне) подобраны Альдхельмом с удивительной тонкостью противопоставления вакханствующей языческой стихии и описанного в неканоничной лексике символического образа Медного Змия как «подобия» Распятому Христу<sup>50</sup>.

Показательно, что изложение каждого из трех сюжетов сопровождается у англосакса Альдхельма точным вербальным ука-

---

<sup>49</sup> ALDHELMUS, *De laudibus virginum*, (далее — ALDHELMUS, *De laud.*) [1378–1382]: “Nec Pluton prodest, qui tetris Tartara sceptris // Rexit et inferni furva regnavit in aula; // Hic Cereris sobolem nigrantes vexit ad umbras, // Sed regina sequi matrem **Proserpina** nolle // Fertur in antiquis falsato grammate biblis”, in: *Aldhelmi operae*, p. 410–411. Также см. IDEM, *De laudibus virgininitatis* (Prosa), (далее — ALDHELMUS, *Prosa de virg.*), Cap. XLIII: “...Et velut **Proserpinam**, ut poetarum figmenta ferunt a **Plutone** raptam lacrymosis singulibus lugubriter lamentaretur...”, in: *Aldhelmi operae*, p. 297.

<sup>50</sup> Данный фрагмент сложен для перевода, ввиду явной многозначности и лексической амбивалентности, а также неполной сохранности.

занием на характер изучения того или иного произведения в ирландском куррикулуме: “quod adhorret fari — enucleate legendo scrutandoque sudescere” для кровосмесительного эпизода с Прозерпиной, “ut prisca produnt opuscula... lectionis praeconio venerari” для малого цикла о возвращении троянских героев, “heroico stilo historiae caraxare” для дионисийских вакханалий.

В третьей части послания Альдхельм описывает мирские искусства, ожидающие знатного и имущего приезжего на Изумрудном Острове в последней трети VII в. Это публичные дома терпимости, неумеренная страсть местной знати к золотым украшениям и пурпурным плащам (алые плащи являются одной из частотных характеристик бродячих учеников по *Гисперийским речениям*) и, главное, испытание ученого интеллектуала приближенностью к власти и местным правителям. Элегантно заканчивая свое послание, Альдхельм призывает молодого адресата вести скромный, христианский, образ жизни и, возможно, упоминая дорожный плащ-лацерну, он сопровождал свое письмо соответствующим подарком (как часто фиксируется по переписке Винфрида-Бонифация).

Таким образом, ведущей темой двух «гисперийских посланий» является описание образовательной ситуации в Ирландии. Альдхельм, который не посещал соседний остров, был прекрасно осведомлен о методах школьного обучения ирландцев и сам владел всей образной метафорикой образовательного процесса по-гисперийски. Помимо сложного аллегорического противопоставления между светским античным знанием (понимаемым как «пестрые увертки философов») и «чистыми водами прозрачных источников» Святого Писания по письму к Вихтфриду, уэссекский клирик использует и другую когнитивную метафору сладости и медвяности знания (“mellifluum examen”, “oracula mellita”, “in alveariis sofiae”, “gemmato favo”). Через нее он выражает в послании к Эхфриду постижение наук продвинутого уровня — геометрии и физики (общего наименования для остальных шести философских дисциплин семеричного канона), искусства построения аллегории и тропологии (четырёхуровневое прочтение Писания посредством истории, аллегории, тропологии, анагогэ)<sup>51</sup>, позна-

<sup>51</sup> О четырёхуровневом (quadriformis) толковании Св. Писания также см. ALDHHELMUS, *Prosa de virg.* Cap. IV, in: *Aldhelmi operae*, p. 232.

ния высоких и ужасных загадок мироздания (“aethralibus opacorum... in aenigmatibus problematum”)<sup>52</sup>.

В трактате-письме к Эхфриду<sup>53</sup>, в течение шести лет «вымя мудрости сосавшего» за морем (ex Hiberniae... ubi ter bino circiter annorum circulo uber sofiae sugens), малмсбериец эмоционально передал свою оценку актуального для его времени противопоставления римской школы Теодора–Адриана в апогее ее славы и образовательной ситуации на Изумрудном Острове. Риторически украшая и агонально заостряя сравнительную характеристику не просто двух разных типов школ, но разных образовательных систем, Альдхельм сравнивает грека-архиепископа Теодора (Theodoro infula pontificatus fungenti ab ipso tirocinio rudimentorum in flore philosophicae artis adulto) с диким вепрем, окруженным сворой ощерившихся охотничьих собак (Theodorus... regens Hibernensium globo discipulorum, seu aper truculentus molosorum catasta ringente vallatus, stipetur), которым он уподоблял толпу ирландских учеников ибернийских учителей-полузнаек.

В подобной охотничьей (и последующей военной) системе метафор малмсбериец охарактеризовал уникальную образовательную ситуацию, когда престарелый архиепископ как воинственный стрелок (belliger arcister) оборонял источник истинного знания (aequa veritatis), драгоценный медовый сот религиозных догматов (gemmato... dogmatum favo) и высшую мудрость

---

<sup>52</sup> ALDHELMUS, *Ep. ad Ehfridum* (далее — ALDHELMUS, *Ep. ad Ehfrid.*): “...Non solum artes grammaticas atque geometricas bis ternasque omissas fisicae artis machinas, quoniam immo allegoricae potiora ac tropologicae disputationis bipertita bis oracula aethralibus opacorum mellita in aenigmatibus problematum siticulose sumentes carpunt et in alveariis sofiae... abundunt”, in: *Aldhelmi operae*, p. 486-494.

<sup>53</sup> Историческая личность знатного друга Альдхельма (Эхфрида) до сих пор точно не установлена. Так, по одним предположениям персону корреспондента малмсберицкого настоятеля соотносят с Эдфридом (Eadfridus), епископом Линдисфарна (698–721); по другим (по мнению А. Кука) — с пятым гластонберийским аббатом Эхфридом (719–729) или аббатом-магистром (Alfrithum) из свиты епископа Вилфрида (по мнению Б. Колгрейва); самой же неправдоподобной (и ныне отвергнутой) атрибуцией является фигура короля Альдфрида. А. Кук посвятил обзору этих мнений свою предсмертную статью — см. COOK A. S., “Who was the Ehfrid of Aldhelm’s letter?”, *Speculum* II / 4 (1927), p. 363-373. Данное письмо (по Р. Эвальду) датируется временем монастырского настоятельства Альдхельма и периодом расцвета школы Теодора и Адриана в 686–690 гг.



(*superna sofia et arcane lux*) от напыщенных выпадов философствования ирландских полужнаек (*haec philosophando Scotticos sciolos*), выстроивших против него легионы плотных фаланг, натянувших жилистыми мускулами луки и приготовивших острые дротики «силлогизмов» [пасхальной] хронографии<sup>54</sup>.

Но, как оценивает интеллектуальное противостояние на Альбионе двух культур Альдхельм, ирландцы преждевременно и опрометчиво мнят себя торжествующими триумфаторами (*triumphante victore praeperere*), так как заморский посланец разгромит их непокорные полчища (*rebelles falanges discutit*)<sup>55</sup>. На мой взгляд, можно провести интеллектуально-агональную параллель между портретом вепря-Теодора (преследуемого стаей ирландских псов-учеников) у Альдхельма и равным ему по энергичности и агрессивности образом быка-Терренция (ревущего против своих ученых оппонентов) у Виргилия Грамматика («Терренций, ревущий подобно рогатому быку, противостоя им, определял понимать глагол как одну лишь единую часть речи»<sup>56</sup>).

В горькой констатации по гисперийскому посланию предпочтительности и модности ирландского образования среди молодых германских современников перед кентским обучением в римской школе архиепископа (возможно, по причинам политического характера) Альдхельм поднимается в своем велеречивом красноречии, воистину, до цicerоновских высот обличения, эмоционально вопия в риторическом вопросе:

«Почему, я спрашиваю, Иберния, куда вот толпами стекаются усердно читающие, на кораблях приплывшие, возгордилась в некой невыразимой привилегии, как если бы здесь — в плодородной почве Британии — назидательствующие, кои есть аргинияне и римские квириды, не могут быть найдены, ко-

<sup>54</sup> ALDHELMUS, *Ep. ad Ehfriid.*: "...Belliger in meditullio campi arcister legionum falangibus saeptus aemulorum spissis: mox nervosis tenso lasertorum volis arcu spiculisque ex faretra exemptis, hoc est chronographiae opacis acutisque syllogismis", in: *Aldhelmi operae*, p. 493.

<sup>55</sup> ALDHELMUS, *Ep. ad Ehfriid.*, in: *Aldhelmi operae*, p. 493. Показательно, что охотничья и военная метафорика данного послания уже была подробно разработана малмсберийцем (*Молос, Лев, Мраволев, Единорог, Кошка, Слон, Броня, Кинжал, Щит* и др.).

<sup>56</sup> VIRGILIUS MARONIS GRAMMATICUS, *Opera*, ed. I. HUEMER (Lipsiae, 1886), p. 134 ("Terrentius contra quos tauri ceu fronte corniata boans ac resistens dicebat verbum nonnisi unam solam orationis tenere partem").

торые могли бы открыть себя к умному разузнаванию познания и разгадыванию темных проблем небесных книг [т. е. Священного Писания]?.. Обогащающаяся учениками и расцветающая земля Ирландии украшается пасущейся множественностью чтецов... подобно тому, как пояса небосклона звездными вспышками мерцающих созвездий, тогда как Британия, расположенная в крайнем пределе земли западной области, управляется... словно от огненного Солнца и... Луны, то есть Теодором... и того же сотоварищества клиентом Адрианом...»<sup>57</sup>.

Как видно, Альдхельм дополнительно вводит в свою пафосную речь развернутую космологическую метафору. В этом (всеенского характера) религиозном и образовательном сражении архиепископу Теодору, как «огненному солнцу» (*solis flammigeri*) в крайней западной части ойкумены, соответствует в качестве вечной спутницы-Луны (*luculento lunae specimine*) его сотоварищ и «клиент» Адриан, «невыразимо одаренный касательно чистой образованности» (*et eiusdem sodalitatis cliente Hadriano dumtaxat urbanitate enucleata ineffabiliter praedito!*)<sup>58</sup>. Дополнительно можно отметить выраженную иерархичность метафорического сравнения (Теодор–Адриан как два главных небесных светила Солнце–Луна и сонм ирландских наставников как значимые, но «вторичные» звезды созвездий) и подчеркнутую «люминарную» интенсивность характеристики постоянно чередующегося сияния знаний Теодора–Адриана и (кратко)временность вспышек зодиакальных звезд (ирландцы и их ученики).

<sup>57</sup> ALDHHELMUS, *Ep. ad Eihfrid.*: "...Cur, inquam, Hibernia, quo catervatim istinc lectitantes classibus advecti confluent, ineffabili quodam privilegio efferatur, acsi istic, fecundo Britanniae in cespite, dedasculi Argivi Romanive Quirites reperiri minime queant, qui caelestis tetrica enodantes bibliothecae problemata sciolis reserare se sciscitantibus valeant?... Hiberniae rus discentium opulans vernansque... pascuosa numerositate lectorum, quemadmodum poli cardines astriferis micantium vibraminibus siderum, ornetur: ast tamen climatis Britannia occidui in extremo ferme orbis margine... ceu solis flammigeri et... lunae... potiat, id est Theodoro... et eiusdem sodalitatis cliente Hadriano...", in: *Aldhelmi operae*, p. 492.

<sup>58</sup> В *Энигмах* малмсберийца представлен целый ряд подобных небесных объектов: *De luna*, *De sole et luna*, *De Pliadibus*, *De vertigine poli*, *De Arcturo*, *De Vespero sidere*, *De Lucifero*, где также присутствует определенно выраженная «парность» Солнца и Луны, вечерней и утренней звезды.

На мой взгляд, два самых известных пассажа Беды — об образовательной практике в школе Теодора и Адриана<sup>59</sup> и красочное описание паломничества англосаксонских учеников<sup>60</sup> к радушно принимающим их ирландским учителям на Изумрудном Острове — восходят к гисперийским письмам Альдхельма (о модности обучения в Ирландии среди знатных англосаксов и о преподавании ирландцами *Ars Physica*), тем более что хронологически обе описываемые ситуации не были современны поколению Беды, а являлись для него утраченными реалиями «золотого века» архиепископа Теодора.

## 9. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ АВТОРИТЕТ АЛЬДХЕЛЬМА В КРУГУ ЕГО МЛАДШИХ СОВРЕМЕННОКОВ

Сопоставление интеллектуальных универсумов уэссекса Альдхельма и нортумбрийца Беды<sup>61</sup> имеет большое значение для понимания процесса трансляции античного культурного наследия в англосаксонской Британии. Существенный возрастной разрыв, социальная дифференциация по происхождению и положению в церковной иерархии, этническое и лингвистическое отличия этих англосаксонских клириков позволяют представить разные на-

<sup>59</sup> BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, (далее — BEDA, *Hist. eccl.*) IV, 2: “Et quia litteris sacris simul et saecularibus, ut diximus, abundanter ambo erant instructi, congregata discipulorum caterva, scientiae salutaris cotidie flumina inrigandis eorum cordibus emanabant; ita ut etiam metricae artis, astronomiae, et arithmeticae ecclesiasticae disciplinam inter sacrorum apicum volumina suis auditoribus contraderent. Indicio est, quod usque hodie supersunt de eorum discipulis, qui Latinam Graecamque linguam aequae ut propriam, in qua nati sunt, norunt. ...Et quicumque lectionibus sacris cuperent erudiri, haberent in promptu magistros, qui docerent”, <http://www.thelatinlibrary.com>, (март, 2009).

<sup>60</sup> BEDA, *Hist. eccl.* III, 27: “Erant ibidem eo tempore multi nobilium simul et mediocrium de gente Anglorum, qui tempore Finani et Colmani episcoporum, relicta insula patria, vel divinae lectionis, vel continentioris vitae gratia illo secesserant. Et quidam mox se monasticae conversationis fideliter manciperaverunt, alii magis circueundo per cellas magistrorum, lectioni operam dare gaudebant; quos omnes Scotti libentissime suscipientes, victum eis cotidianum sine pretio, libros quoque ad legendum, et magisterium gratuitum praebere curabant”.

<sup>61</sup> В отечественной историографии изучению творчества и жизненного пути Беды посвящены две монографии — см. ЗВЕРЕВА В. В., «Новое солнце на Западе»: *Беда Достопочтенный и его время* (СПб., 2008); НЕНАРОКОВА М. Р., *Досточтимый Беда — ритор, агиограф, проповедник* (М., 2003).

правления в англо-латинской культуре Альбиона на этапе ее становления во второй половине VII – первой трети VIII в.

И речь идет не просто о поколенческих (родившиеся в начале 670-х гг. Беда и Винфрид-Бонифаций — младшие современники Альдхельма), но об этапных различиях. С одной стороны, на землях англосаксонских королевств уже не осталось ирландских монахов, ирландское обучение для англосаксов было возможно на рубеже VII–VIII вв. лишь в форме образовательного путешествия на Изумрудный Остров. С другой стороны, западный сакс Альдхельм, ирландцы Адамнан (Иона) и Целлан (Перрона) в свои молодые годы в середине VII в. принадлежали к поколению последних учеников, чьи ирландские наставники были носителями «живой» гисперийской традиции VI века. Учителями же Беды не могли быть напрямую ирландские и византийские наставники (как для Альдхельма)<sup>62</sup>. Можно утверждать, что северобританский монах получил основной объем знаний «по книгам» и путем «продолженного» самообразования<sup>63</sup>. В творчестве Альдхельма еще проявляются многие черты (с опозданием транслированные на Альбион), свойственные западным и восточным церковным прелатам поздней античности и раннего христианства. Нортумбриец же Беда олицетворяет в своей «скромной» монашеской фигуре и нарративном наследии образ ученого раннесредневекового клирика, религиозной идеологии которого уже чужды полномасштабные образы светской позднеантичной культуры.

Резкое идейное и культурное противопоставление фигур Альдхельма и Беды было сформулировано в научной литературе еще в XIX в., в период выделения самостоятельных полей персонафицированного изучения творчества двух знаменитых англо-

---

<sup>62</sup> Так, указание в ряде работ на аббата Кеолфрида как на личного наставника Беды можно квалифицировать в качестве лишнего аутентичного основания мнения, расценивая его как очередной историографический миф, созданный вокруг исключительно скудной в событийном плане биографии нортумбрийского монаха. Еще более фантастическим и хронологически «невозможным» является предположение об обучении Беды в юности лично аббатом Бенедиктом Бископом.

<sup>63</sup> Особенно показателен процесс самообразования Беды на примере его позднего углубленного изучения греческого языка. См. LYNCH K., “The Venerable Bede’s knowledge of Greek”, *Traditio* XXX (1974), p. 432-439; в сравнении с Альдхельмом см. САЗОНОВА (2008), с. 253-254.

саксов (на примере М. Маниция и Ч. Пламмера). Исторический взгляд на данную проблему выразил Г. Майр-Хартинг, подчеркивая заметную содержательную и художественную ориентацию Альдхельма на позднеантичную латинскую культуру Северной Африки и христианского Востока (и отсутствие у нортумбрийца Беды знаний и проявлений интереса к восточнохристианской патристике)<sup>64</sup>. Дополнительно он сделал акцент на существенных различиях в политической ситуации на юге и севере Британии — в годы благоденствия Уэссекса при короле Инэ (688–725) и в «золотое» время кентского архиепископства Теодора (668–690) при жизни Альдхельма в последней трети VII – первом десятилетии VIII в. и, напротив, в период политической анархии и общего падения нравов в Нортумбрии после смерти короля Альдфрида (ок. 705) в первую треть VIII в. (по письму Беды к Эгберту)<sup>65</sup>.

На современном этапе — в условиях общего господства принципа политкорректности в мировой историографии при оценочном сравнении разных исторических персоналий — противопоставление Альдхельма как яркого представителя элитарной латинской культуры Средиземноморья и Беды как раннесредневекового автора, обращавшегося к читателям в учебных трактатах на «школьном уровне», было заменено на более корректный вариант сравнения в категориях следования разным идейно-художественным дискурсам: с одной стороны, ориентация Альдхельма на позднеримскую латынь африканских и средиземноморских авторов и на особую ирландскую латынь, его уникальный «герметический» стиль<sup>66</sup>, а с другой, — континентальная римская словесность, характерная для нейтрального стиля Беды<sup>67</sup>.

---

<sup>64</sup> MAYR-HARTING H., *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England* (L., 1972), (далее — MAYR-HARTING [1972]), p. 214-219.

<sup>65</sup> MAYR-HARTING (1972), p. 216.

<sup>66</sup> М. Уинтерботтом, который скептически относится к термину «азианист», традиционно употребляемому в историографии для характеристики стиля Альдхельма, по сути соглашается со значительным сходством художественного дискурса африканца Апулея и сакса Альдхельма: WINTERBOTOM M., “Aldhelm’s prose style and its origins”, *ASE* 6 (1977), p. 68-70. Об Альдхельме как о продолжателе ирландской традиции см. RICHÉ P., *Education et culture dans l’Occident barbare VI<sup>e</sup>–VIII<sup>e</sup> siècles* (P., 1962), p. 423-425. Об авторском стиле западносакского автора см. LAPIDGE M., “The hermeneutic style in tenth-century Anglo-Latin literature”, *ASE* 4 (1975), p. 67-73.

<sup>67</sup> STENTON F. M., *Anglo-Saxon England* (Oxford, 1985), p. 178-185.

На мой взгляд, в вопросе изначального несоответствия интеллектуальных оснований малмсберийца и нортумбрийца следует делать акцент не на фиксации следования западным саксом культурным и литературным традициям ориентального и ирландского христианства и «локальным» вариантам позднеантичной и раннесредневековой латыни (Северная Африка, Южная Галлия, Иберия и Иберния), а в большей мере обращаться к комплексному анализу оригинально персонифицированных «творческих лабораторий» Альдхельма и Беды. Такой ракурс исследования, действительно, «высветит» принципиальный отказ англа Беды от следования исключительно модному в VIII в. южнобританскому «альдхельмианскому» стилю, но не скроет от глаз исследователя всю значительность и глубину содержательного и идейного заимствования нортумбрийского монаха у малмсберийца (начиная с трансляции на Альбион последним «двойного» жанра в прозаической и метрической версиях *Похвалы девственности* и возрождения интереса к теоретическим трактатам по метрическому искусству в *О метрах и шагах правил*, через программный интерес западносаксонского клирика к правильному исчислению Пасхи по ходу идеологической борьбы в Уэссексе с Бриттской Церковью в *Послании к Герайнту*, заканчивая глубоко вторичными репликами Беды на достаточно оригинально представленные в *Загадках* Альдхельма ориентальные и натурфилософские знания в переложениях Исидора Севильского и Адамнана в трактатах *О природе вещей* и *О Святых Местах*).

По моему убеждению, в процессе трансляции позднеантичного и христианского «двойного» жанра на Британские острова в 680-х гг. (на новом витке развития “*geminus stilus*”) именно Альдхельм актуализировал, сделав исключительно модными в раннесредневековой культуре Западной Европы, такие прозаметрические переложения<sup>68</sup>. И в свете сказанного младший современник

---

<sup>68</sup> В отечественной историографии исследования эволюции данного жанра представлены на примере анализа латинского трактата Храбана Мавра *Похвала Святому Кресту* (М. Р. Ненароковой) и древнеанглийских переводов-переложений *Утешения Философией* (И. Г. Матюшиной) в сборнике *Стих и проза в европейских литературах Средних веков и Возрождения*, отв. ред. Л. В. Евдокимова (М., 2006), в предисловии к которому произведения этого жанра («стих / проза») терминологически называются «прози-

Беда уже не воспринимается как оригинальный «продолжатель» христианских прозаических и поэтических «парафраз» в англо-латинской раннесредневековой словесности.

Основной корпус латинских сочинений Альдхельма (проза-метр *De virginitate, Tractatus de metris et pedum regulis, Carmina Ecclesiastica*) был создан в 680–690-е гг., когда достиг своего расцвета и апогея авторский стиль (главным образом, в прозе) западносаксонского клирика. Однако для позднего этапа жизни малмсберийского настоятеля (и с 705 г. — шерборнского епископа) представляют интерес и «малые» эпизоды, позволяющие выявить те оценки, которые давали творчеству Альдхельма современники, а также начальный этап становления агиографической традиции по малмсберийскому святителю.

Отсутствие каких-либо раннесредневековых свидетельств по работе скриптория и функционированию библиотеки в Малмсбери<sup>69</sup> придает особую ценность житийному свидетельству о прижизненном чуде с обретением Альдхельмом экземпляра роскошного кодекса Священного Писания, ставшего затем алтарной Библией одной из церквей и подписанного текстом проклятия против выноса книги с территории монастыря<sup>70</sup>.

Другим интересным примером становится переосмысление ранненорманнским агиографом особого «соотношения» номинационного каталога *Загадок* Альдхельма и эпизодов из римского путешествия малмсберийского настоятеля, которое он совершил в составе дипломатической миссии англосаксонских клириков (ок. 690–693 / 5) в связи с утверждением в Латеране кандидатуры нового кентерберийского архиепископа Бертвальда (692–731)<sup>71</sup>. Так Вильгельм Малмсберийский приводит смысловые параллели:

---

метрами» — см. ЕВДОКИМОВА Л. В., «Предварительные замечания: стих или проза?», *Указ. соч.*, с. 3. Разбор «двойного» сочинения см. НЕНАРОКОВА М. Р., «Беда — “редактор”: *Житие св. Феликса* и его источник», *Атлантика. Записки по исторической поэтике*, вып. IV (М., 1999), с. 155–165.

<sup>69</sup> Подобный «вызов» стимулировал исследовательскую мысль, что привело к появлению новых историографических направлений, связанных с реконструкцией каталогов англосаксонских библиотек. Например, см. THOMSON R., “Identifiable books from the pre-Conquest library of Malmesbury Abbey”, *ASE* 10 (1982); LAPIDGE (2006).

<sup>70</sup> САЗОНОВА (2008), с. 268–269, 301, 322.

<sup>71</sup> Там же, с. 291–301.

шелковый пурпурный плащ с изображениями павлинов и альпийский эпизод с верблюдом, прибрежная церковь и чудо в порту, реликварий в виде макета храма и чудо прозрения на могиле святого, исполнение Альдхельмом на сакском наречии церковных песнопений под аккомпанемент арфы, — которые коррелируются с загадками *Шелкопряд*, *Пурпурница*, *Павлин*, *Верблюд*, *Маяк*, *Хрисмаль*, *Урожденный слепец*, *Лира-орган*.

Важной характеристикой является единичное — только для западного сакса Альдхельма — признание его как знаменитого латинского автора ирландскими современниками<sup>72</sup>. Заложённая им на Альбионе энигматическая традиция оказала значительное влияние не только на его южнобританских (Винфрид-Бонифаций, Лулл), мерсийских современников (Этельвальд, Татвин, Вальдхер), но и на нортумбрийских (Хветберхт-Евсевий и Эльфледа) клириков. Труды Альдхельма заняли значимое место в интеллектуальном багаже островных клириков VII–VIII вв., которые в рамках миссионерского движения на континент перенесли свое восприятие западносаксонского настоятеля как современного и оригинального латинского автора, чье поэтическое, прозаическое и эпистолярное творчество стало объектом культового подражания в монастырских центрах Иберии, Галлии, Италии и Германии в прекарولينгский и каролингский периоды.

\* \* \*

Перевод *Загадок* (XX. *Пчела*, XXX. *Алфавит*, XXXII. *Записные книжки*, LI. *Свеча*, LIX. *Писчее перо*, № LXXXIX. *Книжный ларь*) Альдхельма выполнен по изданию Р. Эвальда с использованием комментариев немецкого филолога, а также с учетом палеографических замечаний А. И. Малеина (1905). Перевод сохранившихся фрагментов письма к Вихтфриду выполнен по тому же изданию — ALDHELMUS, *Enigmata* (p. 106, 110, 111, 120, 124, 138), *Epistula ad Wihthfridum* (p. 479-480), in: *Aldhelmi Operae*, ed. R. EHWARD, MGH: Auct. ant., vol. 15, pars I – II (Berolini, 1913–1919).

---

<sup>72</sup> Там же, с. 349-350.



# ПРИЛОЖЕНИЕ I

АЛЬДХЕЛЬМ

## *ЗАГАДКИ*

**XX. ПЧЕЛА**

*(DE APIBUS)*

Организованная в удивительное число,  
без семени рожденная,  
Сладкие помыслы я отягощаю цветоносными добычами;  
Мои ярко-желтые кушанья золотятся на блюдах царей.  
Постоянно ношу я остроконечные жала жестокой войны,  
А так же — не имея рук — превосхожу поделки кузнецов.

**XXX. АЛФАВИТ**

*(DE ELEMENTO SIVE ABECEDARIO)*

Нас десять и семь рожденных без гласа сестер,  
Шесть других для причисленья знаков мы не называем.  
Происходим от железа и, наоборот, от железа — погибаем,  
И равным образом от перьев птиц, летающих под небеса.  
Трое вместе сотворены братьями от неизвестной матери мы.  
Тому, кто — страстно истомясь — захочет  
расспросить учителей,  
Тогда проворно сможем мы в молчании подать запрос.

**XXXII. ЗАПИСНЫЕ КНИЖКИ**

*(DE PUGILLARIBUS)*

От медоносных пчел первое мое произошло рождение,  
Но другая — наружная — часть произрастала в лесах.  
На подложки мне пошли кожи жесткие.  
Ныне железа жало вспахивает [мой] лик прелестный,  
Извивами и бороздами нарезая наподобие плуга,  
Но семя для посева с неба спускается благое,

Что для тысячекратного плода произрастает  
обильными снопами.  
Увы! Столь священный урожай жестоким  
уничтожается оружием!

**LII. СВЕЧА**  
(*DE CANDELA VEL LINAMENTO*)

Произведена из двусоставного материала голыми руками я:  
Сокрытые глубины мои накаляются фитилем льняным,  
(Или, по крайней мере, оголенные — тонким камышом  
блестят),  
Ныне же — снаружи тулова [мои] желтеют от нектара,  
Которые и пламенем, и жаром, и ларом в испускании  
извергают,  
И обильно слезы сочатся с краев сырые,  
Но образом таким страшные ночи темнины рассеиваю я,  
Вскоре кучами пепла сожженные внутренности станут.

**LIX. ПИСЧЕЕ ПЕРО**  
(*DE PENNA SCRIPTORIA*)

Меня благим давно породил пеликан белоснежный,  
Зобом который широким из пучины глотает воды.  
Иду я по белеющим полям прямой дорожкой,  
И оставляю дорогой на блестящем воске колеи,  
Мараю я сверкающую пашню чернящими извилами,  
Но не хватит одной тропы, чтобы поля распахать,  
И, скорее, даже стежка на тысячу распадается дорожек,  
И не колеблющихся [путников] приводит к вершинам неба.

**LXXXIX. КНИЖНЫЙ ЛАРЬ**  
(*DE ARCA LIBRARIA*)

Теперь мои внутренности насыщаются  
божественными словами,  
И грудь вся наполняется священными свитками,  
И все же ничего из них познать я не могу,  
Несчастный, я фатумом лишен подобной милости,  
Покуда свет похищают зловещие Парки от книг.

*Перевод А. А. Сазоновой*

**ПОСЛАНИЕ АЛЬДХЕЛЬМА  
К ВИХТФРИДУ**

(*EPISTULA AD WINTFRIDUM*)

*Господина достопочтенно уважаемого и приятственно почитаемого Вихтфрида, Альдхельм, смиренный воспитанник во Христе, неизменно приветствует.*

Передано было мне возвращающимися сплетниками (*rumigerulis*) о деятельности Вашей милости, — чтобы заморский путь, по власти Господа, предпринять, — должно быть еще не убавилась воспламененная [Ваша] страсть к чтению. И потому, спутник по жизни (*vita comite*), в желанную Ибернии гавань плывя, должен ты главным образом собирать священные предсказания для опровержения измышлений философов! Нелепостью ведь я полагаю — пренебрегать неразгаданным предписанием необработанного и старинного пособия [Заветами] по опасным окраинам усеянного терновником поля, чтобы — напротив — направить путь по пестрым уловкам философов; или, по крайней мере, [предпочитать] изобилующие из чистых источников прозрачные жидкости, чем жадно пить грязные морские воды и болотные влаги, в которых зловещий сонм жаб кучами изобилует и громкое кваканье лягушек звучит.

Что за соразмерный залог истинной вере — я домогаясь испрашиваю — вносится относительно оскверненного грязной Прозерпиной инцеста, что поощряет обстоятельно воспевать, мараясь чтением и изучением; либо Гермione — своевольной Менелая и Елены поросли, которая, как старинные рекут сочиненья, прежде была обещана по праву брака Оресту, и лишь только изменив слову, вышла замуж за Неоптолема, — воздать похвалой из чтения; либо сочинять (*сарахаре*) в героическом историческом стиле о жрецах луперков, вакханствующих литанией по обряду сотрапезников

Приапа. ...[разве род людской]<sup>1</sup>, на землю поверженный, не получил облегченья, когда на обозренье еврейского народа некогда был явлен Медный Змей в наверху жезла, то есть на Животворном Древе Питания была распята смертью Смерть?

Далее, к твоему ученичеству — я ниц (подобно дугой согнутым и на согбенных коленных суставах) зываю, принужденный дурной молвой. Чтобы никоим образом ты не празднословил о публичных домах или лупанарии, в которых продажное великолепие скрывается; чтобы не склонялся к манящей роскоши, поскольку таковые [блудницы] в рыжеющее золото ножного кольца (*periscelidis*) и в крученый браслет (*armillaque*) для рук рядятся, [будто] украшенные фалерами куриалы. Но скорее, отвергая вознесенный престол дворца, где патриции и преторы владевают, пусть пристанищем из презренной лачуги твое благоденствующее собратство счастливо наслаждается. Равным образом — против зимних ледяных ветров из области (*e climate*), с семи-звездного восхождения давно забытой, как приличествует Христову ученику, предпочтительнее поддельного пурпура воспользоваться одеянием из простого плаща (*lacernae gracilis*) и непричесанным покровом из овечьего тулупа (*mastrucaae*)<sup>2</sup>...

---

<sup>1</sup> В этом месте текстовая лакуна лишает читателя возможности ознакомиться с началом предложения, которое могло содержать как значительный фрагмент, «зеркальный» к двум примерам из античной мифологии (а ветхозаветная история с Медным Змием могла задумываться как непосредственная смысловая параллель к языческому религиозному церемониалу луперков и вакхантов), так финальный библейский пример мог быть тем единственным идейным стержнем развернутой сентенции, который в своей сюжетной амбивалентности устрашения-излечения «подобного подобным» (попрания смерти Смерть) не исключал для христианина полезности изучения низких языческих сюжетов для их дальнейшего идеологического опровержения и развенчивания соблазнов интеллектуального «прельщения» ими. По содержанию широко известного эпизода с Медным Змием возможно реконструировать отсутствующее подлежащее (как «род людской, человечество, верующие») к сохранившейся части глагольной конструкции (*evanuer*).

<sup>2</sup> Здесь письмо Альдхельма обрывается. Но можно предположить, что окончание послания должно было вскоре по тексту воспоследовать, так как в последней — личной — сентенции малмсберийский настоятель обращается к традиционному эпистолярному топосу финала — «береги себя на чужбине».

*А. В. Подосинов*

## ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО В АРХАИЧЕСКОЙ КАРТИНЕ МИРА

Время и пространство относятся к главным характеристикам картины мира любой культуры. Хорошо сказал об их значении А. Я. Гуревич: «...Пространство и время не только существуют объективно, но и субъективно переживаются и осознаются людьми, причем в разных цивилизациях и обществах, на различных стадиях общественного развития, в разных слоях одного и того же общества и даже отдельными индивидами эти категории воспринимаются и применяются неодинаково. Констатация этого всем известного факта, подтверждаемого данными многих наук — лингвистики, этнологии или культурантропологии, истории искусств, литературоведения, психологии, — имеет огромное значение и для исторической науки, в особенности для истории культуры»<sup>1</sup>.

Как известно, в Античности и Средние века представления о пространстве и времени не были такими же, как в Новое время. Время было дискретно, негомогенно, чаще всего циклично. Пространство не было равномерно освоено и обладало разной степенью сакральности в своих отдельных частях. Оно не было сплошным, только как-то значимые места осознавались как существующие в пространстве.

В настоящей статье речь пойдет о взаимосвязи пространственных и временных категорий в картине мира архаических культур Евразии.

Любопытно, как в *Брихадараньяка-упанишаде* (Ш, 8, 4) характеризуются пространство и время:

---

<sup>1</sup> ГУРЕВИЧ А. Я., *Категории средневековой культуры* (М., <sup>2</sup>1984), с. 43-44.

«То, что выше неба, то, что ниже земли, то, что между ними обоими — между небом и землей, то, что называют прошедшим, настоящим и будущим, — это вплетено в пространство» (перевод А. Я. Сыркина).

Время, таким образом, в представлениях древних индийцев оказывается тесно связанным с пространством<sup>2</sup>. Эту связь имел в виду Г. Ройтер, который отмечал, что «время для исследователя религии предстает тесно связанным с пространством. Оба дают возможность проявлению религиозного, оба служат отграничению сакрального от профанного»<sup>3</sup>.

О близости пространственных (спатальных) и временных (темпоральных) категорий в архаических культурах свидетельствуют многие данные<sup>4</sup>. Мифы о творении во многих религиях связывают этот акт с переходом от Хаоса к Космосу, а значит, с членением нерасчлененного Хаоса. Он структурируется, появляются пространство и время, мир получает ритм, меру, счет, измерение. Придание меры пространству и времени — в этом и заключается рождение Космоса, начало истории, поскольку появляется и человек, осмысливающий этот мир именно в категориях времени и пространства. История — это развертывание жизни во времени и пространстве<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> О пространстве и времени в общефилософском и общелингвистическом плане см. работы: MÜLLER K., "Raum und Zeit in der Sprache", *Wissenschaftliche Beihefte zur Zeitschrift des deutschen Sprachvereins* 50 (1938), (далее — MÜLLER [1938]), S. 69-115; REICHENBACH H., *The Philosophy of Space and Time* (Dover, 1958); REICHENKRON G., *Zeit und Raum von der Sprachgeschichte her gesehen*, Universitätstage, 1960. [Veröffentlichungen der Freien Universität Berlin] (Berlin, 1960), S. 55-70; GRÜNBAUM A., *Philosophical Problems of Space and Time* (Routledge, 1964), см. русск. перевод: ГРЮНБАУМ А., *Философские проблемы пространства и времени*, пер. с англ. (2003); KOLAJA J., *Social System and Time and Space: An Introduction to the Theory of Recurrent Behavior* (Pittsburgh, 1969), (далее — KOLAJA [1969]); АХУНДОВ М. Д., *Концепции пространства и времени: Истоки, эволюция, перспективы* (М., 1982), (далее — АХУНДОВ [1982]) и др.

<sup>3</sup> REUTER H., *Die Zeit. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung*. Inaug.-Diss. (Bonn, 1941), S. 8.

<sup>4</sup> KOLAJA (1969), p. 15-16.

<sup>5</sup> Ср. «В мифах о первотворении расчленяется Хаос, но само представление о Хаосе должно быть результатом предшествующих сложных мыслительных операций. Результатами операции отделения становятся пространство и время: мир обретает меру и ритм. Он становится доступным счету,

Попытки создания календарей возникли очень рано; уже в конце нижнего палеолита обнаруживаются знаки на различных предметах — зарубки, насечки, ямки, точки, фигуры типа креста, круга и четырехугольника, которые исследователи относят к календарным графикам<sup>6</sup>.

По мнению многих исследователей, при том, что категории времени и пространства часто имеют один и тот же источник происхождения, пространственные представления человека генетически более ранние, чем временные<sup>7</sup>. Е. М. Мелетинский отмечал, что «более четкая пространственная модель космоса в развитых мифологиях коррелирует с менее четким представлением о границах мифического времени; возникает своего рода ‘соотношение неопределенности’, в том смысле, что взаимосвязанные и взаимоотражающие аспекты — спатильный и темпоральный — находятся между собой в отношении дополнительности»<sup>8</sup>.

На уровне онтогенеза это выражается в том, что, например, ребенок сравнительно поздно приобретает представление о времени. М. Д. Ахундов в этой связи замечает: «Возможно, это связано с особенностью процесса эволюции, развившей чувство пространства раньше чувства времени. Это сказывается и в том факте, что очень долго ребенок, представляя время, фактически оперирует пространственными отношениями»<sup>9</sup>. О пространственной структуре осмысления прошлого, настоящего и будущего, т. е. времени, говорят и современные исследования в области нейрохирургии и психологии<sup>10</sup>.

измерению, соотнесению, в конечном итоге — познанию». См. ЛЬВОВА Э. Л. и др., *Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вечный мир* (Новосибирск, 1988), (далее — ЛЬВОВА и др. [1988]), с. 99. Ср. СЕРОВ С. Я., «Предисловие», (далее — СЕРОВ [1993]), в сб.: *Календарь в культуре народов мира* (М., 1993), (далее — *Календарь...* [1993]), с. 3: «Собственно, сами культуры и возникали как результат упорядочения — придания меры, расстановки границ и вех в пространстве, времени, обществе. Все три названные категории взаимосвязаны».

<sup>6</sup> ФРОЛОВ Б. А., «Происхождение календаря», *Календарь в культуре народов мира* (М., 1993), (далее — ФРОЛОВ [1993]), с. 8.

<sup>7</sup> КОЛАЈА (1969), р. 6.

<sup>8</sup> МЕЛЕТИНСКИЙ Е. М., *Поэтика мифа* (М., 1976), с. 217.

<sup>9</sup> АХУНДОВ (1982), с. 31.

<sup>10</sup> См., напр.: БРАГИНА Н. Н., ДОБРОХОТОВА Т. А., «Функциональная асимметрия мозга и индивидуальное пространство и время человека», *Вопро-*

Известно, что многие предлоги и наречия, отражавшие изначально пространственные отношения, приобретают позже дополнительный временной смысл (ср., например, «перед», «до», «при», «в», лат.: *post*, *ante*, нем.: *vor*, *nach* и т. д.). Латинское слово *finis* означает и пространственный «конец», «край», «предел», «границу», и временной «конец», «завершение». Такова же судьба сходных терминов в других древних культурах и языках. И. П. Вейнберг отмечает, что др.-ев. слово *gî'sôn* означает «первый, передний, предшествующий в пространстве и времени», слова *hāsî* — *hašôt* — «половина, середина пространства и времени», слова *'ahôr* — *'ahēr* — *'ahārôn* — *ahārît* — «сзади, позади, задняя часть и потом, позже, будущее, конец, исход, потомство»<sup>11</sup>. М. Хар-Эль обнаруживает в ветхозаветном слове *kedem* («перед, восток» значение «прежний, древний» (см.: *Deut.* 33, 27; *Ps.* 55, 20; 68, 34; 74, 12; *Nab.* 1, 12)<sup>12</sup>. О «специализации» времени и «темпорализации» пространства на материале древнегерманских языков писала Т. В. Топорова, которая считает, что «неразрывность пространства и времени в архаической модели мира проявляется в их способности к перетеканию, взаимопроникновению, перевоплощению друг в друга»<sup>13</sup>. А. Я. Гуревич, изучив представления о времени в средневековой Европе, отмечал, что вплоть до XIII в. «время воспринималось в значительной степени пространственно»<sup>14</sup>.

Таким образом, можно сказать, что время часто воспринималось через категории пространства.

Цикличность времени соответствует в графическом представлении кругу<sup>15</sup>, а пространство — квадрату, часто с вписан-

*сы философии* 3 (1978), с. 137-149; ср. также: ЯРМОЛЕНКО А. В., «К соотношению понятий и представлений времени и пространства в некоторых языках», *Проблемы восприятия пространства и времени* (Л., 1961), с. 204-206.

<sup>11</sup> ВЕЙНБЕРГ И. П., *Рождение истории: Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н. э.* (М., 1993), с. 270.

<sup>12</sup> HAR-EL M., "Orientation in Biblical Lands", *The Biblical Archaeologist* 44 (1981), (далее — HAR-EL [1981]), p. 19-20.

<sup>13</sup> ТОПОРОВА Т. В., *Семантическая структура древнегерманской модели мира* (М., 1994), с. 20-22.

<sup>14</sup> ГУРЕВИЧ А. Я., «Представления о времени в средневековой Европе», *История и психология*, под ред. Б. Ф. ПОРШНЕВА, Л. И. АНЦЫФЕРОВОЙ (М., 1971), с. 189.

<sup>15</sup> См. о языковой связи понятий «время» и «круг» в индоевропейских культурах: МАКОВСКИЙ М. М., *Сравнительный словарь мифологической*



ным в него крестом. Напомню в связи с этим, что описание четырех юг — индийских мировых эпох, начинающихся с «золотого» века (Критаюги) и кончающихся «преступным и развратным» современным веком (Калиюгой), в *Махабхарате* (III, 187, 26-38) включает в себя цветовую характеристику, в которой наряду с темпоральным отражается символика как варн (социальный аспект), так и стран света (спатильный аспект)<sup>16</sup>.

Как пространство могло измеряться изоморфным ему человеческим телом (ср. «сажень», «фут», «локоть»), так и в определении временных параметров могло участвовать тело человека<sup>17</sup>. По этнографическим данным, таджики на территории Памира вели счет времени так: от зимнего солнцестояния до летнего солнце, а с ним и время, «движутся» от подошвы до головы человека, вторые полгода — в обратном направлении. Поэтому, скажем, время весенних сельскохозяйственных работ обозначалось как период «от подошвы до сердца»<sup>18</sup>.

\* \* \*

Итак, пространство и время — две тесно связанные категории космического и человеческого бытия. Недаром М. М. Бахтин ввел пользующийся ныне широким признанием термин «хронотоп», означающий единство и взаимосвязь пространства и времени<sup>19</sup>. Мне кажется, нигде эта связь не проявляется так отчетливо и ясно, как в ориентации по странам света, устанавливаемой по движению солнца. «Поскольку время [в древних культурах. — А. П.] понималось конкретно и в глубокой взаимосвязи с про-

*символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов* (М., 1996), (далее — МАКОВСКИЙ [1996]), с. 91.

<sup>16</sup> См.: НЕВЕЛЕВА С. Л., *Мифология древнеиндийского эпоса (Пантеон)* (М., 1975), с. 23.

<sup>17</sup> См.: БРАГИНСКАЯ Н. В., «Календарь», *Мифы народов мира* (М., 1980), т. 1, с. 614: «...соматический зооморфный или антропоморфный календарь — это лишь частный случай общего закона отождествления единиц календарного цикла с различными элементами космоса».

<sup>18</sup> См. подробнее: РАХИМОВ М. Р., «Исчисление времени у таджиков бассейна реки Хингоу в XIX – начале XX в.», *Советская этнография 2* (1957), с. 74-78.

<sup>19</sup> БАХТИН М. М., *Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет* (М., 1975), с. 234.

странством, расположение во времени закономерно соотносилось с положением в пространстве. Это хорошо видно из соотнесения востока (места солнечного восхода) с утром, весной, началом; запада (места захода солнца) — с вечером, осенью, концом»<sup>20</sup>.

Глубоко символично и в то же время закономерно, что латинское слово *tempus* — «время», скорее всего, этимологически родственно латинскому слову *templum* — «храм, пространство на земле и на небе, сакрально отграниченное авгуром»<sup>21</sup>. С латинским соответствием *templum* и *tempus* сравнивает В. Е. Владыкин удмуртские слова «дор» (пространство) и «дыр» (время)<sup>22</sup>.

В Китае исследователи устанавливают неразрывное единство пространства и времени как двух атрибутов единой Вселенной (космоса) даже на терминологическом уровне<sup>23</sup>. Так, термин *тянь* — «небо» имел как пространственное значение («пространство над головой»), так и временное («день, сезон, время года»), а китайское слово, означающее «Вселенную» — *юй чжоу* состоит из двух иероглифов, первый из которых означает «пространство», а второй — «время». По выражению «Хуайнань-цзы», «дао... связывает пространство и время»<sup>24</sup>.

Этнографы обнаруживают «органичное единство пространства-времени в представлениях южно-сибирских тюрков. Во всех языках региона есть слово *тус* (*туш*), означающее: 1) “время”, 2) “место”. По этому же принципу — выражение одного через другое — строились и другие определения хронотопа, т. е. пространства-времени в их неразрывном единстве»<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> ЛЬВОВА и др. (1988), с. 50.

<sup>21</sup> USENER H., *Götternamen* (Bonn, <sup>2</sup>1920), S. 191-192; MÜLLER W., *Kreis und Kreuz. Untersuchungen zur sakralen Siedlung bei Italikern und Germanen* (Berlin, 1938), (далее — MÜLLER [1938A]), S. 37-39; ЭЛИАДЕ М., *Священное и мирское* (М., 1994), с. 50-53; ср., однако: WEINSTOCK S., “Templum”, *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts. Römische Abteilung*. 47 (Rom, 1932), S. 103, который не видит семантической связи между временем и *templum*; о существовании в индоевропейских языках связи между понятиями времени и места см.: МАКОВСКИЙ (1996), с. 93.

<sup>22</sup> Владыкин В. Е., *Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов* (Ижевск, 1994), с. 221.

<sup>23</sup> См. подробнее: КОБЗЕВ А. И., *Учение Ван Янмина и классическая китайская философия* (М., 1983), с. 162-163.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> ЛЬВОВА и др. (1988), с. 72.

Четыре страны света, в рамках которых сакрализуется *templum*, выступают в другой своей ипостаси как промежутки времени<sup>26</sup>.

Известно, что в древнем Китае восток прямо ассоциировался с весной, юг с летом, запад с осенью, а север с зимой, что по мнению Ф. Рёка представляет собой не только “ein Beispiel für Ortung im Raume”, но и “ein Beispiel für Ortung in der Zeit”<sup>27</sup>. Более того, символическая классификация различных элементов Всего в древнем Китае вовлекала в себя почти все временные характеристики. Кроме четырех сезонов, ассоциируемых со странами света, с теми или иными направлениями горизонта связывались также часы, дни, годы и их циклы. Так, 24 сезона года китайского календаря распределялись по странам света, каждая из которых была разделена на 6 частей. 12 лет китайского цикла лет символизировались различными животными (крыса, корова, тигр, заяц, дракон, змея, лошадь, козел, обезьяна, курица, собака, свинья), которые по трое группировались по странам света и таким образом вовлекали временные отношения в пространственную систему<sup>28</sup>.

Такое отождествление пространственных ориентиров с временными не было единичным.

В астрологических текстах Вавилона встречаются отождествления различных временных отрезков (месяцев, дней и страж) с четвертями земли. Так, месяцы *нисан*, *аб* и *кислим* принадлежит Аккаду, *симан*, *ташрит* и *шабат* — Амуру и т. д.; вечерняя стража отождествляется с Аккадом, рассветная — с Эламом и т. д.

<sup>26</sup> Ср.: MÜLLER (1938A), S. 39: “Beide Worte sind die Janusgesichte ein und derselben Vorstellung: *templum* bezeichnet die räumliche, *tempus* die zeitliche Wendung eines raumzeitlichen Gesichtskreisbildes”.

<sup>27</sup> RÖCK F., “Die kulturhistorische Bedeutung von Ortungsreihen und Ortungsbildern. Ein Beitrag zur vergleichenden Chronologie”, *Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde* 25 (Wien, 1930), (далее — RÖCK [1930]), S. 261; ср.: ТОРЧИНОВ Е. А., «Формирование буддийских космологических представлений в Китае (буддо-даосская традиция)», *Буддийский взгляд на мир* (СПб., 1994), с. 198.

<sup>28</sup> DURKHEIM É., MAUSS M., *Primitive Classification* (London – Chicago, 1963), p. 72 — первое издание вышло на французском языке: *L'Année sociologique* 6 (Paris, 1903), p. 1-49.

В средневековых христианских представлениях о Небесном Иерусалиме, который понимался как Царство Божие, традиционным было видеть в Иерусалиме план идеального города квадратной формы, ориентированного по странам света. Каждая из четырех стен города имела трое ворот, через которые вели к Господу пути для разных возрастов. Так, ворота на востоке открыты для детей (*pueritia sive infantia*), на юге — для зрелых людей (*juventus*), на западе и севере — для пожилых и стариков (*senectus sive senectus decrepita*)<sup>29</sup>.

Время, или вернее — представление о времени, порождено движением вообще, в самом широком философском смысле этого слова, и в частности, годовым движением Солнца, месячным движением Луны и ежедневным движением Солнца по земному небосклону (естественно, я имею в виду видимое, а не реальное движение светил). Эти три движения позволили человеку с древнейших времен научиться различать год, месяц, сутки и время суток. Но ведь и страны света и их различение обязаны тому же — восходу и заходу солнца и его движению во время дня по небосклону<sup>30</sup>. Таким образом, уже здесь заложена тесная связь понятий пространства и времени<sup>31</sup>.

Эта связь хорошо проявляется в описании мира в *Космографии* Равеннского анонима (ок. 700 г. н. э.), который перечисляет различные местности по «часам дня» и «часам ночи», на которые он разделил мыслимую линию горизонта. Таким образом, движение Солнца и его временные параметры (12 *horae diei* и 12 *horae noctis*) задавали также и параметры пространственно-географические (картографические)<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> См.: FREYTAG H., “Die Bedeutung der Himmelsrichtungen im Himmlischen Jerusalem”, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 93 (Tübingen, 1971), S. 139-150; ARENTZEN J.-G., *Imago mundi Cartographica: Studien zur Bildlichkeit mittelalterlicher Welt- und Ökumenekarten unter besonderer Berücksichtigung des Zusammenwirkens von Text und Bild* (München, 1984), [Münstersche Mittelalter-Schriften 53], S. 155-156.

<sup>30</sup> Ср.: RÜKE D. V., “Die Sonne als Bezugspunkt für die Wahrnehmung und Entwicklung des Raumes und der Zeit”, *Lingua Posnaniensis* 23 (1980), S. 169-174.

<sup>31</sup> Ср.: RÖCK F., “Zahlen-, Welt- und Kalenderbilder”, *Mannus. Zeitschrift für Vorgeschichte* 21 (Leipzig, 1929), S. 203.

<sup>32</sup> Подробнее см.: ПОДОСИНОВ А. В., *Восточная Европа в римской кар-*

Можно, вероятно, сказать, что первоначально пространственные отношения движущегося по небосклону (относительно различных стран света) солнца породили представление о времени суток — утро, полдень, вечер, ночь<sup>33</sup>, тем не менее наблюдается и обратное воздействие временных категорий на обозначение стран света, которые нередко получали свое название по временному признаку.

Аристотель заметил, что афиняне разделили свои 4 филы, подражая временам года. Разделив каждую из них на три фратрии, они получили 12 фратрий по числу месяцев в году. Каждая фратрия имела 30 родов по 30 человек в каждой, как дней в месяце<sup>34</sup>. Таким образом, даже социальное устройство древнего общества пытается имитировать пространственно-временные отношения, существующие в природе.

Сама номинация стран света часто отражает временные ориентиры. Недаром в русском языке слово «северный» часто выступало как «полуночный», а «южный» — как «полуденный». Ср. также др.-греч. *ἑσπέρα* — «утро» и «восток», *μεσημβρία* — «полдень» и «юг»; лат. *meridies* — «полдень» и «юг»; лит. *gŭtai* — «утро» и «восток», *piētūs* — «полдень» и «юг», *wakaraĩ* — «вечер» и «запад»; нем. *Morgen, Mittag, Abend, Mitternacht*. Встречается обозначение стран света и по временам года: лит. *žiemis̃* переводится и как «зима», и как «север»<sup>35</sup>.

Итак, можно констатировать, что в огромном количестве культур проявлением единства представлений о времени и пространстве была тесная связь четырех стран света и четырех сезонов-времен года<sup>36</sup>.

*тографической традиции. Тексты, перевод, комментарий* (М., 2004), с. 176-179.

<sup>33</sup> STEGEMANN V., "Himmelsrichtungen", *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Hrsg. von E. HOFFMANN-KRAYER, H. BÄCHTOLD-STÄUBLI, 4 (Berlin – Leipzig, 1931/1932), S. 27-28.

<sup>34</sup> ARISTOT., *Const. Athen.* (Fgm. Lex. Dem. Patm. 152); русский перевод см.: АРИСТОТЕЛЬ, *Афинская полития. Государственное устройство афинян* (М. – Л., 1936), с. 113.

<sup>35</sup> SCHRADER O., *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde. Grundzüge einer Kultur- und Völkergeschichte Alteuropas* (Strassburg, 1901), S. 371.

<sup>36</sup> Подробнее см.: ГОЛАН А., *Миф и символ* (М., 1993), с. 108-118.

\* \* \*

Известно, что помимо суточного движения солнца, задававшего параметры микровремени, следующим важным временным ориентиром и мерилom служила метаморфоза, происходившая с луной в течение месяца. Лунарный календарь, деливший год на вполне обозримые отрезки времени, возник в большинстве архаических культур очень рано, а возможно, и раньше солнечного, во всяком случае, можно говорить о его преобладании<sup>37</sup>. По мнению Б. А. Фролова, «судя по дошедшим до нас, изученным этнографически и астрономически архаичным календарным системам, именно с движением Луны сопряжены самые древние календарные единицы, а первобытная мифология мира к Луне в целом обращается гораздо чаще, чем к Солнцу»<sup>38</sup>.

Следы таких лунарных календарей зафиксированы у китайцев, протоиндийцев, вавилонян, египтян, кельтов, германцев, у народов Сибири и в других архаических культурах<sup>39</sup>. Вероятно, неслучайно во многих культурах луна (месяц) упоминается раньше солнца. Это зафиксировано, например, в камланиях алтайских шаманов, где традиционное обозначение солнца (кюн) и месяца (аі) выглядит следующим образом: аіды кўнўдў, аі кўнўм, аідын кўннїң, пу аїлу кўнди<sup>40</sup>.

Следы лунарного календаря и лунарной мифологии вполне отчетливо прослеживаются у древних германцев. Так, в *Старшей Эдде* солнце названо «спутником месяца», а боги, давая наименования частям суток, сначала «ночи и фазам луны название дали», а потом уже «утро нарекли и середину дня» (*Волюсна* 6). В *Речах Вафтруднира* (22) в *Старшей Эдде* луна (*máni*) называется раньше солнца (*sól*):

---

<sup>37</sup> СЕРОВ (1993), с. 5.

<sup>38</sup> ФРОЛОВ (1993), с. 12, ср. с. 30.

<sup>39</sup> *Календарь...* (1993), с. 33, 39-59, 75-76, 145, 151, 201; ВИКТОРОВА Л. Л., *Монголы. Происхождение народа и истоки культуры* (М., 1980), с. 65-68.

<sup>40</sup> Тексты см. в: АНОХИН А. В., *Материалы по шаманству у алтайцев* (Л., 1924), с. 68-70, 72, 75-76, 79, 99, 115-117; ср.: КАРУНОВСКАЯ Л. Э., «Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком», *Сборник Музея антропологии и этнографии* 6 (Л., 1927), с. 35.

- 22 ...hvaðan máni um kom, svá at ferr menn yfir,  
eða sól íþ sama.
- 22 ...Луна как возникла во тьме для людей,  
как создано Солнце?

Известно, что луна у древних германцев считалась древней солнца, а счет велся по ночам, а не по дням<sup>41</sup>. В древнеисландском своде законов *Grágás* констатируется, что «лето (sumar — летняя половина года) состоит из трех месяцев, каждый из которых состоит из 30 ночей (!) (nætr), четырех дополнительных ночей (auknætr) и еще трех месяцев по 30 ночей каждый»<sup>42</sup>. Еще Тацит отмечал, что германцы “nec dierum numerum ut nos, sed noctium computant” (*Germ.* 2). Счисление времени ночами, а не днями сохранилось в современном английском слове *fortnight*. Существование у древних германцев лунарного календаря<sup>43</sup> подтверждает и песнь *Речи Вафтруднира* из *Старшей Эдды*, в которой особенно сильно ощущаются пережитки язычества и где в ходе ритуального диалога Вафтруднир рассказывает Одину, что «измыслили боги луны измененья, чтоб меру дать времени»<sup>44</sup>. Недаром и День (др.-исл. Dagr) считался у древних германцев сыном Ночи (Nótt), которая в своем пути по небосклону предшествует Дню<sup>45</sup>.

Существование лунарного «мировоззрения» накладывало отпечаток на характер восприятия стран света и последовательность их перечисления.

Интересную работу о культурноисторическом значении ориентации по странам света в архаических культурах мира опубликовал в 1930 г. Фриц Рёк<sup>46</sup>. По его мнению, изначально у человечества господствовала ориентационная практика, основанная на наблюдении за месячным движением луны. Зарождение месяца

<sup>41</sup> *Старшая Эдда*, в: *Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах* (М., 1975), с. 666.

<sup>42</sup> *Grágás* Ia, 37; HASTRUP K., *Culture and History in Medieval Iceland: An Anthropological Analysis of Structure and Change* (Oxford, 1985), p. 30.

<sup>43</sup> См. о нем подробнее: ШЕРВУД Е. А., «Календарь у древних кельтов и германцев», *Календарь в культуре народов мира* (М., 1993), с. 150-161.

<sup>44</sup> *Старшая Эдда*, с. 206.

<sup>45</sup> *Младшая Эдда*, изд. подг. О. А. Смирницкая, М. И. Стеблин-КАМЕНСКИЙ (Л., 1970), с. 27.

<sup>46</sup> RÖCK [1930], S. 255-302.

на западе, его увеличение вплоть до полнолуния на юге и затем уменьшение к востоку, где он пропадает (на севере месяц не появляется совсем), давала опору для ориентации по странам света. Эта лунарная ориентация приводила к перечислению стран света с запада через юг и восток к северу, т. е. против движения солнца. Затем эту ориентационную систему вытеснила и заменила собой солярная, основанная на ежедневном движении солнца, восходящего на востоке и движущегося через юг на запад. Этому движению соответствует перечисление стран света от востока к северу по движению солнца («посолонь»).

В подтверждение этого тезиса сошлюсь на представление енисейских селькупов о том, что солнце «ходит» на небе «слева», а луна-месяц — «справа», при этом левая сторона считается у селькупов светлой, правая же — темной<sup>47</sup>.

Сравнивая перечисление стран света, особенно в сочетании их с цветовой символикой и образами животных, в различных культурах мира, Рёк пришел к выводу, что в основе одних перечислений лежит лунарная ориентация, других — солярная, третьи же демонстрируют переходный этап от одной к другой. Так, китайская и древнемексиканская системы обозначения стран света показывают солярную ориентацию, а скажем, древнеисландская основывалась еще на лунарной ориентации. Кстати, ряд исследователей приходит к выводу, что в основе многих росписей на сосудах из неолитической культуры древнего Китая *янишао* (V–III тыс. до н. э.) лежат как раз лунарные календарные сюжеты<sup>48</sup>.

Естественно, что при лунарной ориентации и отождествление возраста человека со странами света должно было следовать западно-восточному движению (рождение и детство на западе, зрелость на юге, старость на востоке и смерть на севере), в отличие от солярной, противоположной символики (восток — юность, юг — зрелость и т. д.).

---

<sup>47</sup> ПРОКОФЬЕВА Е. Д., «Старые представления селькупов о мире», *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера* (Л., 1976), с. 7.

<sup>48</sup> HENTZE C. *Mythes et symboles lunaires. Chine ancienne, civilisations de l'Asie, peuples limitrophes du Pacifique* (Anvers, 1932), passim; ЕВСЮКОВ В. В., *Мифология китайского неолита по материалам росписей на керамике культуры янишао* (Новосибирск, 1988), с. 13, 92-109.



Со временем солярный календарь вытеснил лунарный; причиной послужили, по-видимому, потребности усложнявшегося производящего хозяйства, которые надежнее удовлетворялись с помощью ориентиров движения Солнца<sup>49</sup>.

\* \* \*

Любопытную иллюстрацию к сращиванию пространственных и временных категорий представляет собой наложение трех временных пластов — прошлого, настоящего и будущего — на пространственную модель мира.

И. С. Ключков, описывая представления о времени в древнем Вавилоне, обнаружил интересную особенность, характерную для шумеров и вавилонян<sup>50</sup>. В то время как современный человек, говоря о будущем, «смотрит вперед», шумеры и вавилоняне «впереди» видели... прошлое! Об этом свидетельствует анализ некоторых слов и выражений, проведенный Ключковым. Так, аккад. *ūm rāni*, означающее «прошлое», имеет буквальный смысл «дни лица / переда» (*rānā* — «у лица, прежде»); слово *axratu* (будущее, потомство) происходит от корня 'xg (быть позади); выражение *ina taħaḡ* (впереди) имеет и значение «прежде». Корень *wrk* (общее значение — «находиться / двигаться сзади») лежит в основе следующих слов: (*w*)*arku* — «оборотная сторона», «задний», «позднейший», «будущий», «за», «позади», «после»; *arkā* — «вперед»; *arkiš* — «назад».

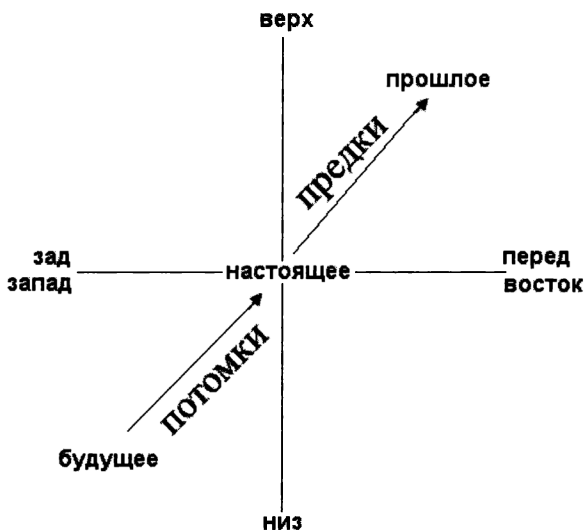
В этих смысловых коннотациях будущего, находящегося «сзади, за спиной» и прошлого, стоящего «перед» наблюдателем, И. С. Ключков усматривает психологическую ориентацию древних обитателей Месопотамии на прошлое, которое во многих традиционных обществах выступало синонимом «хорошего», «надежного», «добропорядочного», «сакрального».

Поскольку понятия прошлого, настоящего и будущего относятся к разряду космических и всеобщих для любого человеческого общества, вполне оправданной представляется попытка Ключкова наложить выявленную систему соотношений между

<sup>49</sup> Фролов (1993), с. 30.

<sup>50</sup> Ключков И. С., *Духовная культура Вавилонии: Человек, судьба, время* (М., 1983), с. 28-29, 162-163.

временем и относительным пространством отдельного человека на общевавилонскую систему географических координат. Основываясь на представлении жителей Месопотамии о востоке как передней стороне, а западе — задней (корень 'хг помимо значений «быть позади», «будущее» означал, по-видимому, также «запад»), Клочков строит гипотетическую модель пространственно-временной ориентации вавилонян в следующем виде<sup>51</sup>:



Такие же ассоциации «передней» стороны с прошлым и «задней» с будущим отмечается и для ветхозаветной культуры<sup>52</sup>, что расширяет ареал распространения этих представлений до всего Ближнего Востока<sup>53</sup>.

В раннехристианской эсхатологии и мистицизме Восток как начало, восходящее солнце, начинающийся день (темпоральный

<sup>51</sup> Там же, с. 162-163.

<sup>52</sup> См. выше наблюдения И. П. Вейнберга; ср.: HAR-EL (1981), p. 19.

<sup>53</sup> Ср. также индоевропейский лингвистический материал, свидетельствующий о времени, «текущем сзади» — МАКОВСКИЙ (1996), с. 90.

аспект) тесно увязывался с начальным безгрешным этапом человеческой истории, протекавшим в раю, который находился на востоке. Отсюда идея пространственно-временного движения цивилизаций с востока на запад, как в историческом плане, так и в теолого-эсхатологическом. Так, например, Севериан Габальский в IV в. писал:

«Бог смотрел в будущее и поэтому поместил этого человека именно здесь [т. е. в раю на востоке. — А. П.], чтобы он смог понять, что подобно небесному свету, который движется к западу, и род человеческий стремится к смерти; но поскольку известно, что звезды снова загораются на востоке, вполне оправданным будет ожидать и воскрешения из мертвых»<sup>54</sup>.

Имея, по-видимому, в виду карту мира, ориентированную на восток, Гуго Сен-Викторский описывает ковчег как обращенный носом на восток, кормой — на запад, «чтобы расположение мест вместе с порядком времен проистекали из одного и того же начала и конец мира совпадал с концом света»<sup>55</sup>.

Любопытно, что юг и восток, ассоциированные в религиозно-мифологической традиции тюрков Южной Сибири с верхним миром, а запад и север — с нижним миром трехчастного вертикального космоса, также пересекаются с представлениями о будущем, настоящем и прошлом. В то время как средний мир, в котором живут люди и происходит соединение неба и земли, ассоциируется с настоящим временем, живущим поколением, стволом дерева, средним течением реки, подножием горы, в свою очередь, верхний мир — это небо, будущее, потомки, крона дерева, истоки реки, вершина горы, а нижний — земля, прошлое, предки, корни дерева, устье реки, пещера<sup>56</sup>. Так вертикальное и горизонтальное членения мира накладываются на представление о времени<sup>57</sup>.

---

<sup>54</sup> *De mundi creatione* 5; ср. также: HUGO S.-VICT., *De arca Noë morali* 4, 9.

<sup>55</sup> IDEM, *De arca Noë mystica* 14: “Ut... ab eodem principe decurrat *situs locorum cum ordine temporum*, et idem sit finis mundi, qui est finis saeculi”.

<sup>56</sup> ЛЬВОВА и др. (1988), с. 100-101.

<sup>57</sup> См. также: TUAN Y.-F., *Space and Place. The Perspective of Experience* (Minneapolis, 1977), p. 35.

*И. Г. Коновалова*

## ТОПОНИМ КАК СПОСОБ ОСВОЕНИЯ ПРОСТРАНСТВА

«РУССКАЯ РЕКА» АЛ-ИДРИСИ

Топонимику обычно принято рассматривать с лингвистической и историко-географической точки зрения. Между тем у топонимического исследования имеется такой аспект, который может представлять определенный интерес в контексте интеллектуальной истории.

Основной функцией любого топонима является фиксация того или иного места на поверхности земли, посредством чего различные элементы пространства входят в контекст человеческой культуры и тем самым осваиваются людьми. Это положение достаточно очевидно применительно к современной географической номенклатуре, где каждый хороним, ойконим, гидроним, ороним точно соответствует какому-то одному конкретному объекту — стране, населенному пункту, реке, озеру или горе. Однако изучение топонимики арабо-персидских сочинений IX–XVI вв. убеждает в том, что толкование некоторых средневековых топонимов исходя из правила «одно наименование в источнике — один географический объект на современной карте», зачастую оказывается неэффективным. Причиной тому — принципиальная разница между современными топонимами и географическими названиями средневекового писателя, у которого имя моря, реки, горы или страны может являться умозрительной авторской конструкцией, отражающей прежде всего его собственные представления о физической и этнополитической географии иноземного региона и потому не совпадающей с реальным объектом и не поддающейся непосредственному переносу на карту. Перед нами, таким образом, весьма специфический способ пространственного освоения мира, по-

этому при работе с топонимами, обязанными ему своим происхождением, на первый план выходит не идентификация в привычном понимании этого слова (т.е. поиски на современной карте подходящего объекта), а выяснение географического смысла, который вкладывал в то или иное наименование средневековый книжник.

Среди относящихся к территории Восточной Европы топонимов, встречающихся в арабо-персидской историко-географической литературе IX–XVI вв., есть такие, которые свойственны только мусульманской традиции и не фигурируют в иных источниках, как, например, «Остров русов»<sup>1</sup>, «Русская река»<sup>2</sup>, «гора Кукайа»<sup>3</sup> и некоторые другие. Ни одна из многочисленных попыток отождествить эти наименования с каким-нибудь реальным географическим объектом пока не увенчалась успехом, что уже само по себе побуждает обратить особое внимание на методические аспекты интерпретации сообщений средневековых ученых.

Весьма показательна в этом плане длительная дискуссия о местонахождении «Острова русов», рассказ о котором был популярным сюжетом для многих арабо-персидских авторов X–XVI вв. Востоковеды, за редким исключением, помещают «Остров русов» в северной части Восточной Европы — в районе Новгорода, Ладоги, Ростова — Ярославля или в Волго-Окском

---

<sup>1</sup> Библиографию и переводы фрагментов см.: Новосельцев А. П., «Восточные источники о восточных славянах и Руси VI–IX вв.», ДГ 1998 г. (М., 2000), с. 303–307 (в подборку включены тексты Ибн Русте, ал-Макдиси, Гардизи, ал-Марвази, Ауфи, Ибн Ййаса и отрывки из *Худуд ал-'алам* и *Муджмал ат-таварих*). См. также переводы: БАРТОЛЬД В. В., «Новое мусульманское известие о русских», БАРТОЛЬД В. В., *Сочинения* (М., 1963), т. II, ч. 1, с. 806–807 (Ауфи); ЗАХОДЕР Б. Н., «Еще одно раннее мусульманское известие о славянах и русах IX–X вв.», ЗАХОДЕР Б. Н., *Каспийский свод сведений о Восточной Европе* (М., 1967), т. II, с. 146–147 (ал-Марвази); КОНОВАЛОВА И. Г., «Сведения арабских авторов XII–XIV вв. о городе Русийа», *Восточная Европа в древности и средневековье: Спорные проблемы истории. Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В. Т. Папуто. Москва, 12–14 апреля 1993 г. Тезисы докладов* (М., 1993), с. 103–105 (Ибн Са'ид, Абу-л-Фида, ад-Димашки).

<sup>2</sup> Библиографию см.: КОНОВАЛОВА И. Г., *Восточная Европа в сочинении ал-Идриси* (М., 1999), с. 96–112.

<sup>3</sup> Там же, с. 80–81.

междуречье<sup>4</sup>. В пользу северного положения «острова» высказываются также многие историки Древней Руси и археологи, предлагающие и ряд других вариантов его локализации в пределах этого региона — Старую Руссу, острова Сааремаа и Рюген в Балтийском море, Карельский перешеек<sup>5</sup>. Параллельно с точкой зрения о местонахождении «Острова русов» на Севере в историографии высказываются и предположения о том, что поиски «острова» следует вести в южном направлении — в Киеве, в районе Кубанской дельты и в Приазовье в целом, в Крыму, в Северной Добрудже, на Каспии<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> FRAEHN H., *Ibn Fozzlans und anderer araber Berichte über die Russen älterer Zeit* (SPb., 1823), S. 47-50; ХВОЛЬСОН Д. А., *Известия о хазарах, буртасах, болгарях, мадьярах, славянах и руссах Абу-Али Ахмеда бен Омар ибн-Даста, неизвестного доселе арабского писателя начала X в. по рукописи Британского музея* (СПб., 1869), с. 99; КУНИК А. А., РОЗЕН В. Р., *Известия ал-Бекри и других авторов о Руси и славянах* (СПб., 1878–1903), ч. 1–2; ВЕСТБЕРГ Ф., «К анализу восточных источников о Восточной Европе», *ЖМНП* [Новая серия] (1908), ч. 13, с. 364-412; ч. 14, с. 1-52; СМІРНОВ П., *Волзьскій шлях і стародавні руси* (Київ, 1928), с. 119-123; VASILIEV A., *The Goths in the Crimea* (Cambridge [Mass.], 1936), p. 109-110; MINORSKY V., *A History of Sharvan and Darband in the 10<sup>th</sup> – 11<sup>th</sup> Centuries* (Cambridge, 1958), p. 109; БАРТОЛЬД В. В., «Арабские известия о руссах», БАРТОЛЬД В. В., *Сочинения*, т. II, ч. 1, с. 822-824; НОВОСЕЛЬЦЕВ А. П., *Восточные источники о восточных славянах и Руси VI–IX вв.* (далее — *Восточные источники...*), с. 303-313; КАЛИНИНА Т. М., *Древняя Русь и страны Востока в X в.* — Автореф. дисс. ...канд. ист. наук (М., 1976), с. 12, 13, 20; GOLDEN P. B., «The Question of the Rus' Qaghanate», *АЕМА* (1982), т. II, p. 87-97; STANG H., *The Naming of Russia* (Oslo, 1996), p. 187-188; ГОЛЬ Н., ПРИЦАК О. *Хазарско-еврейские документы X века*, научн. ред., послесл. и коммент. В. Я. ПЕТРУХИНА (М. – Иерусалим, 1997), с. 90.

<sup>5</sup> ШАХМАТОВ А. А., *Древнейшие судьбы русского племени* (Пг., 1919), с. 56; ГРУХАЧЕВ Н. С., «Попытка локализации Прибалтийской Руси на основании сообщений современников в западноевропейских и арабских источниках X–XIII вв.», *ДГ 1980 г.* (М., 1982), с. 168-175; ЛОВМЯНСКИЙ Х., *Русь и норманны* (М., 1985), с. 198; ПАРАНИН В. И., *Историческая география летописной Руси* (Петрозаводск, 1990), с. 116-117; ВЯЗИНИН И. Н., «Русы живут на острове», *ВИ* № 9 (1994), с. 154-156; FRANKLIN S., SHEPARD J., *The Emergence of Rus. 750–1200* (L. – N. Y., 1996), p. 40-41; ГАЛКИНА Е. С., КУЗЬМИН А. Г., «Росский каганат и остров русов», *Славяне и Русь: Проблемы и идеи* (М., 1998), с. 466.

<sup>6</sup> ЧЕРТКОВ А. Д., «О Белобережье и семи островах, на которых, по словам Димешки, жили Руссы, разбойники, с картою Freduce d'Ansona, где

Характерно, что увеличение количества версий локализации «Острова русов» в историографии не сопровождалось поиском новых методических подходов к анализу информации источников. Практически все исследователи, сформулировавшие те или иные предположения относительно «Острова русов», исходили и исходят из твердой уверенности в том, что арабо-персидские авторы X–XVI вв., повествуя об «Острове русов», описывают некий реальный географический объект в пределах Восточно-Европейской равнины и омывающих ее морей — будь то остров (или группа островов), полуостров (ибо арабское слово *джазира* допускает и такой перевод), город с подвластной ему округой или область, расположенная в междуречье крупных рек. Соответственно, одним из основных направлений исследования становится поиск либо такого объекта, который более или менее отвечал бы имеющимся в мусульманских источниках данным о географическом положении и размерах «острова», его населении, климате, полезных ископаемых и т. п., либо «островного» топонима, вроде древнескандинавского наименования Новгорода *Hólmgarðr* (от др.-сканд. *hólmr* — «остров», *garðr* — «ограда, огороженный участок земли, двор, усадьба») <sup>7</sup>. А поскольку информация об «Острове русов» не лишена противоречий, то аргументация в пользу той или иной интерпретации сообщений ара-

---

назначены их притоны, в IX–XI столетиях, на Черном и Азовском морях» (СПб., 1845), с. 43-69; ГАРКАВИ А. Я., «Крымский полуостров до монгольского нашествия в арабской литературе», *Труды Археологического съезда в России* (Казань, 1891), т. II, с. 242-248; НАСОНОВ А. Н., «Тмуторокань в истории Восточной Европы X в.», *ИЗ* (1940), т. 6, с. 81; VERNADSKY G., *Ancient Russia. New Haven* (1943), p. 278-286; РЫБАКОВ Б. А., *Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв.* (М., 1982), с. 342-358; Иеромонах НИКОН, «Начало христианства на Руси», *ВИ* № 6 (1990), с. 50; ТРУБАЧЕВ О. Н., *К истокам Руси (Наблюдения лингвиста)* (М., 1993), с. 28-29; РАПОВ О. М., *Русская церковь в IX – первой трети XII в.: Принятие христианства* (М., 1998), с. 124-128; СЕДОВ В. В., *У истоков восточнославянской государственности* (М., 1999), с. 69.

<sup>7</sup> Наряду со значением «город на острове» специалисты рассматривают и другие толкования смысла древнескандинавского названия Новгорода. Подробнее см.: ДЖАКСОН Т. Н., *Исландские королевские саги о Восточной Европе (середина XI – середина XIII в.): Тексты, перевод, комментарий* (М., 2000), с. 287-290.

бо-персидских авторов неизбежно опирается лишь на отдельные сведения источников, оставляя без внимания прочие.

Следствием такого подхода является сосуществование в историографии двух прямо противоположных оценок степени достоверности данных об «Острове русов». С одной стороны, в рассказах мусульманских авторов находят поддающиеся идентификации сведения, вплоть до «точных топографических деталей», на основе которых даже делаются попытки реконструкции карты «острова»<sup>8</sup>, с другой — обвиняют арабо-персидских ученых в пристрастии к «сказочной экзотике» и желании «поразить читателя курьезами», которые в значительной мере девальвируют приводимую ими информацию и тем самым освобождают исследователя от необходимости искать ей объяснение<sup>9</sup>. Любопытно, что при этом одна и та же признаваемая достоверной деталь описания может с равным успехом использоваться в качестве доказательства при локализации «Острова русов» в самых разных концах Восточной Европы. Так, например, указание источников на заболоченную почву и сырой климат «острова» рассматривается различными исследователями как убедительное свидетельство местонахождения этого объекта и в Новгородской земле, и на Тамани, а также в Крыму, Северной Добрудже и на острове Рюген.

Подобная методика, с одной стороны, неоправданно сильно расширяет район возможной локализации «Острова русов», с другой же — в значительной степени подрывает доказательность той или иной гипотезы, так как сведения источников, не находящие объяснения в ее рамках, всегда могут быть предъявлены в качестве контраргумента. В результате каждая новая появляющаяся в историографии версия приближает нас к истине лишь в том смысле, что делает все более и более очевидной сложность состава сообщений об «Острове русов»<sup>10</sup> и — соот-

---

<sup>8</sup> РЫБАКОВ Б. А., *Киевская Русь...* с. 342-358 (на с. 345 помещена карта «Острова русов»); ТРУХАЧЕВ Н. С., «Попытка локализации Прибалтийской Руси...», с. 172; ТРУБАЧЕВ О. Н., *К истокам Руси...* с. 29; ВЯЗИНИН И. Н., «'Русы живут на острове'», с. 156.

<sup>9</sup> ЛОВМЯНСКИЙ Х., *Русь и норманны*, с. 198-199; FRANKLIN S., SHEPARD J., *The Emergence of Rus...* p. 40; ГАЛКИНА Е. С., КУЗЬМИН А. Г., «Росский каганат...», с. 465.

<sup>10</sup> Исследованию этого вопроса целиком посвящена наша статья:



ветственно — выдвигает на первый план не столько поиски подходящего места на карте для данного «острова», сколько исследование географической специфики самого топонима, механизма его формирования, а также его функций в системе представлений арабо-персидских авторов о Восточной Европе.

Может показаться, что все особенности термина «Остров русов» обусловлены не чем иным, как простой нехваткой конкретной информации о Древней Руси, имевшейся в распоряжении мусульманских авторов X в.: отсюда и невозможность твердо определить местонахождение «острова». Поэтому, оценивая роль, принадлежавшую хорониму «Остров русов» в мусульманской историко-географической традиции, востоковеды видят ее в передаче первого, наиболее общего — и вследствие этого недостаточно детализированного — представления о Древней Руси, которое постепенно перешло в разряд «исторических анекдотов», будучи вытеснено новыми сведениями принципиально иного характера, т. е. данными о конкретных географических объектах на территории Руси (городах, реках, озерах, морях, горах)<sup>11</sup>. Тем не менее топонимы, не поддающиеся точной локализации, продолжают появляться и в более поздних источниках, когда представления арабо-персидских ученых о Руси и Восточной Европе в целом становятся куда более обстоятельными.

В частности, упомянутые в начале нашей статьи топонимы «Русская река» и «гора Кукайа» встречаются в богатейшем по содержащемуся в нем фактическому материалу сочинении арабского ученого ал-Идриси *Нузхат ал-муштак фи-ихтирак ал-афак (Отрада страстно желающего пересечь мир, 1154 г.)*<sup>12</sup>. Сам ал-Идриси не бывал в Восточной Европе, но, пользуясь по-

КОНОВАЛОВА И. Г., «Состав рассказа об “Острове русов” в сочинениях арабо-персидских авторов X–XVI вв.», *ДГ 1999 г.* (М., 2001), с. 169–189.

<sup>11</sup> ЗАХОДЕР Б. Н., «Еще одно раннее мусульманское известие...», с. 150–151; НОВОСЕЛЬЦЕВ А. П., *Восточные источники...* с. 308.

<sup>12</sup> AL-IDRISI, *Opus geographicum sive “Liber ad eorum delectationem qui terras peragrare studeant”*, consilio et auctoritate E. CERULLI et alt. Una cum aliis ed. A. ВOMBACI et alt. (Neapoli – Romae, 1970–1984), fasc. I–IX. Об ал-Идриси и его сочинении см.: КРАЧКОВСКИЙ И. Ю., «Арабская географическая литература», КРАЧКОВСКИЙ И. Ю., *Избранные сочинения* (М.–Л., 1957), т. IV, с. 281–299; OMAN G., “Al-Idrisi”, *EI, NE*, vol. III, p. 1032–1035.

кровительством норманнского короля Сицилии Рожера II (1130–1154), при дворе которого в Палермо географ жил и работал, он сумел собрать обширный и в ряде случаев уникальный материал о различных странах и народах восточноевропейского региона — Древней Руси, Волжской Булгарии, Кумании (Половецкой степи), Северном Причерноморье, Восточной Прибалтике<sup>13</sup>. Для описания Восточной Европы ал-Идриси использовал самые разнообразные источники — как книжные данные, так и сведения, полученные от своих современников, купцов и путешественников, которые либо сами посещали Восточную Европу, либо общались с лицами, ездившими туда с торговыми целями.

Сочинение ал-Идриси представляет собой описание всех известных автору областей ойкумены, сопровождающееся подробной картой мира. Согласно традиции, идущей от античных географов, ал-Идриси разделил всю обитаемую землю на семь широтных зон-климатов (*иклим*), а каждый климат, в свою очередь — на десять поперечных частей-секций (*джуз*). Описание стран и народов в сочинении ал-Идриси ведется по климатам, с юга на север, а внутри климатов — по секциям, с запада на восток. Описанию каждой секции соответствует подробная карта; 70 секционных карт в совокупности составляют общую карту мира, не знающую себе равных в средневековой мусульманской картографии по топонимической насыщенности (на карту ал-Идриси всего нанесено, по подсчетам К. Миллера, около 2500 наименований<sup>14</sup>). Благодаря тому, что труд ал-Идриси является произведением географического характера, в котором собранные им данные поданы не только в систематизированном виде, но и одновременно в двух формах — текстуальной и картографической, — мы имеем редкую возможность рассматривать упоминаемые географом топонимы не сами по себе, а в контексте его общих представлений о Восточной Европе, что, в свою очередь, позволяет реконструировать происхождение топонимов и понять их специфику.

---

<sup>13</sup> Разбор сведений ал-Идриси о Восточной Европе см.: Коновалова И. Г., *Восточная Европа в сочинении ал-Идриси; Она же, Ал-Идриси о странах и народах Восточной Европы: текст, перевод, комментарии* (М., 2006).

<sup>14</sup> MILLER K., *Maprae arabicae: Arabische Welt- und Länderkarten* (Stuttgart, 1926), Bd. V, S. 165.

«Русская река» (*нахр ар-Русийа*) упоминается в сочинении ал-Идриси несколько раз. Сначала о ней говорится в 5 секции VI климата — в составе морского маршрута «Константинополь–Тмутаракань», после описания городов Крыма: «От города Султатийа (Судак) до [города] Бутар (Феодосия) 20 миль. От Бутара до устья Русской реки 20 миль. От устья Русской реки до [города] Матраха (Тмутаракань) 20 миль»<sup>15</sup>. Данные такого же типа содержатся и в тексте 6 секции VI климата, где об устье «Русской реки» сказано при описании маршрута «Трапезунд–Феодосия»: «От города Матраха до города Русийа 27 миль... Город Русийа стоит на большой реке, текущей к нему с горы Кукайа. От города Русийа до города Бутар 20 миль. Мы уже упоминали [города] Русийа и Бутар ранее»<sup>16</sup>. Несмотря на то, что в последнем из процитированных отрывков река не названа по имени, не приходится сомневаться в том, что речь идет именно о «Русской реке», поскольку на это указывает топонимия обоих фрагментов.

Нетрудно заметить, что оба эти сообщения о «Русской реке» были получены ал-Идриси от мореплавателей. Один из них знал лишь устье реки. Другой, непосредственно знакомый также с портовым городом в устье этой реки, приводил и дополнительные данные, касающиеся названия города, величины реки и местонахождения ее истоков.

В составе упомянутой нами лоции из 5 секции VI климата содержится еще одно сообщение о «Русской реке». Оно имеет иной характер по сравнению с приведенными выше маршрутными данными и представляет собой вставку, следующую в тексте сразу за описанием Тмутаракани:

В упомянутую Русскую реку впадают шесть больших рек, берущих начало в горе Кукайа, а это большая гора, протянувшаяся от моря Мрака<sup>17</sup> до края обитаемой земли. Эта го-

---

<sup>15</sup> AL-IDRISI, *Opus geographicum...* (Neapoli – Romae, 1978), fasc. VIII, p. 909.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 916. Под словом «ранее» ал-Идриси имеет в виду упоминание в 5 секции VI климата. Там, однако, речь шла не о городе Русийа, а об одноименной реке, а город Бутар, действительно, был назван.

<sup>17</sup> Обозначение северной части Атлантического океана, а также морей западной части Северного Ледовитого океана в арабской географической литературе (DUNLOP D. M., "Al-Bahr al-Muhit", *EI, NE*, t. I, p. 934).

ра простирается до страны Йаджуджа и Маджуджа<sup>18</sup> на крайнем востоке и пересекает ее, проходя в южном направлении до темного, черного моря, называемого Смолистым<sup>19</sup>. Это очень высокая гора; никто не может подняться на нее из-за сильного холода и глубокого вечного снега на ее вершине. В долинах этих рек живет народ, известный под именем *ан-н.барийа*<sup>20</sup>. У этого народа есть шесть укрепленных городов, расположенных между руслами этих рек, текущих, как мы уже сказали, с горы Кукайа. Никто не может покорить этих людей: у них принято не расставаться с оружием ни на миг, они чрезвычайно осторожны и осмотрительны. С помощью Аллаха мы подробно расскажем об этих городах в соответствующем месте седьмого климата<sup>21</sup>.

В 5–6 секциях VII климата, где можно было бы ожидать появления обещанного рассказа о городах народа *ан-н.барийа*, ничего подобного не содержится. Эти разделы своего сочинения ал-Идриси посвятил характеристике северных областей Руси, Кумании и Волжской Булгарии<sup>22</sup>. То, что именно в эти главы должно было быть помещено описание городов народа *ан-н.барийа*, очевидно при взгляде на карту *Нузхат ал-муштак*. Там на стыке 5–6 секций VII климата в полном соответствии с данными текста показана впадающая в Черное море «Русская река», а между ше-

---

<sup>18</sup> *Йаджудж* и *Маджудж* — библейские Гог и Магог, враждебные людям существа, обитающие на востоке Земли, с пришествием которых в день Страшного суда наступит конец света (Быт 10:2; Иез 38–39; Отк 20: 7). Апокалиптическая легенда о Гоге и Магоге имела широкое распространение не только на Западе, но и на Востоке, где она была связана с мотивами «Романа об Александре», в котором рассказывалось о деяниях Александра Македонского в Азии. К сирийским версиям «Романа об Александре» восходит образ коранического Зу-л-Карнайна (Пиотровский М. Б., «Зу-л-Карнайн», *Ислам: Энциклопедический словарь* (М., 1991), с. 78-79), построившего стену для защиты от Йаджуджа и Маджуджа (К. 18:83 / 82 – 102; 21:96).

<sup>19</sup> По представлению ал-Идриси, Смолистое море (*бахр аз-Зафти*) омывало пустынные земли на севере ойкумены, в том числе страну Йаджуджа и Маджуджа; свое наименование море получило из-за того, что вода в нем мутная и большую часть времени оно покрыто мраком (AL-IDRISI, *Opus geographicum...* [Nearoli – Romae, 1970], fasc. I, p. 87).

<sup>20</sup> Рукописи оставляют неясной огласовку первой буквы.

<sup>21</sup> AL-IDRISI, *Opus geographicum...* fasc. VIII, p. 910.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 957-959.

стью ее истоками, текущими на юг с горы Кукайа, обозначены и шесть городов. Названия их таковы (с запада на восток): 1) *Лука*; 2) *.с.т.р.куса* (в рукописи L вместо буквы *вав* стоит похожая на нее по написанию буква *ра* — *.с.т.р.к.р.са*; в списке O буква *та* заменена на *ба*, а *вав* — на *фа* — *.с.б.р.к.ф.са*); 3) *Бруна*; 4) *Бус.да* (в рукописи L первая буква написана нечетко и может быть принята за *лам* — *Лус.да*; в рукописи O все название написано крайне неразборчиво); 5) *Х.рада* (в рукописи O — *Х.т.рада* или *Х.т.рара*; в списке Kc — *Бу'рада*); 6) *.б'ада* (с нечетко написанной в рукописях P и L буквой *ба*, которую можно принять за *лам* — *л'ада*), *.н.када* (O) или *л.гада* (Kc)<sup>23</sup>. В нижнем течении «Русской реки» располагалась, судя по надписи на карте, Кумания, а в верховьях — страна, названная по имени живущего там народа, *ан-Н.барийа*. В названии этой страны на картах разных рукописей, в отличие от текста, очень неясная постановка диакритических точек при буквах *нун* и *ба*, поэтому наряду с чтением *Н.барийа* возможно также *Б.нарийа* или *Б.йарийа*.

Помимо *Нузхат ал-муштак*, информация об этих шести городах имеется и в другом труде географа, так называемом *Малом Идриси*, представляющем собой сокращенную авторскую редакцию основного сочинения и дошедшем до нас в двух списках из Стамбула (с атласом из 73 карт) и Дамаска (без карт)<sup>24</sup>. Сведения, содержащиеся в *Малом Идриси*, несколько отличаются от тех, которые имеются в *Нузхат ал-муштак* и, что очень важно, существенно дополняют последние.

<sup>23</sup> Карты с изображением «Русской реки» и шести городов народа *ан-н.барийа* дошли в составе рукописей из Парижа (P), Оксфорда (O), Стамбула (Kc) и частично — из Санкт-Петербурга (L). Соответствующие фрагменты изданы К. Миллером и О. Талльгрэн-Туулио: MILLER K., *Mappae arabicae* (Stuttgart, 1927), Bd. VI, Taf. 65-66; TALLGREN-TUULIO O. J., *Du Nouveau sur Idrisi: Sections VII 3; VII 4; VII 5. Europe septentrionale et circumbaltique, Europe orientale et, d'après quelques manuscrits, centrale jusq' à la peninsule balkanique au Sud*, édition critique, traduction, études (Helsinki, 1936), (карта). Транскрипцию названий см.: MILLER K., *Mappae arabicae* (Stuttgart, 1926), Bd. II, S. 153; TALLGREN-TUULIO O. J., *Du Nouveau sur Idrisi...* p. 31, 42-43.

<sup>24</sup> О *Малом Идриси* см.: LEWICKI T., *Polska i kraje sąsiednie w świetle "Księgi Rogera" géografa arabskiego z XII w. al-Idrisi'ego* (Kraków, 1945), Cz. 1 (Uwagi ogólne, tekst arabski, tłumaczenie), p. 17.

Само имя народа *ан-н.барийа* не встречается в *Малом Идриси* — ни в тексте, ни на карте. Однако в тексте 5 секции VII климата, где идет речь о Руси и земле маджусов<sup>25</sup>, упоминаются населенные пункты, названия которых позволяют отождествить их с наименованиями городов народа *ан-н.барийа*, нанесенными на карту к *Нузхат ал-муштак*. При этом данные о пяти городах со сходными названиями приводятся не сами по себе, а в составе дорожников:

От [города] Суну<sup>26</sup>, что в земле маджусов, на восток до города .с.т.р.куса (.с.т.р.кума) 100 миль. От него до [города] Нусида (Бус.да) — 80 миль, а от Нусида до [города] .л'ада — 100 миль. Все эти три города, относящиеся к [земле] маджусов, расположены на реке Бул.га (Мул.га), также как и город Лука, от которого до... [пропуск в тексте]... миль. От [города?] Буг.рада (Бух.рава) до [города] .л'ада один день пути<sup>27</sup>.

На карте 5 секции VII климата *Малого Идриси* обозначены все шесть интересующих нас городов. Они расположены не ме-

---

<sup>25</sup> Термин *ал-маджус* использовался в мусульманской традиции как собирательное обозначение приверженцев зороастризма, которые противопоставлялись как «людям Писания», т. е. иудеям и христианам, так и язычникам (К. 22: 17). В основном сочинении ал-Идриси земля маджусов охарактеризована в 4 секции VII климата, в одном разделе с описанием Восточной Прибалтики и прилегающих к ней районов Руси (AL-IDRISI, *Opus geographicum...* fasc. VIII, p. 954-955). Относительно местонахождения земли маджусов единого мнения пока нет, но связь ее с Восточной Прибалтикой несомненна, так как, во-первых, о земле маджусов у ал-Идриси говорится в связи с описанием Эстланда и, во-вторых, некоторые ее города располагались на побережье моря, под которым, судя по контексту, может подразумеваться только Балтийское. Согласно сведениям ал-Идриси, к земле маджусов он относил часть территории Восточной Прибалтики — от областей земгалов до сопредельных с Польшей владений Руси (подробнее см.: КОНОВАЛОВА И. Г., *Восточная Европа в сочинении ал-Идриси*, с. 196-198).

<sup>26</sup> По данным *Нузхат ал-муштак*, город Суну локализуется на побережье Рижского залива где-то между современными Юрмалой и Ригой (КОНОВАЛОВА И. Г., *Восточная Европа в сочинении ал-Идриси*, с. 197).

<sup>27</sup> TALLGREN-TUULIO O. J., *Du Nouveau sur Idrisi...* p. 42-43. Написание топонимов указано по Стамбульской рукописи, варианты по рукописи из Дамаска приведены в скобках.

жду истоками «Русской реки», как в *Нузхат ал-муштак*, а в приморском районе, омываемом морем Мрака. Гора Кукайа остается к северо-востоку от них. Между городами, разделяя их на две группы (по три города к западу, с одной стороны, и к востоку — с другой), показана безымянная река, впадающая в море. В написании названий городов на карте *Малого Идриси* имеются некоторые особенности по сравнению с наименованиями в *Нузхат ал-муштак*: 1) Бука; 2) .с.т.р.куда; 3) Б.руни; 4) Бунида; 5) Бу'рада; 6) л.гада<sup>28</sup>.

Возможно, в *Малом Идриси* сохранилась та часть текста, которую географ по каким-то причинам не ввел в *Нузхат ал-муштак* вопреки своему первоначальному намерению. Не случайно в *Малом Идриси* сведения о городах находятся именно там, где они должны были бы быть в *Нузхат ал-муштак* — в 5 секции VII климата. Можно сказать, что *Малый Идриси* и *Нузхат ал-муштак* в этой части взаимно дополняют друг друга: в *Нузхат ал-муштак* имеется описание народа *ан-н.барийа* и названия подвластных ему городов, а в *Малом Идриси* сохранились данные, отсутствующие в основном сочинении ал-Идриси, — дорожки с указанием расстояний между этими городами.

Относительно идентификации «Русской реки», народа *ан-н.барийа* и принадлежащих ему городов востоковедами, историками Древней Руси и археологами были высказаны различные мнения. Большинство исследователей отождествляют «Русскую реку» с Доном и Северским Донцом<sup>29</sup>, а некоторые склонны относить этот гидроним к р. Кубани<sup>30</sup> или впадающей в Таганрог-

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 43; MILLER K., *Mapae arabicae*, Bd. II, S. 153.

<sup>29</sup> MILLER K., *Mapae arabicae*, Bd. II, S. 150; TALLGREN-TUULIO O. J., *Du Nouveau sur Idrisi...* p. 171; РЫБАКОВ Б. А., «Русские земли по карте Идриси 1154 г.», *КСИИМК*, вып. 43 (М., 1952), с. 19-20; НЕДКОВ Б., *България и съседните ѝ земи през XII век според 'Географията' на Идриси* (София, 1960), с. 149; МИНОРСКИЙ В. Ф., *История Ширвана и Дербента X-XI вв.* (М., 1963), с. 147; PRITSAK O., "From the Sábirs to the Hungarians", *Hungaro-Turcica: Studies in honour of Julius Németh*, ed. Gy. KÁLDY-NAGY (Budapest, 1976), p. 27.

<sup>30</sup> ЗАХАРОВ В. А., «Гмутаракань и Слово о полку Игореве», в: «Слово о полку Игореве»: Комплексные исследования (М., 1988), с. 215-216 и др.

ский залив р. Кальмиус<sup>31</sup>. Что касается народа *ан-н.барийа*, то его связывают либо с жителями Русского Севера, либо с восточнославянским племенем северян.

Локализовать города на севере Восточно-Европейской равнины предложил финский востоковед О. Талльгрэн-Туулио. Топоним *.с.т.р.куса* он связал с упоминаемым в латиноязычных источниках наименованием *Ostrogard*. О. Талльгрэн-Туулио полагал, что это распространенное среди датчан название Руси ал-Идриси принял за имя древнерусского города, которое в арабской передаче могло звучать как *\*Уструкарда*<sup>32</sup>. Топоним, имеющий несколько вариантов написания — *.б'ада*, *.н.када*, *.л.гада*, *л'ада*, — О. Талльгрэн-Туулио свел к первоначальному *\*Алнага* и отождествил с Онегой в устье одноименной реки<sup>33</sup>. Город *Лука* исследователь предложил сопоставить с каким-либо ойконимом Верхневолжья типа «Луги», «Великие Луки» и т. п. Основанием для такой локализации он считает упоминание *Малого Идриси* о том, что этот город стоит на реке *Булга*, т. е. на Волге<sup>34</sup>. Топоним *Б.руна* О. Талльгрэн-Туулио рассматривал как обозначение Мурома и возводил написание названия к начальной форме *\*Мурума*<sup>35</sup>. Под наименованием *Бу'рада* (*Х.рада*, *Х.т.рада*, *Х.т.рара*, *Буг.рада*, *Бух.рава*), по мнению исследователя, подразумевался Новгород<sup>36</sup>. Наконец, последний город, *Бус.да* (*Бунида*), был соотнесен им с этнонимом «югра»<sup>37</sup>.

Что касается интерпретации этнонима *ан-н.барийа*, то О. Талльгрэн-Туулио предложил конъектуру *\*Бйармийа*, которая опирается на одно из чтений названия страны на картах *Нузхат ал-муштак* — *Б.йарийа* и требует замены буквы *йа* на *мим*, что переписчик мог довольно легко сделать. По мнению ученого, у ал-Идриси речь идет о Бьярмии (*Bjarmaland*) — области, многократно упоминаемой в различных древнескандинавских

---

<sup>31</sup> Брун Ф. К., «Следы древнего речного пути из Днепра в Азовское море», *Черноморье* (Одесса, 1879), ч. 1, с. 125.

<sup>32</sup> TALLGREN-TUULIO O. J., *Du Nouveau sur Idrisi...* p. 176.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 185-187.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 176-177.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 188-189.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 178.



источниках и находившейся, по представлениям скандинавов, на севере Восточной Европы<sup>38</sup>. О. Талльгрэн-Туулио полагал, что источником сведений для ал-Идриси об этой земле и ее народе послужили фрагменты скандинавских саг и скальдической поэзии, дошедшие до сицилийского географа в пересказе информаторов, от которых он получил данные о других народах Северной Европы. Возможность передачи таких сведений О. Талльгрэн-Туулио видит в неплохой информированности ал-Идриси о тех районах Северной Европы, которые имели тесные связи с Бьярмией, например, о Финнмарке. Он не исключает также возможности получения сведений от купца-путешественника, проехавшего от Черного моря по рекам Восточной Европы в северные русские земли<sup>39</sup>.

К достоинствам работы О. Талльгрэн-Туулио следует отнести прежде всего то, что он ввел в научный оборот маршрутные данные из *Малого Идриси*, благодаря которым локализация городов народа *ан-н.барийа* могла быть поставлена на реальную почву. Сам О. Талльгрэн-Туулио не сделал попытки соотнести данные *Малого Идриси* с теми сведениями о народе *ан-н.барийа*, которые имелись в *Нузхат ал-муштак*. Проведение такого сопоставления должно было явиться логическим продолжением работы О. Талльгрэн-Туулио, однако в силу ряда причин последующая историография данного вопроса развивалась вне всякой связи с его исследованием.

После О. Талльгрэн-Туулио к сообщению ал-Идриси о городах народа *ан-н.барийа* обратился Б. А. Рыбаков. Публикация финского востоковеда осталась ему неизвестной, поэтому, не зная данных из *Малого Идриси*, все свои усилия он сосредоточил на анализе материала из *Нузхат ал-муштак*. Народ *ан-н.барийа* Б. А. Рыбаков отождествил с населявшим Северскую

---

<sup>38</sup> Различные точки зрения на локализацию Бьярмии см.: Мельникова Е. А., *Древнескандинавские географические сочинения: Тексты, перевод, комментарий* (М., 1986), с. 197-200; Глазырина Г. В., *Исландские викингские саги о Северной Руси: Тексты, перевод, комментарий* (М., 1996), с. 37-46, 96-98, 180-181; Джаксон Т. Н., «Русский Север в древнескандинавских сагах», *Культура Русского Севера* (Л., 1988), с. 58-67; Она же, «Этот таинственный и загадочный Бьярмаланд», *Отечество: Краеведческий альманах* (М., 2000), с. 87-102.

<sup>39</sup> TALLGREN-TUULIO O. J., *Du Nouveau sur Idrisi...* p. 172, 174.

землю восточнославянским племенем северян<sup>40</sup>. Эту идею поддержал Б. Недков, предложивший конъектуру \**Сабарина*<sup>41</sup>. Впоследствии она вошла в полное издание *Нузхат ал-муштак*, где соответствующий фрагмент готовил к публикации Т. Левицкий<sup>42</sup>. В локализации городов Б. А. Рыбаков исходил из того, что их необходимо искать в бассейне «Русской реки», которую он отождествил с Северским Донцом. Источником сведений ал-Идриси о народе *ан-н.барийа*, по мнению Б. А. Рыбакова, мог быть рассказ путешественника, хорошо знавшего бассейн верхнего Донца. Б. А. Рыбаков учел то, что у ал-Идриси идет речь об укрепленных городах, и предложил искать их в районе салтовских городищ IX в., располагавшихся в верховьях Северского Донца и его притоков. Города были идентифицированы им следующим образом (в транскрипции Б. А. Рыбакова, опиравшегося не на оригинальный текст ал-Идриси, а на его французский перевод): *Сарада* — Салтовское городище, *Лука* — одно из городищ в районе г. Валки (в верховьях р. Можы), *Абкада* — «где-то западнее Оскола». Остальные города предположительно соответствовали летописным Шаруканю (*Астаркуза*), Сугрову (*Бусара*) и Балину (*Баруна*)<sup>43</sup>.

Таким образом, в локализации Б. А. Рыбакова ни один из городов не поддается уверенному отождествлению. Найти лингвистическое объяснение названий городов, которое соответствовало бы гипотезе Б. А. Рыбакова, невозможно. Это самый существенный недостаток его концепции. Не случайно О. Прицак, согласившийся с Б. А. Рыбаковым в части локализации городов народа *ан-н.барийа* в бассейне Северского Донца, тем не менее, отказался от попыток объяснить наименования городов и определить их более точное местонахождение<sup>44</sup>.

Работа Б. А. Рыбакова оказала решающее воздействие на всю последующую историографию рассматриваемого вопроса.

<sup>40</sup> РЫБАКОВ Б. А., «Русские земли...», с. 23-24.

<sup>41</sup> НЕДКОВ Б., *България...* с. 102-103, 150. Заметим, что конъектура *ан-н.барийа* > \**ас-сабарина* весьма уязвима из-за большой разницы в написании первой графемы (*нун* и *син*).

<sup>42</sup> AL-IDRISI, *Opus geographicum...* fasc. VIII, p. 910.

<sup>43</sup> РЫБАКОВ Б. А., «Русские земли...», с. 20-25.

<sup>44</sup> PRITSAK O., "From the Säbirs to the Hungarians", p. 27-28.

Публикация О. Таллыгрэн-Туулио осталась в тени, и все авторы, обращавшиеся к фрагменту ал-Идриси о народе *ан-н.барийа*, пользовались выводами Б. А. Рыбакова уже не как гипотетическими, а как вполне доказанными<sup>45</sup>. Единственным исключением, пожалуй, является статья В. М. Бейлиса, где автор при переводе данного отрывка отмечает обе конъектуры — О. Таллыгрэн-Туулио и Б. А. Рыбакова, — подчеркивая тем самым гипотетичность как той, так и другой<sup>46</sup>.

Мы привели здесь только те толкования рассказа о «Русской реке», которые опираются на более или менее убедительную аргументацию их авторов, оставляя в стороне бездоказательные предположения и догадки, приписывающие сицилийскому географу столь детальные знания древнерусской топо- и этнонимии, какими не обладал даже составитель Повести временных лет<sup>47</sup>. Ход дискуссии, развернувшейся по этому вопросу в историографии, был подробно рассмотрен нами в другой работе, в связи с чем сейчас мы остановимся лишь на методическом аспекте интерпретации данных ал-Идриси о «Русской реке».

<sup>45</sup> НЕДКОВ Б., *България...* с. 103, 150; КОЖЕМЯКИН А. В., «Подонье в зарубежной картографии XII–XVI вв.», *Научные записки Воронежского отделения Географического общества СССР* (Воронеж, 1971), с. 182 и др.

<sup>46</sup> БЕЙЛИС В. М., «Ал-Идриси (XII в.) о восточном Причерноморье и юго-восточной окраине русских земель», *ДГ 1982 г.* (М., 1984), с. 213.

<sup>47</sup> В качестве примера курьезной идентификации данных ал-Идриси можно привести мнение первых исследователей данного фрагмента И. Лелевеля и К. Миллера, видевших в наименовании *ан-Н.барийа* искаженный вариант арабской передачи топонима «Пенза» (\**Баназийа*) и искавших соответствия для упоминаемых арабским географом городов в мордовской топонимии, выбирая из нее наиболее созвучные, на их взгляд, названия — Саранск, Инсар, Ардатов, Темников и др., нисколько не смущаясь тем, что всех этих населенных пунктов в XII в. не было, а если и существовали какие-то поселения на их месте, то не столь значительные, чтобы стать известными за пределами своей округи (LELEWEL J., *Géographie du moyen âge* (Bruxelles, 1852), t. III / IV, p. 190; MILLER K., *Maprae arabicae*, Bd. II, S. 153). Пытаясь объяснить наименование горы Кукайа, Б. А. Рыбаков сопоставляет этот ороним с топонимом «Куколов лес», отмеченным в верховьях Оскола в русском источнике XVII в. *Книга Большому чертежу* (РЫБАКОВ Б. А., «Русские земли...», с. 24. Впоследствии его точку зрения поддержал Б. Недков — НЕДКОВ Б., *България...* с. 149).

Как и «Остров русов», наименование «Русская река» рассматривается в историографии как обозначение реального географического объекта, в связи с чем вектор исследовательского внимания оказывается целиком направленным на прямое отождествление данного гидронима ал-Идриси с той или иной рекой Восточной Европы. Такой подход, не предполагающий выяснения специфики самого топонима, оставляет без ответа важные вопросы о составе и происхождении сведений ал-Идриси о «Русской реке». В результате среди предложенных к настоящему времени гипотез идентификации «Русской реки» нет ни одной, объясняющей не какие-то отдельные, а *все* данные об этой реке, имеющиеся в сочинении арабского географа.

Например, из текста источника вполне очевидно, что под устьем «Русской реки» у ал-Идриси подразумевается Керченский пролив. Исходя из этого факта, кажется логичным вести поиски «Русской реки» среди крупных рек, впадающих в Азовское море, — Дона или Кубани. Однако если допустить, что интересующему нас гидрониму действительно соответствует какая-то из указанных рек, то подобная локализация будет противоречить сведениям ал-Идриси об истоках «Русской реки», берущих начало в высокой заснеженной горе Кукайя, которая, по словам географа, простирается «от моря Мрака до края обитаемой земли». Трудно представить себе, чтобы определения, используемые ал-Идриси для характеристики горы Кукайя («большая», «очень высокая», недоступная «из-за сильного холода и глубокого вечного снега на ее вершине»), можно было бы связать с местом, где лежат истоки Дона и Северского Донца, — со Среднерусской возвышенностью, где самые высокие точки не достигают и 300 м. Сопоставлять же гору Кукайя с Кавказским хребтом, на северных склонах которого начинается р. Кубань, мешают два обстоятельства: во-первых, направление течения Кубани — с юга на север, в то время как «Русская река», согласно ал-Идриси, течет с севера на юг; во-вторых, упоминание оронима «Кукайя» в одном контексте с гидронимами и этнонимами, связываемыми в мусульманской традиции с северо-восточными районами ойкумены («море Мрака», «Смолистое море», народы «Йаджудж и Маджудж»).

Этим и другим подобным противоречиям, возникающим в результате попыток прямого перенесения на карту данных ал-

Идриси о «Русской реке», как правило, не придают большого значения, ссылаясь на недостаточную информированность географа. Разумеется, ал-Идриси располагал ограниченными возможностями для получения полных и достоверных данных о Восточной Европе, однако стоит заметить, что констатация этого очевидного факта совершенно непродуктивна в исследовательском плане.

Между тем, даже беглый взгляд на совокупность сообщений о «Русской реке» убеждает в том, что информация об этом объекте «многослойна». Неоднократные упоминания гидронима в различных частях сочинения ал-Идриси уже сами по себе свидетельствуют о том, что в распоряжении географа должно было иметься несколько источников сведений о ней. На некоторые книжные источники рассказа о «Русской реке» уже обращалось внимание в работах востоковедов. В частности, давно установлено, что название горы Кукайа восходит к наименованию Рифейских гор у античных географов<sup>48</sup>. В. М. Бейлис усматривает в описании шести истоков «Русской реки» не вполне отчетливые отголоски данных, связанных с картографическими трудами ал-Хваризми и Птолемея<sup>49</sup>.

Проведенный нами анализ всех упоминаний о «Русской реке» и поселениях обитавшего в ее бассейне народа *ан-н.барийа* в обоих сочинениях ал-Идриси показал, что рассматриваемый гидроним целиком является плодом работы ал-Идриси, пытавшегося осмыслить информацию разных источников о речных путях Восточной Европы<sup>50</sup>. В рассказе о «Русской реке» можно выделить следующие пласты сведений.

Прежде всего, это — общие данные о возможности водным путем пересечь Восточно-Европейскую равнину в меридиональном направлении, чтобы попасть из Черного моря на Север, в Окружающий океан. Это нерасчлененное представление о

---

<sup>48</sup> MILLER K., *Mappe arabicae* (Stuttgart, 1926), Bd. I, H. 2, S. 49; Bd. IV, S. 93; TALLGREN-TUULIO O. J., *Du Nouveau sur Idrisi...* p. 170; PRITSAK O., "From the Säbirs to the Hungarians", p. 26.

<sup>49</sup> Бейлис В. М., «Ал-Идриси (XII век) о восточном Причерноморье», с. 212-213, 222-223.

<sup>50</sup> КОНОВАЛОВА И. Г., *Восточная Европа в сочинении ал-Идриси*, с. 96-112.

водных путях Восточной Европы воплотилось в весьма популярном в арабской географии IX–X вв. соображении о наличии огромного Константинопольского пролива, который близ византийской столицы отделялся от Средиземного моря и шел на север, разделяя земли славян, вплоть до Окружающего океана<sup>51</sup>. Вполне вероятно, что об идее подобного путешествия ал-Идриси мог слышать от своих современников, рассказы которых, в свою очередь, возможно, и побудили его обратить внимание на сообщения более ранних авторов.

Арабские географы X в. знали также о существовании на севере Европы «моря славян» (или «моря позади славян»). Как полагают, в этом понятии отразились туманные сведения о Балтийском море. Путь к нему, по представлениям арабских ученых, лежал по «реке славян» — Танису<sup>52</sup>. Танис — так называл эту реку географ второй половины IX в. Ибн Хордадбех — не совпадал ни с Танаисом античных авторов, ни с реальным Доном: по словам Ибн Хордадбега, купцы-русы, отправлявшиеся по «реке славян», проезжали мимо Хамлиджа<sup>53</sup>, который находился «в конце» этой реки<sup>54</sup>. Таким образом, в арабской географической литературе IX–X вв. «Константинопольский пролив» и «река славян» («Танис») являлись собирательными понятиями для обозначения водного пути между югом и севером Европы.

Эти географические представления ученых IX–X вв. прямо не отразились в сочинении ал-Идриси, поскольку у него было много новых данных, особенно о Черном море и Волго-Донском пути. Однако, принимая во внимание большую начитанность ал-Идриси, можно предполагать, что взгляды предшественников были нашему географу известны.

---

<sup>51</sup> *Opus geographicum auctore Ibn Haukal...* ed. J. H. KRAMERS (Lugduni Batavorum – Lipsiae, 1938), fasc. II, p. 388.

<sup>52</sup> КАЛИНИНА Т. М., «Арабские авторы о водной связи севера и юга Восточной Европы», *Степи Восточной Европы во взаимосвязи Востока и Запада в средневековье (Тезисы докладов): Международный научный семинар* (Донецк, 1992), с. 22-25.

<sup>53</sup> ИБН ХОРДАДБЕХ, *Книга путей и стран*, пер. с араб., коммент., иссл.-след., указ. и карты Н. ВЕЛИХАНОВОЙ (Баку, 1986), с. 124. Хамлидж — хазарский город, находившийся в устье Волги.

<sup>54</sup> Там же, с. 109.

С этим же пластом сведений, почерпнутым из сочинений ученых Арабского халифата, связано и название реки «Русской», ибо ал-Идриси — далеко не первый мусульманский автор, использующий данный термин. Сообщения о «Русской реке» появились в мусульманской географической литературе еще в X в. Арабский географ ал-Истахри писал, что верховья реки Атил<sup>55</sup> лежат в земле русов<sup>56</sup>. И хотя ал-Истахри, как и другие арабо-персидские авторы, за основное русло верхнего Атила принимал р. Каму, истоки которой, согласно его воззрениям, находились далеко на востоке, остается предположить, что верховья Атила, находящиеся в земле русов, — это реальная верхняя Волга. Представления о текущей по русским землям верхней Волге в переработанном виде отразились и в сочинении Ибн Хаукаля (вторая половина X в.), который называл «рекой русов» (*нахр ар-рус*) весь Атил<sup>57</sup>. В анонимной персоязычной географии конца X в. *Худуд ал-'алам (Пределы мира)* наряду с Атилом, исток которого по традиции помещен на востоке, есть и «Русская река», начинающаяся в стране славян и текущая от нее на восток до пределов русов и в конце концов впадающая в Атил<sup>58</sup>.

О влиянии книжных данных на сообщение ал-Идриси о «Русской реке» говорит и ряд других деталей его рассказа. Это, во-первых, упоминание горы Кукайя, воплощающей представление о труднодоступных и заснеженных районах на крайнем северо-востоке ойкумены. Во-вторых, из арабских космографических представлений взяты также наименование «море Мрака» и упоминание о народах «Йаджудж и Маджудж». В-третьих, с книжной традицией, на наш взгляд, может быть связан и мотив

---

<sup>55</sup> Гидроним «Атил», обычно безоговорочно отождествляемый с р. Волгой, на самом деле является сложным географическим понятием, в котором данные о реальной Нижней и Средней Волге тесно переплелись с информацией о Нижнем Доне, рассматриваемом как рукав, соединяющий Атил с Черноморским бассейном (анализ гидронима «Атил» см.: КОНОВАЛОВА И. Г., *Восточная Европа в сочинении ал-Идриси*, с. 83-96).

<sup>56</sup> *Viae regnorum: Descriptio ditionis moslemica auctore Abu Ishák al-Fárisi al-Istakhri*, ed. M. J. DE GOEJE (Lugduni Batavorum, 1870), p. 220.

<sup>57</sup> *Opus geographicum auctore Ibn Haukal*, p. 388.

<sup>58</sup> *Худуд ал-алам мин ал-маширик ила ал-магриб*, изд. М. СОТУДЭ (Тегеран, 1962), с. 47.

воинственности народа *ан-н.барийа*, представители которого якобы не расстаются с оружием ни на миг. Описание воинственного нрава народа было очень характерно для цикла рассказов об «Острове русов».

Наконец, с книжной традицией — на этот раз западноевропейской — рассказ ал-Идриси о «Русской реке» связывает и предложенная О. Таллгрен-Туулио конъектура для названия одного из городов народа *ан-н.барийа*, согласно которой оно возводится к топониму *Ostrogard* (>\**Уструкарда*), встречающемуся в сочинении немецкого клирика XI в. Адама Бременского *Хроника архиепископов Гамбургской церкви*<sup>59</sup>.

Помимо книжных данных, в рассказе о «Русской реке» отразилась и устная информация, исходящая, по крайней мере, от двух лиц. Один информатор, по всей вероятности, мореплаватель, рассказал географу об устье «Русской реки». Его точные сведения, по которым довольно легко устанавливается тождество устья «Русской реки» с Керченским проливом<sup>60</sup>, заставляют предполагать, что этот мореплаватель был хорошо знаком с Северо-Восточным Причерноморьем. Возможно, именно его сообщение повлияло на композицию рассматриваемого фрагмента *Нузхат ал-муштак*, где рассказ о «Русской реке» следует непосредственно за повествованием о Тмутаракани. С этой же группой источников могло быть связано и формирование у ал-Идриси представления об Азовском море как о низовьях Дона, устьем которого считался Керченский пролив; подобные взгляды прослеживаются у средневековых итальянских мореходов<sup>61</sup>. Другой информатор (возможно, и не один) сообщил географу

---

<sup>59</sup> TALLGREN-TUULIO O. J., *Du Nouveau sur Idrisi*, p. 176. Топоним *Ostrogard Ruzziae* упоминается у Адама несколько раз (ADAM BREM., II, 22; IV, 11; Schol. 120). Перевод фрагментов см.: *Латиноязычные источники по истории Древней Руси: Германия, IX – первая половина XII в.*, сост., пер., коммент. М. Б. СВЕРДЛОВА (М.–Л., 1989), с. 131, 133, 138, 140. См. также: ГЕЛЬМОЛЬД, *Славянская хроника* (М., 1963), с. 33.

<sup>60</sup> Подробнее см.: КОНОВАЛОВА И. Г., «Где находился город Русийа арабских источников?», *Восточная Европа в древности и средневековье: Спорные проблемы истории*, с. 36-39.

<sup>61</sup> СКРЖИНСКАЯ Е. Ч., «Петрарка о генуэзцах на Леванте», *ВВ* (1949), т. 2 (27), с. 247.



маршрутные данные о городѣх народа *ан-н.барийа*, вошедшие в состав *Малого Идриси*.

Таким образом, налицо сложный состав рассказа ал-Идриси о «Русской реке» и поселениях обитавшего в ее бассейне народа. В сообщениях о ней выделяется как устная информация, исходящая от разных лиц, так и книжные данные; последние, в свою очередь, тоже неоднородны и отражают космографические представления, свойственные арабо-персидским географам, распространенные в ученых кругах Халифата стереотипные описания этнографического характера и сведения западноевропейских хронистов.

Насколько существенна констатация этого факта для толкования информации источника? Ведь коль скоро сообщение составлено на основании информации из разных источников, то возникает искушение обойтись с ней так, как это обычно делают при анализе рассказа об «Острове русов», т. е. просто попытаться отделить достоверные данные от всех прочих, работать с той информацией, которую мы признали достоверной и положить ее на карту. Однако даже априорно можно предположить, что сведения, вошедшие в состав рассказа о «Русской реке», представляют собой не механический набор данных, а органическое единство, обеспеченное тем географическим содержанием, которое вкладывал в этот гидроним ал-Идриси. Поэтому при анализе термина «Русская река» мы должны сопоставлять его не с современной картой, а с географическими и картографическими идеями, на основе которых ал-Идриси проводил систематизацию собранного им материала.

Если с этих позиций оценить существующие в историографии подходы к интерпретации сведений ал-Идриси о «Русской реке», то можно прийти к следующим заключениям. Прежде всего, и композиция сочинения, и ясно выраженные авторские намерения указывают на северное расположение городов.

Локализация городов народа *ан-н.барийа* в районе Северского Донца, как уже отмечалось в литературе, не позволяет объяснить названия хотя бы некоторых из них. Если, по мнению Б. А. Рыбакова, информатор, сообщивший ал-Идриси об этих городах, хорошо знал бассейн верхнего Донца, то почему все до одного наименования городов из его рассказа оказались иска-

женными до неузнаваемости? Кроме того, точное местонахождение самих городов Шаруканя, Сугрова и Балина, с которыми Б. А. Рыбаков предложил отождествить города народа *ан-н.барийа*, до сих пор не установлено<sup>62</sup>.

Кто населял эти города в бассейне Северского Донца в XII в.? Согласно Б. А. Рыбакову, это были северяне, потомки древнерусского племени «севера». Действительно, Северский Донец входил в территорию расселения северян, но был ее периферийным районом, а в основном северяне занимали земли Подесенья, Посеймья, бассейна Ворсклы и Псла, верховьев Сулы<sup>63</sup>. Лесостепные верховья Северского Донца были окраинным, пограничным районом русских княжеств, а в степной части бассейна Донца господствовали половцы. Местное население в бассейне Северского Донца в XII в. было, как и в любом пограничном районе, служившем ареной перманентных военных действий, немногочисленным и неоднородным. Наряду со славянами, южная граница расселения которых не выходила за пределы лесостепи, там жили аланы и половцы<sup>64</sup>. Города Шарукань, Сугров и Балин в начале XII в. были до основания разрушены в результате походов русских князей 1111 и 1116 гг. и больше не восстанавливались<sup>65</sup>. Маловероятно, чтобы пограничный район с редким и разнотипным населением мог стать предметом рассказа об отдельном народе, каким этот рассказ является у ал-Идриси. К тому же территория, заключенная между притоками Северского Донца, — это сравнительно небольшая область радиусом около 100 км. Приведенные же в *Малом Идриси* дорожки с указанием расстояний между городами свидетельствуют о том, что речь шла о более значительной по размерам территории.

---

<sup>62</sup> ПЛЕТНЕВА С. А., «Печенеги, торки, половцы», *Степи Евразии в Эпоху средневековья* (М., 1981), с. 221; ОНА ЖЕ, *Половцы* (М., 1990), с. 61-62.

<sup>63</sup> СЕДОВ В. В., *Восточные славяне в VI–XIII вв.* (М., 1982), с. 133; БАГНОВСКАЯ Н. М., *Этническая история Северской земли (Основные этапы этнического развития населения)*. — Автореф. дисс. ...канд. ист. наук (М., 1979), с. 12, 15.

<sup>64</sup> ПЛЕТНЕВА С. А., «Донские половцы», *‘Слово о полку Игореве’ и его время* (М., 1985), с. 255, 260; ОНА ЖЕ, *Половцы*, с. 60-61; ШРАМКО Б. А., *Древности Северского Донца* (Харьков, 1962), с. 329.

<sup>65</sup> ПСРЛ (М., 1998), т. II, стб. 266, 284; ПЛЕТНЕВА С. А., «Донские половцы», с. 261.

Кроме того, не в пользу бассейна Северского Донца говорит и настойчивое помещение народа *ан-н.барийа* в северных районах Восточной Европы, ясно выраженное автором как в тексте, так и на карте *Нузхат ал-муштак*. Да и среди дорожников *Малого Идриси* нет ни одного, который хотя бы отдаленно мог свидетельствовать о южных связях рассматриваемых городов. Как раз наоборот — согласно *Малому Идриси*, маршрут в города народа *ан-н.барийа* ведет из земли маджусов, которая, по данным ал-Идриси, располагалась куда ближе к Балтийскому морю, нежели к Черному.

Рассказ о народе *ан-н.барийа*, как мы помним, должен был войти в 5–6 секции VII климата. О чем говорится в этих секциях *Нузхат ал-муштак*? Все они посвящены описанию северных областей Руси и Волжской Булгарии. В 5 секции VII климата, в частности, присутствует сообщение о том, что на севере границей Руси было море Мрака, то есть моря Северного Ледовитого океана<sup>66</sup>. Таким образом, отнесение городов народа *ан-н.барийа* к северным районам Восточной Европы у ал-Идриси совершенно определенно выражено. И в *Малом Идриси* рассказ о городах, фигурирующих на карте *Нузхат ал-муштак*, помещен именно там, где он должен был бы находиться в основном произведении — в 5 секции VII климата. Расположение интересующих нас городов не где-нибудь, а в северной части Восточно-Европейской равнины подтверждает и уже упоминавшееся нами соседство с землей маджусов.

Косвенным свидетельством северной локализации городов народа *ан-н.барийа* является отсутствие в *Нузхат ал-муштак* каких-либо параллельных данных о торговых центрах Северной Руси, хотя сведения такого рода, по всей вероятности, должны были попасть к ал-Идриси — ведь он жил и работал над своим сочинением в Сицилийском норманнском королевстве, где мог получить от скандинавских информаторов ценные сообщения о странах и народах Скандинавии и связанных с ними районах Северной Руси. На фоне богатой информации о Скандинавских странах и Прибалтике в *Нузхат ал-муштак* отсутствие более или менее подробных сведений о Новгородской Руси выглядит

---

<sup>66</sup> AL-IDRISI, *Opus geographicum...* p. 957.

досадной и неестественной лакуной. О том же, что ал-Идриси действительно пользовался сообщениями скандинавских купцов и мореплавателей о северных русских землях и торговых городах этого региона, можно заключить по отдельным данным *Нузхат ал-муштак*.

Во-первых, однажды на страницах сочинения ал-Идриси упоминается Новгород, причем по арабскому названию города восстанавливается его скандинавская форма — «Хольмгард» (*Hólmgarðr*)<sup>67</sup>. Во-вторых, описывая Норвегию, ал-Идриси приводит данные, свидетельствующие о существовании торгово-промысловых связей между скандинавскими территориями и северными русскими землями: говоря об обитающих в Норвегии животных, ал-Идриси сравнивает размеры местного бобра с размерами бобров, водившихся на Руси в бассейне р. Кемь<sup>68</sup>. Наконец, описание северного побережья Руси у ал-Идриси представляет собой фрагмент лоции, восходящей, по всей вероятности, к сведениям скандинавских мореплавателей<sup>69</sup>.

В пользу локализации городов народа *ан-н.барийа* в северных областях Руси говорят и убедительные чтения, предложенные О. Талльгрэн-Туулио для приводимых ал-Идриси форм ойконимов.

Как уже говорилось, О.Талльгрэн-Туулио полагает, что распространенное у датчан наименование Руси — *Ostrogard* — географ мог по ошибке принять за название города<sup>70</sup>. Такая интерпретация топонима со стороны ал-Идриси была вполне возможной, если учесть его этимологию (*Austrgarðr* — «восточный город»<sup>71</sup>), а также вспомнить, что у Адама Бременского в одном

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 955; TALLGREN-TUULIO O. J., *Du Nouveau sur Idrisi...* p. 139-141.

<sup>68</sup> AL-IDRISI, *Opus geographicum...* p. 952; TALLGREN-TUULIO O. J., *Du Nouveau sur Idrisi...* p. 106-107.

<sup>69</sup> AL-IDRISI, *Opus geographicum...* p. 957; КОНОВАЛОВА И. Г., «Арабские географы XII–XIV вв. о Европейском Севере», *XII Конференция по изучению истории, экономики, литературы и языка Скандинавских стран и Финляндии: Тезисы докладов* (М., 1993), с. 87-88.

<sup>70</sup> TALLGREN-TUULIO O. J., *Du Nouveau sur Idrisi...* p. 176.

<sup>71</sup> О древнескандинавских топонимах, производных от слов *aust-* («восток») и *garðr* («город») подробнее см.: ДЖАКСОН Т. Н., *Исландские королевские саги о Восточной Европе (середина XI – середина XIII в.)*, с. 274-276, 281-285, 287-290.

из отрывков говорится об «Острогарде Руси» (*Ostrogard Ruzziae*)<sup>72</sup>, где под «Острогардом» по контексту должно подразумеваться именно название города.

По мнению ряда исследователей, под наименованием *Ostrogard* средневековых западноевропейских источников следует понимать, скорее всего, Новгород<sup>73</sup>. В *Малом Идриси* пункт *.c.m.p.куса* назван городом, расположенным в 100 милях (более 150 км) от земли маджусов. Это примерно соответствует расстоянию до Новгорода от Эстонии, территория которой, согласно ал-Идриси, находилась в непосредственной близости от земли маджусов. Кстати сказать, отдельные детали рассказа ал-Идриси об Эстланде перекликаются с сообщением Адама Бременского об этой стране. Оба они сообщают о том, что Эстланд находился неподалеку от островов мужчин и женщин<sup>74</sup>; Адам, как и ал-Идриси, называет жителей Эстланда язычниками<sup>75</sup>. Представление о народах Прибалтики как о язычниках было вообще весьма распространено в западноевропейской средневековой литературе<sup>76</sup>. Поэтому нельзя исключать возможность того, что в *Малом Идриси* позаимствованное из книжной традиции название «Острогард» для обозначения города употреблено географом не по ошибке, а вполне сознательно. Это, однако, не означает, что в наименовании «Острогард» у ал-Идриси следует видеть обязательно Новгород, поскольку для обозначения последнего и в основном сочинении ал-Идриси, и в *Малом Идриси* употребляются другие названия.

---

<sup>72</sup> У Адама говорится, что от г. Юмна (Волина) 14 дней плавания до Острогарда Руси (см.: *Латиноязычные источники по истории Древней Руси*, с. 131, 136).

<sup>73</sup> Историографию см. *Там же*, с. 146-147.

<sup>74</sup> AL-IDRISI, *Opus geographicum...* p. 954; *Латиноязычные источники по истории Древней Руси*, с. 134, 142 (Адам Бременский говорит только о земле женщин).

<sup>75</sup> *Латиноязычные источники по истории Древней Руси*, с. 134, 142.

<sup>76</sup> См., напр.: МАТУЗОВА В. И., *Английские средневековые источники IX–XIII вв.: Тексты, перевод, комментарий* (М., 1979), с. 75, 78, 79, 83, 84, 86, 87; ДЖАКСОН Т. Н., «Язычники и христиане на 'Восточном пути'», *Восточная Европа в древности и средневековье: Язычество, христианство, церковь. Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В. Т. Паушто. Москва, 20–22 февраля 1995 г. Тезисы докладов* (М., 1995), с. 14-16.

Ойконим, встречающийся в написании *Бу'рада* (*Х.рада*, *Х.т.рада*, *Х.т.рара*, *Буг.рада*, *Бух.рава*) и сводимый к первоначальной форме \**Нуграда*, отражает один из вариантов латинизированной формы русского названия Новгорода — *Nogardia*, *Novogardia*, *Novgardus* и т. п., — распространенной в западноевропейских источниках, в том числе картографических<sup>77</sup>.

От этого города на расстоянии одного дня пути находился еще один город — *.б'ада*, *.н.када*, *.л.гада*, *.л'ада*, который О.Талльгрэн-Туулио отождествил с Онегой (\**Алнага*). На наш взгляд, более предпочтительна начальная форма \**Алдага*, восходящая к древнескандинавскому обозначению Старой Ладogi *Aldeigja*<sup>78</sup> и отождествление этого города с Ладогой. Такая локализация больше соответствует цифровым данным *Малого Идриси*, хотя и в этом случае указанное в источнике расстояние (один день пути) между городами несколько меньше, чем на самом деле между Новгородом и Ладогой.

Город *Лука* точной локализации не поддается, поскольку не указаны расстояния между ним и какими-либо иными пунктами. Правда, этот город ал-Идриси связывает с Острогардом и Ладогой общим водным путем: согласно *Малому Идриси*, все три города стоят на Волге, что подразумевало не столько их расположение непосредственно на волжских берегах, но просто включенность в систему Балтийско-Волжских торговых путей. Предположительно можно отождествить город *Лука* с городом Великие Луки, который был связан с Новгородом и Ладогой удобным водным путем по р. Ловати и в окрестностях которого обнаружены большие клады дирхемов, восточные изделия из металла и другие находки<sup>79</sup>.

Еще один топоним — *Б.руна* (графика названия во всех рукописях одинакова, только над буквой *нун* не всегда проставлена точка) — нанесен на карты к обоим сочинениям, но не фигуриру-

---

<sup>77</sup> См., напр.: ЧЕКИН Л. С., *Картография христианского средневековья VIII–XIII вв.: Тексты, перевод, комментарий* (М., 1999), с. 143; МАТУЗОВА В. И., *Английские средневековые источники...* с. 79, 87.

<sup>78</sup> *Древнерусские города в древнескандинавской письменности: Тексты, перевод, комментарий*, сост. Г. В. ГЛАЗЫРИНА, Т. Н. ДЖАКСОН (М., 1987), с. 17.

<sup>79</sup> *Древняя Русь: Город, замок, село* (М., 1985), с. 390, 402.

ет среди маршрутных данных *Малого Идриси*, что, естественно, затрудняет его локализацию. Графически это наименование можно рассматривать как искаженное \**Мурома*, а сам город отождествить с городом Муромом, как предложил О. Талльгрэн-Туулио. В поддержку такой локализации говорит включенность Муром, расположенного на р. Оке, в систему Волжско-Балтийских связей и его заметная роль в торговле с Востоком<sup>80</sup>. Муром, как известно, входил в число городов, хорошо знакомых скандинавам, которые называли его «Морамар» (*Móramar*)<sup>81</sup>. Форма наименования, использованная ал-Идриси, свидетельствует о том, что информацию о Муроме он мог получить как от русского, так и от скандинавского купца или путешественника.

Наконец, шестой топоним — *Бус.да*, *Бунида*, *Бусида* — по мнению О. Талльгрэн-Туулио, был не названием населенного пункта, а служил для обозначения северного народа югра — \**Йугра*. Действительно, сведения об этом народе могли дойти до ал-Идриси, так как югра была известна его арабским современникам. Например, проживший немало лет в разных местах Восточной Европы младший современник ал-Идриси испано-арабский путешественник Абу Хамид ал-Гарнати писал в своем сочинении, что «на море Мраков есть область, известная под названием Йура»<sup>82</sup>. Рассказы о походах новгородцев далеко на север, в том числе и к югре, были распространены в XI–XII вв. и в Новгороде<sup>83</sup>, где их мог услышать информатор ал-Идриси.

Однако согласиться с предложенной О. Талльгрэн-Туулио локализацией даже в качестве рабочей гипотезы трудно. В первых, она не безупречна графически: нельзя не заметить

---

<sup>80</sup> Лимонов Ю. А., *Владими́ро-Сузда́льская Русь: Очерки социально-политической истории* (Л., 1987), с. 180.

<sup>81</sup> *Древнерусские города в древнескандинавской письменности*, с. 120, 176-177.

<sup>82</sup> *Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1151 гг.)*, публ. О. Г. Большакова, А. Л. Монгайта (М., 1971), с. 32.

<sup>83</sup> Например, летописный рассказ Гюряты Роговича конца XI в. (см.: ПСРЛ (М., 1997), т. I, стб. 234-236; ПСРЛ, т. II, стб. 224-226), рассказы Новгородских летописей о походах новгородцев в Югру в XII в. и в более позднее время.

большой разницы между буквами *син* в наименовании города у ал-Идриси и *гайн* в арабской передаче этнонима. Во-вторых, ал-Идриси (или его информатор) был безусловно убежден в том, что речь идет о топониме, а не об этнониме: географ называет этот пункт городом (*мадина*), помещает его на Волге, на расстоянии 80 миль от Острогарда и 100 миль от Ладоги. Поэтому вести поиски данного города стоит не на Северном Урале, а ближе к самому Новгороду, хотя в настоящий момент указать более определенный пункт не представляется возможным.

Итак, города народа *ан-н.барийа* мы связываем с Новгородской землей (разумеется, за исключением Муром). Остается объяснить происхождение названия самого народа *ан-н.барийа*.

Точка зрения О. Талльгрена-Туулио, отождествившего этот народ с бьярмами, основывается на предположении о том, что сведения об этом народе, его названии и принадлежащих ему городах должны восходить к одному источнику информации, в данном случае — к рассказам скандинавов о поездках в Бьярмию. Очевидно, что О. Талльгрена-Туулио исходил из расширительной трактовки древнескандинавского хоронима «Бьярмаланд» (*Bjarmaland*) как собирательного понятия, которым обозначались обширные территории в северной части Восточной Европы от Кольского полуострова до Ладожского озера, населенные финно-угорскими племенами<sup>84</sup>. Однако, даже если согласиться с предложенной им интерпретацией наименований шести городов, то окажется, что как минимум половина из них — Новгород, Великие Луки, Муром — выходит за рамки региона, охватываемого понятием «Бьярмия». Уже одно это обстоятельство, как нам кажется, делает весьма уязвимым отождествление народа *ан-н.барийа* с бьярмами.

Поддержать точку зрения О. Талльгрена-Туулио трудно еще и в силу следующих соображений. Велика ли была в принципе вероятность того, что какие-либо сведения о хорониме «Бьярмаланд» или этнониме «бьярмы» (др.-исл. *bjarmar*, др.-англ. *beormas*) могли достичь ал-Идриси? Имеющиеся в *Нузхат ал-муштак* сообщения об омывающих Восточную Европу морях

---

<sup>84</sup> Мельникова Е. А., *Древнескандинавские географические сочинения...* с. 197-200; Джаксон Т. Н., «Русский Север...», с. 58-67; Глазырина Г. В., *Исландские викингские саги...* с. 37-45, 96-98.



включают в себя фрагмент лоции с описанием плавания от северного побережья Руси на северо-запад: «Что касается западного края моря Мрака, то он граничит с северной [стороной страны] ар-Русийа, отклоняется в северном направлении, затем поворачивает на запад, а за этим поворотом уже нет никакого прохода [для мореплавателей]»<sup>85</sup>. Наиболее вероятным источником сведений об этом маршруте могли быть сообщения скандинавских мореплавателей, ездивших в Бьярмию<sup>86</sup>. Однако единственным хоронимом, фигурирующим в приводимом ал-Идриси отрывке лоции, является «Русь», в то время как о Бьярмии никаких упоминаний нет. Таким образом, на примере единственного раздела сочинения, где можно было бы ожидать присутствия данных о Бьярмии, очевидна маловероятность того, что ал-Идриси был знаком с хоронимом «Бьярмаланд» или этнонимом «бьярмы».

Кроме того, нетрудно заметить большие отличия в характере информации о Бьярмии в древнескандинавских источниках, с одной стороны, и в сообщениях ал-Идриси о народе *ан-н.барийа* и его городах — с другой. Во-первых, в древнескандинавских памятниках ничего не говорится о существовании городов у бьярмов, упоминаются только безымянное «торговое место» (*kaupstaðr*) да капище верховного бьярмийского божества<sup>87</sup>. Напротив, у ал-Идриси названы шесть городов страны *ан-Н.барийа*, причем данные о них весьма конкретны. Во-вторых, в рассказах о Бьярмии упоминается только одна, впадающая в Белое море, река — Вина (*Vina*), отождествляемая с Северной Двиной<sup>88</sup>, а у ал-Идриси речь идет о шести реках, которые, сливаясь в одну, текут не на север, а на юг к Черному морю. Сама река, в бассейне которой располагались города страны *ан-Н.барийа*, носит у ал-Идриси название «Русской», что можно

<sup>85</sup> AL-IDRISI, *Opus geographicum...* p. 957.

<sup>86</sup> Подробнее см.: КОНОВАЛОВА И. Г., *Восточная Европа в сочинении ал-Идриси*, с. 73-74.

<sup>87</sup> ДЖАКСОН Т. Н., *Исландские королевские саги о Восточной Европе (первая треть XI в.): Тексты, перевод, комментарий* (М., 1994), с. 63-65, 75-78, 174-177; ГЛАЗЫРИНА Г. В., *Исландские викингские саги...* с. 44-45, 150-157, 180-187.

<sup>88</sup> ДЖАКСОН Т. Н., *Исландские королевские саги о Восточной Европе (середина XI – середина XIII в.)*, с. 278-279.

рассматривать как косвенное свидетельство принадлежности всех шести городов к землям Руси. Да и ал-Идриси, как это следует из приводимых им данных, всю территорию севера Восточной Европы считал относящейся к Руси — недаром он утверждал, что северной границей Руси являлось «море Мрака» (Северный Ледовитый океан), а о животных, водившихся в бассейне р. Кеми, говорил, что они обитали на Руси.

Поэтому, по нашему мнению, этноним *ан-н.барийа* следует связывать не с Бьярмией, а с Новгородской Русью. В таком случае наименование *ан-н.барийа* можно рассматривать как передачу др.-рус. *Новъгородъ* или возводимого к древнерусской форме топонима *Nógarðar*, встречающегося в скандинавских памятниках, в частности, в сагах о древних временах<sup>89</sup>. Графически названия *Новъгородъ* / *Nógarðar* близко написанию этнонима *ан-н.барийа* в *Нузхат ал-муштак*, оно требует замены сходных по начертанию букв *ба* на *гайн*, а также *йа* на *даль*: *ан-н.барийа* < \**ан-нугарда*.

Локализация народа *ан-н.барийа* в Новгородской Руси, в отличие от гипотезы Б. А. Рыбакова и Б. Недкова, позволяет найти объяснение почти всем названиям городов, отвечает указанию ал-Идриси на северное расположение этой территории, учитывает данные обоих произведений географа и восполняет тот противоестественный пробел в данных, который имеется в *Нузхат ал-муштак* относительно Новгородской Руси.

Случайно ли совпадение в рассказе ал-Идриси о «Русской реке» — шесть истоков этой реки и шесть же городов в их бассейне? На наш взгляд, это является результатом собственных умозаключений нашего географа, переосмыслившего сообщения своих информаторов о шести городах, которые были связаны между собой единым речным путем. Информаторы ал-Идриси могли сообщить ему сведения лишь об отдельных участках реки; он же, выступая в роли картографа, был вынужден сводить их воедино.

---

<sup>89</sup> *Древнерусские города в древнескандинавской письменности*, с. 13, 172, 174; ГЛАЗЫРИНА Г. В., «География Восточной Европы в сагах о древних временах», *ДГ 1986 г.* (М., 1988), с. 231; ДЖАКСОН Т. Н., «Исландские королевские саги как источник по истории Древней Руси и ее соседей X–XIII вв.», *ДГ 1988–1989 гг.* (М., 1991), с. 149.

Все эти данные были не просто механически соединены, но подверглись редакторской обработке со стороны ал-Идриси. Она заключалась в том, чтобы объединить сведения различных источников о стоящих на реках северных городах с представлением о грандиозном водном пути, связывавшем между собой северные и южные районы Восточной Европы. В результате на карте географа появилось изображение огромной реки, протянувшейся с севера на юг до Черного моря. Картографическое изображение «Русской реки» целиком является плодом работы ал-Идриси, который сумел органично согласовать современные ему маршрутные данные с системой географических представлений, унаследованной от мусульманской традиции.

Как мы уже говорили, арабо-персидские географы X в., в сочинениях которых впервые упоминается «Русская река», рассматривали ее как приток Атила. Сформулированная ими идея о неразрывной связи «Русской реки» с Атилом, в свою очередь, соединявшимся одним рукавом с Каспийским, а вторым — с Черным морем, своим логическим следствием должна была иметь представление о том, что спускаясь вниз по «Русской реке», можно было достичь Черного моря, и наоборот — что непосредственно из Черного моря вел речной путь в русские земли<sup>90</sup>.

Именно этот аспект представлений о «Русской реке» получил развитие со стороны ал-Идриси, чему в немалой степени способствовало его знакомство с распространенной у ряда мусульманских авторов X–XI вв. традицией помещения русов на берегах Черного и Азовского морей<sup>91</sup>. Тут можно сослаться на сообщение арабского энциклопедиста середины X в. ал-Мас‘уди о русах, которые, по его словам, фактически контролировали мореплавание в Азовском море<sup>92</sup>. В другом месте своего сочи-

---

<sup>90</sup> Подробнее см.: ДЖАКСОН Т. Н., КАЛИНИНА Т. М., КОНОВАЛОВА И. Г., ПОДОСИНОВ А. В., «Русская река»: *Речные пути Восточной Европы в античной и средневековой географии* (М., 2007), с. 101-134, 207-240.

<sup>91</sup> КОНОВАЛОВА И. Г., «Русы в северо-восточном Причерноморье и Приазовье (по данным арабских источников)», *Восточная Европа в древности и средневековье: Политическая структура Древнерусского государства. VIII Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В. Т. Пашуто. Москва, 17–19 апреля 1996 г.* (М., 1996), с. 34-36.

<sup>92</sup> MAÇOUDI, *Les prairies d'or*, texte et trad. C. Barbier DE MEYNARD et Pavet DE COURTEILLE (P., 1863), t. II, p. 15 (араб. яз.); МИНОРСКИЙ В. Ф.,

нения ал-Мас‘уди называет «Русским» не только Азовское, но и Черное море<sup>93</sup>. Он также говорит о плаваниях, которые совершали русы в Константинополь и Испанию, где, по утверждению ученого, они нападали на город Севилью<sup>94</sup>. Последнее сообщение ал-Мас‘уди, как полагают его исследователи, восходит к материалам арабского историка и географа второй половины IX в. ал-Йа‘куби, рассказывавшего о нападении русов на Севилью в 844 г.<sup>95</sup> О морских походах русов в ал-Андалус есть данные и у Ибн Хаукаля, знавшего омейядскую Испанию по личным впечатлениям<sup>96</sup>. По всей вероятности, этот известный ал-Идриси из арабской литературы комплекс данных об активной деятельности русов в бассейне Черного моря, соединившись, с одной стороны, с представлением о связи «Русской реки» с Черным морем, а с другой — с современными ему сведениями мореплавателей о портовом городе под названием Росия<sup>97</sup>, и побудили его считать Керченский пролив устьем «Русской реки».

Сложный состав рассказа ал-Идриси обесценивает всякие попытки отождествления «Русской реки» с каким-либо конкретным географическим объектом на территории Восточной Европы. Таким образом, вместо привычной локализации, опирающейся на принцип «одно наименование — один объект», представляется более целесообразным дать развернутое определение нашему гидрониму и рассматривать «Русскую реку» как совокупность речных путей, посредством которых можно было

---

*История Ширвана и Дербента... с. 196-197 (русс. пер.).*

<sup>93</sup> MAÇOUDI, *Les prairies d'or*, t. II, p. 24-25; МИНОРСКИЙ В. Ф., *История Ширвана и Дербента... с. 201.*

<sup>94</sup> MAÇOUDI, *Les prairies d'or* (P., 1861), t. I, p. 364-365 (араб. яз.). См. комментарий данного сообщения: КАЛИНИНА Т. М., «Ал-Мас‘уди о расселении русов», *Восточная Европа в древности и средневековье* (М., 1978), с. 16-22.

<sup>95</sup> *Kitab al-a'lak an-nafisa auctore... Ibn Rosteh et Kitab al-boldan auctore... al-Ja'kubi*, ed. M. J. de GOEJE (Lugduni Batavorum, 1892), p. 354. О толковании этого известия в литературе см.: СЕМЕНОВА Л. А., «Русы в 'Книге стран' ал-Йакуби», *Арабский Восток* (М., 1997), с. 118-134.

<sup>96</sup> *Opus geographicum auctore Ibn Haukal*, p. 78.

<sup>97</sup> Анализу сообщений ал-Идриси об этом пункте посвящена наша работа: КОНОВАЛОВА И. Г., «Город Росия / Русийа в XII в.», *Византийские очерки: К Международному конгрессу византинистов в Париже* (М., 2001), с. 128-140.

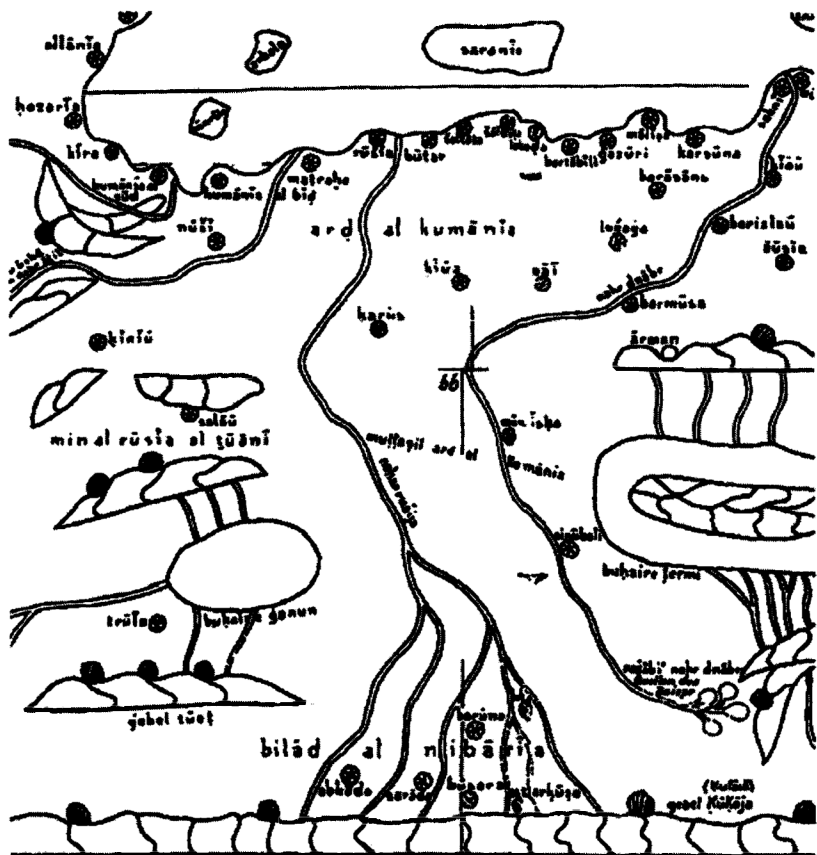
пересечь Восточно-Европейскую равнину в меридиональном направлении. Точно так же следует отказаться и от попыток найти на карте некий остров, соответствующий «Острову русов» арабо-персидских источников; под последним, как нам кажется, подразумевается совокупность местностей, населенных русами и связанных с остальным миром водными путями.

Появление подобных топонимов связано, прежде всего, с неизбежной особенностью субъективного пространственного восприятия — с тем, что в сознании отдельных людей крупные природные объекты (моря, реки, горы) не имеют четких границ и не осознаются в качестве целостных гидрографических или орографических систем. Вследствие этого средневековый географ в той мере, в какой он опирался на сообщения информаторов о таких объектах, оперировал отрывочными данными, которые он сам должен был систематизировать тем или иным способом. Однако причины формирования рассматриваемых топонимов могли быть обусловлены не только нехваткой конкретных сведений, но и отсутствием в них потребности у той аудитории, для которой предназначалось создаваемое сочинение. По-видимому, для потребителей такой топонимии, в первую очередь, была важна определенная географическая идея — воплощением которой и служил топоним, — а не ее детализация. Так, гидроним «Русская река» в арабо-персидских сочинениях X в. отражал связь древнерусских земель с Волжским путем, а в XII в. стал для мусульманских ученых символом водного сообщения между Севером и Югом Восточной Европы. Не случайно ал-Идриси не приводит никаких данных о среднем течении «Русской реки», обозначая лишь крайние точки этой водной магистрали: города Керченского пролива, с одной стороны, и населенные пункты Новгородской Руси — с другой. И это при том, что ал-Идриси — единственный из арабских географов, кому были известны многие древнерусские города, стоящие вдоль речных путей и волоков, соединявших Черное и Балтийское моря<sup>98</sup>.

Термины «Остров русов» и «Русская река» являются наглядной демонстрацией того, что подобные топонимы создают-

---

<sup>98</sup> AL-IDRISI, *Opus geographicum*, fasc. VIII, p. 912-913, 955, 957. Перевод фрагментов и их анализ: КОНОВАЛОВА И. Г., *Восточная Европа в сочинении ал-Идриси*, с. 126-133, 143-145, 187-188.



Фрагмент карты ал-Идриси с изображением «Русской реки».

ся как обозначение общего географического понятия, значимого в контексте определенной культуры. Последнее обстоятельство хотелось бы особенно подчеркнуть, тем более, что его можно проиллюстрировать ярким примером. Арабский гидроним «Русская река» по своему географическому содержанию сопоставим с двумя топонимами, созданными в рамках других культурных традиций, — древнерусским путем «из варяг в греки»<sup>99</sup> и «Восточным путем» ранних королевских саг<sup>100</sup>. В сущности все эти топонимы выражают одну и ту же идею, а именно возможность попасть из северных областей Европы на юг. Вместе с тем воплощают они ее по-разному: «Восточный путь» — в самом общем виде, «Русская река» — с указанием реальных географических объектов в начальной и конечной точках маршрута, путь «из варяг в греки» — наиболее подробно, с перечислением множества пунктов, лежавших на пути из Поднепровья в Балтийское море, а оттуда вокруг Европы до Константинополя и по Черному морю обратно в русские земли.

---

<sup>99</sup> ПСРЛ, т. I, стб. 7; т. II, стб. 6.

<sup>100</sup> Наименование «Восточный путь» (*Austrvegr*) имело несколько значений, будучи в разное время относимо к различным территориям, лежащим к востоку и юго-востоку от Балтийского моря вплоть до Константинополя и Иерусалима. В ранних королевских сагах «Восточный путь» может выступать в качестве наименования земель по пути «из варяг в греки». Подробнее см.: ДЖАКСОН Т. Н., *Исландские королевские саги о Восточной Европе (середина XI – середина XIII вв.)*, с. 274-276.

П. П. ШКАРЕНКОВ

## **VARIAE КАССИОДОРА В КОНТЕКСТЕ ЛАТИНСКОЙ РИТОРИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ**

Флавий Кассиодор — крупнейший писатель и политический деятель рубежа Поздней Античности и раннего Средневековья. Созданный им сборник писем и государственных актов *Variae* завершает в латинской литературе долгую традицию, начатую письмами Плиния Младшего. Вобрав в себя духовный опыт многих поколений, заключив его в совершенную литературную форму, *Variae* Кассиодора надолго определили восприятие образа и роли античного наследия в дальнейшие эпохи. *Variae* — уникальный памятник, являющийся одновременно и литературным произведением, и сборником государственных документов — представляют собой ценнейший источник по истории Остготского королевства в первой трети VI века, и в первую очередь по истории позднеримской государственной традиции. При этом изящество стиля Кассиодор считал чуть ли не важнейшим элементом официальной переписки. Эта эlegantность достигалась автором виртуозным владением приемами и правилами риторического искусства<sup>1</sup>. Римская империя не только продолжала оставаться для Кассиодора реальным политическим строем реального государства (ибо Остготское королевство воспринималось им как естественное продолжение Западной Римской империи), но, более того, под его пером она приобретала черты идеального, эталонного, не подвластного силе времени государственного устройства. Конечно, риторический образ вступал в противоречие с исторической действительностью, и именно поэтому в дальнейшей традиции *Variae* Кассиодора нередко воспринимались как оторван-



ная от жизни, бессодержательная утопия, а сам Кассиодор считался наивным или лукавым (в зависимости от мнения исследователя), напыщенным и многословным ритором. Чтобы попытаться приблизиться к пониманию замысла Кассиодора, побудившего его создать *Variae*, нужно увидеть те многочисленные и сложные отношения, которыми соединяется образ, творимый Кассиодором, с исторической реальностью.

Все стилевые и языковые особенности поздней риторики указывают, кажется, в одном направлении: на уход конкретного человека на задний план, на замещение отдельного индивидуума его образом, идеальным образцом, основанном на тщательном исполнении своей роли, ориентированной на норму, в основном социальную. Индивиды — прежде всего носители определенных качеств, которые в институционализированном, упорядоченном мире представляются статичными и неизменными; достойными внимания были не индивидуальные черты, а необходимые атрибуты.

Говоря о судьбе классической культуры на Западе в раннем Средневековье, Э. Ауэрбах отмечает: «Начиналась эпоха, которой суждено было долго продлиться, когда высшие слои общества не обладали ни образованием, ни книгами, ни даже языком, на котором бы они могли описать культурную ситуацию, сложившуюся в реальных жизненных условиях. Был усвоенный в процессе обучения язык... но это был язык общей культуры»<sup>2</sup>.

### I. *Variae* I, 35, 2 – 4

(А) Мы чрезвычайно обеспокоены тем обстоятельством, что зерно, которое еще летом должно было быть доставлено вашим чиновником с берегов Калабрии и Апулии, не дошло до нас даже с наступлением осени, когда с переходом солнца в южные созвездия начинает меняться погода, и в воздухе вновь зарождаются свирепые бури; даже сами названия месяцев дают нам понять это, особенно с тех пор, как они носят имена приближающихся дождей. (В) Чем же вызвана подобная задержка, если даже в такую спокойную погоду быстрые корабли так и не отправились в путь, несмотря на то, что ясное расположение немеркнущих звезд приглашает побыстрее распустить паруса, и чистота безоблачного неба не может внушить страх тем, кому надо спешить? (С) Или, возможно, при попутном южном ветре и при дополнительной помощи весел укус чудовищной рыбы остановил бег кораблей по про-

зрачным волнам? Или приплывший из Индийского моря моллюск с такой же силой вцепился своими губами в киль кораблей: говорят, что в их легком прикосновении достаточно мощи, чтобы одолеть напор бушующих стихий. Стоит обездвиженный корабль, окрыленный раздутыми парусами, и, хотя дует попутный ветер, не может продолжить свой бег. Его не держат ни якоря, ни канаты, но эти маленькие морские создания сводят на нет все попытки тронуться с места, несмотря на благоприятные для отправления обстоятельства. И вот, хотя волны внизу торопят корабль в дорогу, тем не менее, факт остается фактом, на глади моря неподвижно стоят корабли и непостижимым образом не могут отправиться в путь, качаясь на бесчисленных набегающих волнах. (D) Но мы можем указать еще одну породу рыб. Возможно, что матросы вышеупомянутых кораблей надолго оцепенели из-за прикосновения ската, так парализовавшего руки моряков через те же самые копыя, которыми ему были нанесены раны, что часть живой субстанции потеряла все ощущения и стала онемевшей и обездвиженной. (E) Я верю, что нечто подобное может случиться с тем, кто не в состоянии пошевелиться. Но мешающая им чудовищная рыба — это их продажность; укус моллюска — их ненасытная жадность, а скат — повод для мошенничества. Они сами из корыстных побуждений выдумывают различные предлоги для задержки, создавая впечатление, будто бы виной тому неблагоприятные обстоятельства. (F) Таким образом, Твоему Могуществу, в чью компетенцию входит думать о подобных вещах, следует скорейшим образом исправить ситуацию, дабы не казалось, что нехватка зерна происходит скорее из-за преступной небрежности, чем из-за неурожая.

\* \* \*

Приведенное выше послание направлено одному из наиболее могущественных чиновников правительства Теодориха, Фаусту, в его бытность префектом претория. Он же является адресатом еще нескольких писем в *Variae*, также содержащих многочисленные отступления<sup>3</sup>. Этот Фауст с большой долей вероятности может быть идентифицирован с родственником и близким другом Эннодия, консулом 490 г. Фаустом, деятельным участником многих придворных интриг и столпом староримской аристократии, оказывавшим огромное влияние на государственные дела<sup>4</sup>.

Рассматриваемое нами письмо затрагивает в высшей степени щекотливую (хотя и не такую уж редкую) ситуацию: один из знатнейших представителей римской аристократии, один из са-

мых высокопоставленных чиновников получает от короля персональный выговор, в лучшем случае, за вопиющую халатность и нерасторопность, а в худшем — за воровство и коррупцию. Из других писем в *Variae* видно, что Фауст не на лучшем счету у короля. Он оказывается замешанным в разного рода финансовых махинациях и даже в заговоре против поддерживаемого королем папы Симмаха<sup>5</sup>. Будучи выразителем мнения монарха, Кассиодор при написании данного письма находился в довольно сложном положении. Он должен был резко отчитать одного из могущественнейших сенаторов, но при этом не выйти за рамки *civilitas*; довести до Фауста королевскую волю, но сделать это, сохраняя безупречную, стилистически отточенную этикетную форму. С поставленной задачей Кассиодор блестяще справился. Выбранное им решение великолепно и по замыслу, и по исполнению. Начатое как типичное ученое послание, по мере продвижения к формулировке обвинения против Фауста оно все более и более пропитывается злым, а под конец даже издевательским сарказмом, однако все же демонстрирует эрудированность автора и его риторическую выучку, наглядно иллюстрирует тезис автора о том, что никакие обстоятельства не могут вынудить истинно культурного человека нарушить предписания высокой культуры.

В заключительной части другого послания из *Variae*, адресованного двум придворным, которые должны были надзирать за расходом денег, отпущенных королем на строительные работы в Риме, содержится интересное отступление:

...Вы... которые должны были посылать нам наиболее правдивые доклады, ибо именно вы, выбранные нами для справедливого рассмотрения этого дела, обязаны были оправдать наше высокое доверие и мнение о вас. Мы полагаем, что наша щедрость не должна была обмануть никого, но раз уж это произошло, то в данном случае мы считаем, что виновный обязан компенсировать потери из собственных средств. Даже птицы, странствующие в небесах, любят свои гнезда; даже дикие звери, обитающие вокруг нас, спешат в свои лесные логова; счастливы рыбы, пронизывающие водные просторы, когда им удастся найти собственные заливчики и бухточки. Все животные мечтают иметь постоянную обитель в том месте, где они могут найти приют и убежище. Что же можем мы сказать о Риме, который обязаны любить больше собственных детей<sup>6</sup>!

Поводом для написания письма послужило расследование, проведенное по подозрению в растрате казенных средств, отпущенных на строительство общественных зданий в Риме. Надзирающие над ходом работ сенаторы оказались виновными в хищениях, и одна из фраз письма — «...считаем, что виновный обязан компенсировать потери из собственных средств» — может быть интерпретирована как угроза солидного штрафа. Тем не менее, несмотря на серьезность обвинения, Кассиодор смягчает общий тон письма изящным экскурсом о нравах зверей и птиц и о той любви, которую те испытывают к своим жилищам<sup>7</sup>.

Подобные отступления — это не только приятная возможность для Кассиодора продемонстрировать свою образованность и литературный талант, они еще и важный инструмент его государственной деятельности, его обязанностей как рупора официальной пропаганды остготского режима<sup>8</sup>. Древний престиж, почитание, почетные должности, сохранившийся авторитет, которыми продолжали пользоваться римские сенаторы, приводили к тому, что одной из важнейших задач квестора дворца, на выполнение которой уходила уйма времени и сил, было поддержание нормальных, даже, по возможности, теплых и гармоничных отношений между королевской администрацией и римским сенатом.

Отметим также и совершенно нетипичную для литературы Поздней Античности склонность Кассиодора к изображению экзотических морских тварей (*Variae* содержат в себе целую коллекцию подобных описаний) и вполне обычную любовь к парадоксам, к диковинным картинам, например, корабль, которому мешают двинуться с места тысячи крошечных моллюсков (CD). Здесь, как и в VII, 7 (см. *ниже* № V), мы наблюдаем полный отказ от принципа словесной экономии, свойственного римской литературе классического периода (и даже некоторым письмам Симмаха), в пользу многословия, пышной, почти барочной манеры изложения (отметим особенно раздел D: “...tantum... ut... ita... quatenus...” — целая цепочка нанизанных друг на друга конструкций, столь типичная для позднеримских декретов).

## II. *Variae* II, 15, 4

...он так хорошо проявил себя, что даже его неизвестное потомство будет избранным. Однако среди выдающихся досто-

инств твоего рода, который является истинным украшением славнейшей аристократии, ты и не нуждаешься в одобрении твоих заслуг. Ибо литературные занятия, которые сами по себе достойны всевозможных почестей, продолжаются тобой, усердный исследователь, прибавивший к заслугам своей семьи талант прекрасного оратора...

\* \* \*

В приведенной выше выдержке вряд ли можно найти хотя бы одно слово, не встречающееся в классической латыни. Неклассическим, скорее, является само построение данного фрагмента, выразившееся в концентрации абстрактных существительных (особенно частое употребление сочетаний именительного и родительного падежей), что делает этот отрывок типичным для позднеантичной словесности. Такие слова, как *decus* и *ornamenta*, которые легко могут быть использованы для описания драгоценностей, или *merita* и *claritas generis*, с которыми подобная символика также легко соотносима, еще раз подтверждают, насколько важную роль играла символика драгоценных камней в описании, упорядочении и постижении реального мира. Уже высказывалось предположение, что данная стилистическая традиция, тяготеющая к символам и аллегориям, идеальным типам и формальной атрибутике, напрямую связана с чрезвычайной популярностью в Поздней Античности драгоценных камней и изделий из них.

Что же касается приведенного отрывка, то следует еще обратить внимание на словосочетание *sedulus perscrutator* («усердный исследователь»), не очень характерное для классической эпохи, которая, скорее всего, предпочла бы причастную конструкцию («усердно исследующий»).

### III. *Variae* II, 16, 1 – 2

Предмет наших занятий — дать вознаграждение достойной цели и побудить плодом бесконечной благосклонности одаренных людей к лучшему. Ведь добродетели вскармливаются примерами достойных наград, и нет никого, кто не стремился бы достичь вершин совершенства, поскольку не остается без вознаграждения то деяние, которое действительно достойно похвалы по свидетельству совести. Поэтому мы назначаем светлейшего Венанция, который блистает как своими собст-

венными, так и отчими заслугами, на незанятый ныне пост комита домашних (comes domesticorum), дабы природный блеск его происхождения возвеличивался дарованными ему почестями...

\* \* \*

Письмо начинается с типичной для документов подобного рода преамбулы, примеры которой мы находим уже в Кодексе Феодосия, где наиболее объемно представлены официальные декреты и формулы начиная со времени Константина Великого и до императора Феодосия II. Первые два предложения, говорящие по существу об одном и том же, создают монументальную, но в то же время пафосную и нарочитую картину безудержных восхвалений, формируя общий тон письма. Концентрация абстрактных существительных в этом небольшом отрывке носит явно барочный характер. Это видно и по положению существительных в периоде, и в конструкциях с прилагательными и причастиями, и в склонности разграничивать между собой эти нагромождения обособленных оборотов порядком слов. Особенно примечательны в этом отношении следующие парафразы: *fructu impensae benignitatis* и *remunerationem conferre*. При этом вторая, очевидно, употребляется только потому, что кажется автору более торжественной, чем простой инфинитив *remunerare*.

Оборотами *meritis elucetem*, *natalium splendor* и др. создаются по сути дела зрительные, визуальные образы подобно описанию тех роскошных одежд, которые в соответствии со своим происхождением и общественным положением подобает носить Венанцию. В эту эпоху различные внешние атрибуты, отличительные знаки, свидетельствовавшие о высоком положении в обществе и государстве, кажутся гораздо более реальными, чем люди, ими обладавшие. Предметом описания является не конкретный человек в конкретной ситуации, а тип, не сложная совокупность противоречивых качеств, а персонификация того или иного свойства — добродетели или порока.

#### IV. *Variae* III, 48, 2 – 5

(A) Итак, в середине равнины лежит скалистый холм округлой формы, с высокими голыми склонами, на которых нет ни дерева. Этот холм представляет собой некое подобие оди-

ноко стоящей башни с основанием более узким, чем ее вершина, расходящаяся в разные стороны и нависающая над основанием, как мягкая шляпка гриба нависает над его ножкой. Естественный вал, которому не страшны никакие атаки, крепость, в которой можно переждать любую осаду, где врагу никогда не добиться успеха, а осажденному не надо ничего бояться. Там славный среди рек Атес несет мимо него свои чистые воды, являя собой прекрасное единение красоты и защиты. Крепость, чуть ли не единственная во всем мире, запирающая ворота провинции и потому тем более важная, что стоит на пути диких орд. (B) Кто не мечтал бы, наслаждаясь полной безопасностью, жить в этой идеальной крепости, которую даже иностранцы посещали бы с удовольствием? И хотя... мы полагаем, что в наши дни провинции не угрожает никакая опасность, тем не менее, благоразумный человек должен быть готов даже к тому, что в данный момент нельзя предвидеть. (C) Даже чайки, водяные птицы, живущие рядом с рыбами, предвидя грядущие бури, покидают морские просторы и, сообразно с законом природы, стремятся на берег. Боящиеся бурного моря дельфины стараются остаться на изобилующем отмелями взморье. Морские ежи — со сладким, как мед, бескостным мясом, изысканный деликатес обильного моря — как только предчувствуют приближение шторма, крепко хватаются за камни и, используя их в качестве якорей и балласта, направляются к утесам, которые, как они полагают, защитят их от ярости волн. Даже птицы с приближением зимы покидают родные места. Дикие звери ищут себе логова, сообразуясь с временем года. Так разве не должны и люди предусмотрительно заботиться о том, что может им понадобиться в несчастии? Нет ничего постоянного в этом мире: жизнь человека и дела его подвержены превратностям судьбы. Затем и говорится о предусмотрительности, чтобы подготовиться к тому, что может готовить будущее.

\* \* \*

В этом отрывке перед нами предстает изысканное описание холма, в котором подчеркивается как необычность его формы, так и его красота и местоположение. Удачное расположение передается посредством краткого изложения, напоминающего статью из туристического путеводителя, с использованием большого количества абстрактных существительных (*rotunditate... obsessio... puritate... muniminis et decoris... munimen... securitatem...*). Затем следует сдержанное замечание о его стратегическом значении и о целесо-

образности постоянной военной готовности, которое непринужденно переходит в пространное рассуждение о повадках диких животных, как если бы угрозы с севера не существовало вовсе, и она не могла в один момент изменить все положение дел в провинции. Этот заключительный раздел полон «эпикурейской» латыни, которая очень витиевата, напыщенна и цветиста: “*cohabitatores piscium, aquatiles volucres... mella carnalia, costatilis teneritudo, croceae deliciae divitis maris*”<sup>9</sup> — парадоксальная вереница мало совместимых по значению слов, что является типичной чертой как *Variae*<sup>10</sup>, так и поздней риторики в целом. При помощи этого лексического и стилистического приема весь тон повествования становится легким, уравновешенным и непринужденным. Истинная причина написания декрета — необходимость налаживания обороны провинции перед лицом грозящего с севера вторжения — затушевывается, отходит на второй план, становится как бы второстепенной. Рассмотренный нами пример не единичен, в *Variae* мы находим десятки подобных декретов, создающих единое полотно, изображающее государство Теодориха беспечным, благополучным и процветающим, управляемым мудрым и честным правительством. От начала и до конца декрет дедрамматизирует те обстоятельства, которые послужили реальной причиной его издания и — как везде в *Variae* — создает образ идеального государства, отвлекая внимание от нависшей над ним угрозы<sup>11</sup>.

### V. *Variae* IV, 2, 1 – 2

Стать сыном благодаря доблести оружия считается среди всех народов высшей наградой, потому что только тот, кто достоин считаться храбрейшим из людей, заслуживает усыновления. В наших отпрысках мы часто разочаровываемся, но те сыновья, которых мы выбрали по собственному решению, не знают трусости. Ибо они пользуются нашей благосклонностью не по воле природы, но исключительно по заслугам; не связанные с нами кровными узами, они удерживаются узами души, и в этих связях заключена столь могучая сила, что они скорее предпочли бы умереть сами, чем какое-нибудь несчастье приключилось бы с их отцами. Итак, в соответствии с обычаями народов и с твоим мужественным поведением мы настоящим милостивым актом делаем тебя нашим сыном, так что ты, чья воинская доблесть



признана, оказываешься надлежащим образом рожденным по оружию... мы даруем тебе это наше решение, которое является во всех отношениях надежнейшим. Ведь ты будешь теперь занимать высочайшее положение среди народов, ибо отмечен выбором Теодориха...

\* \* \*

Это письмо, адресованное королю герулов, приводится здесь потому, что оно является ярким примером заметной особенности позднелатинского литературного языка в целом и *Variae* в частности. Речь идет о частой повторяемости пассивных форм глаголов *dicendi*, *putandi*, *consciendi* и т. п. И, несмотря на то, что их употребление иногда объясняется исключительно стилистическими соображениями, особенно когда это касается *clausulae* (т. е. заключительной части произведения, эффектной концовки, особенно тщательно отделанной в стилистическом и звуковом отношении), они, тем не менее, изменяют и общий тон текста, представляя так, будто действия и события происходят с учетом мнения воображаемой аудитории.

Таким способом Симмах Старший, являясь принцепсом сената, выражал от его имени неудовольствие императору в связи с тем, что сенаторы были обязаны делать денежные подношения: «нам пришлось приложить немало усилий, чтобы не создалось впечатление (*ne... videamur*), что наши возможности стали более скромными, чем прежде»<sup>12</sup>.

Чаще пассивные формы глаголов встречаются в менее официальных контекстах, например, в эпистолографии. Тот же самый Симмах, объясняя в письме влиятельному придворному чиновнику, почему он не сообщил ему о смерти одного из сенаторов, оправдывает свой поступок следующими словами: “*Metui tibi... laetus videri*” («Я боялся, что тебе покажется, будто я обрадован!»)<sup>13</sup>.

Яростный обличитель социальных язв и общественных пороков Сальвиан заявлял, что он не желает восхвалять добродетельных людей, называя их поименно, «из страха, что я окажусь не столько хвалящим добродетель, конкретно указывая на ее приверженцев, сколько оповещающим о тех, кого я не упоминаю»<sup>14</sup>.

Рассмотренные выше случаи употребления глагола *videri* в смысле «казаться, что», «производить впечатление, что» широко распространены и в эпистолографии у авторов классического пе-

риода, таких, как Цицерон, Сенека, Плиний и даже Тацит. В качестве гипотезы можно выдвинуть предположение, что разница в употреблении этой формы между классической эпохой и Поздней Античностью прежде всего количественная: в текстах позднего периода глагол *videri* встречается гораздо чаще<sup>15</sup>. Впрочем, это только предположение, которое должно быть доказано или опровергнуто дальнейшими исследованиями.

Исследование языка и стиля *Variae* может помочь проникнуть в интеллектуальный и духовный климат эпохи Кассиодора, разглядеть в нем ростки нового, зарождающегося мира, складывание новой культурной парадигмы, для которой риторика «предлагала» общие места, канонические формулы и готовые штампы. При этом авторская индивидуальность растворяется во всеобщем, частное, индивидуальное тонет в обилии общих мест, автор высказывает не собственное мнение, а объективное суждение, имеющее статический и априорно-моралистический характер, оно соотносено с конкретной ситуацией, но и абсолютно значимо само по себе. Вместе с тем, «за типичностью *Varui* все время чувствуется сильная рука их автора, а не просто редактора-составителя... Кассиодор сознательно убрал все, что могло нарушить картину жизни Остготского королевства, которую ему хотелось представить гармоничной и законченной»<sup>16</sup>. И здесь историческая реальность, то, о чем не упоминается в *Variae*, то, что выбивается из идеальной, вневременной картины, созданной Кассиодором, вынуждает стиль меняться и приспосабливаться к содержанию. Лексика становится манерной, нарочитой и избыточной, предложения искусственно усложняются, классическая сдержанность переходит в вычурную пышность, везде заметно стремление автора нарисовать монументальное, лишённое движения и развития полотно. Причина этого, по-видимому, в позиции, которую вынужден занимать автор, стремящийся всеми силами сдержать развал и сохранить культуру, которой грозят и внешние враги, и внутренний распад, дать эталонный образец эпохи — не такой, какой она была, а такой, какой она должна была бы быть<sup>17</sup>.

## VI. *Variae* V, 2, 2 – 3

...Мы сообщаем вам, что янтарь был принят с благодарностью... Ваши люди подробно доложили, как эта легчайшая

субстанция приносится к вам морскими волнами, падающими на ваши берега. Но они также заявили, что вы не имеете представления о происхождении этого камня, который вы на вашей родине получаете прежде всех других людей. Мы знаем из сочинения некоего Корнелия, что на расположенных далеко в Океане островах из деревьев вытекает сок — отсюда и название “sucinum” — и постепенно застывает на жарком солнце. Таким образом, получается текучий металл, прозрачная мягкость, то краснеющая цветом шафрана, то наливающаяся огненной яркостью, чтобы затем, когда она будет смыта в сопредельное море, очистившись в сменяющихся друг друга волнах, оказаться выброшенной на ваши берега. Мы сочли необходимым проинформировать вас об этом, чтобы вы не предполагали, что у нас отсутствуют знания о том, что вы считаете своим секретом...

\* \* \*

Эстии, вождю которых адресовано это письмо, населяли земли, впоследствии названные Эстонией. Из письма мы знаем, что до прибытия посольства (из-за территориальной удаленности этих племен) никаких официальных контактов с ними у правительства Теодориха не было. Не будет слишком смелым предположить, что там никто не был в состоянии, за исключением, возможно, приезжающих купцов, читать даже самую простую латынь, не говоря уже о языке Кассиодора<sup>18</sup>. Тем более бессмысленной в данной ситуации кажется демонстрация автором своей учености, выразившаяся в упоминании Корнелия Тацита и цитировании приводимых им сведений о янтаре<sup>19</sup>. Возможно, конечно, Кассиодор пытался использовать тот мистический трепет, который обычно испытывают примитивные народы перед написанным словом<sup>20</sup>.

В изысканном и несколько растянутом описании янтара мы встречаемся с воплощением уже хорошо известного эстетического принципа. Яркий свет, кажется, заполняет все пространство своим желтовато-красным и огненным блеском. Нельзя не признать, что использование для описания янтара таких вычурных выражений, как *sudatile metallum, teneritudo perspicua* и т. п., вполне оправдано. Тем не менее, в литературной латыни позднего периода использование различных образов небесных светил, а также драгоценных камней и металлов — черта характерная, даже всепроникающая. Этот факт позволяет высказать предположение, что увлечение по-

добной образностью и пышный, патетичный, изысканный язык, столь свойственный авторам этого периода, являются, по сути дела, двумя аспектами одного феномена.

В позднеантичной литературе символика драгоценных камней и металлов была столь же популярной, как и символика небесных светил. Это увлечение драгоценными металлами вполне понятно, особенно золотом, принимая во внимание весь комплекс символических ассоциаций с солнцем<sup>21</sup>. Драгоценные камни с их яркостью, прозрачностью, внутренней гармонией и совершенством были идеальными символами сложившегося миропорядка и на Западе, и в жестко структурированном теократическом обществе Византии. С помощью подобной символики ранние христиане постигали различные уровни духовной иерархии<sup>22</sup>. Хорошо известно, какой необычайной популярностью пользовались в Поздней Античности ювелирные изделия из драгоценных камней<sup>23</sup>, но как литературные символические образы они были распространены еще больше. Отзываясь о каком-то сочинении своего друга, Сидоний Аполлинарий среди прочих комплиментов, на которые он не скупится, следующим образом характеризует стиль произведения: «...он как твердая поверхность кристалла горного хрусталя или оникса, когда по нему скользит палец...»<sup>24</sup>. Образы драгоценных камней также встречаются и в различного рода эпиграммах и эпитафиях. Так, когда некий сенатор потерял одного из своих сыновей, он обращается к умершему со следующими словами: «ты — драгоценный самоцвет среди своих братьев — драгоценных металлов, с твоей смертью, Басс, распалось ожерелье любви»<sup>25</sup>.

Но чаще всего подобная символика применялась для описания человеческих добродетелей. Приветствуя Киприана в связи с его назначением на должность *comes sacragum largitionum*, Кассиодор поздравляет его такими словами: «... сопутствующее сверкание золота делает россыпи драгоценных камней еще более ценными, придавая им дополнительное очарование благодаря тому, что они не соседствуют ни с чем низменным. Так и когда достойные заслуги соединяются с блестящими постами, они увеличиваются славой друг друга...»<sup>26</sup>. Слово *vena* («источник, россыпь, горная жила») несколько раз встречается в *Variae* в схожих контекстах. Особенно часто в подобных случаях его использует Эннодий<sup>27</sup>.

Символические ряды, связанные с самоцветами и драгоценными металлами, разработаны до мельчайших деталей. Употребляясь в различных ситуациях, они делают возможным создание нескольких уровней аллегорических и символических значений. Для примера приведем два отрывка из панегирика, написанного Кассиодором в честь Матасунты, внучки Теодориха, в которых с поразительной легкостью происходит переход от реальности к метафоричности.

*Cassiodori orationum reliquia*

A: MGH: Auct. ant., vol. 12, p. 481.

Посмотри на ее блистающий трон, при виде которого богатая Индия изумилась бы, усыпанная драгоценными камнями Персия восхитилась бы, благородная Испания застыла бы от восторга... Аметисты... искрящиеся темным блеском, кажутся, мерцают, переливаясь в своем сиянии то светлыми, то темными тонами, рядом играют и переливаются зеленые изумруды, горят холодным огнем рубины, испанские самоцветы вспыхивают кроваво-красными огоньками...

B: *Ibid.*, p. 480.

Итак, достойнейшие сестры, соберитесь здесь, в дворцовых внутренних покоях... Пусть первой проявится на лице Небесная Чистота; затем пусть розовая Стыдливость распишет щеки; благоразумная Умеренность пусть светится во взоре сверкающих глаз; кроткое Благодетие пусть управляет благородным сердцем; пусть в речах проявляется почтенная Мудрость; пусть ваши религиозные деяния направляет спокойная Терпимость... Вы же, изумруды, тускните; становитесь бесцветными, рубины; угасайте, аметисты; темнейте, жемчуга... Та, кто прекрасна сама по себе и украшена столь многими достоинствами, лишила вас вашей ценности.

\* \* \*

Из отрывка В ясно, что все добродетели королевы сами по себе являются чем-то вроде драгоценных украшений. Это тщательно выписанная картина очень напоминает рассказ о видении Гилария Арльского или описания варварских королей, сделанные Сидонием Аполлинарием. Пышные одеяния Сигисмера, подробное описание вестготского короля, все остается в рамках заданной композиции, априорных, безусловных положений, все пере-

дается с помощью готовых клише, канонических формул и циклов. Индивидуальность растворяется во всеобщности. Усиление итеративности и символичности позволяет добиться максимальной деконкретизации повествования, которое строится по заранее известным законам — цепочка перечней, каталогов, парадоксов, сравнений, аналогий, редких эпитетов, причудливых фраз, изысканная отделка всех частей произведения, внимание и подробнейшее рассмотрение каждой мельчайшей детали<sup>28</sup>. Рассмотрим, например, описание одной из муз у Фульгенция:

...Она была наделена особым внушающим благоговение величием. Ее ясный гордый лоб сверкал жемчужинами серебряных звезд. Ее диадему, усыпанную редкими по красоте рубинами, украшали серповидные полумесяцы, а сама она была одета в небесно-голубое платье. В руке она держала жезл из слоновой кости, на конце которого был укреплен прозрачный стеклянный шар...<sup>29</sup>

Такое же увлечение изысканными оборотами речи, детализацией, пышными и искаженными фразами, пестрыми и ярко сверкающими словами, запутанным синтаксисом проявилось в послании, отправленном Кассиодором в связи с назначением новых скульпторов для отделки одного из дворцов в Равенне:

...Они должны соединить при помощи художественного мастерства ряд разрозненных ныне величественных произведений искусства так, чтобы, связанные взаимодействием природных источников, они за искусной отделкой скрывали бы свой природный вид. Пусть от искусства будет взято то, что может превзойти природу. Пусть разноцветные мраморные покрытия переплетаются вместе в приятном многообразии рисунков, ибо то, что выбрано для украшения, всегда должно быть достойно самой высокой оценки<sup>30</sup>.

Обратимся к еще одному письму из *Variae*, в котором расхваливаются выдающие качества некоего молодого римского аристократа и содержатся рекомендации для его вхождения в сенат:

В свое время благородный источник производит лучших людей... И вот уже из одной почки пробивается четырехкратное украшение — честь для граждан, слава рода, достойное приращение сената, которые хотя и сверкают общими заслугами из-за того, что собраны все вместе, однако ты в каждом смо-

жешь найти его собственные заслуги, достойные особых похвал...<sup>31</sup>.

Письмо начинается с уже рассмотренной нами выше метафоры «источника» (*vena*), затем образный строй меняется, появляются метафоры, взятые из растительного мира (*pullulat, germine*)<sup>32</sup>. Здесь, однако, мы снова видим ту же композиционную структуру создания единого текста, состоящего из нескольких частей, каждой из которых присущи собственные отличительные особенности, при этом они тщательно отделаны, предыдущая плавно перетекает в последующую, не разрушая целостности восприятия. В предложении *honor... gloria... augmentum...* эти части преподносятся, соответственно, с точки зрения «граждан», «рода» и «сената». Таким образом, этот отрывок и по структуре, и по выбору лексики, и по стилистике гораздо ближе к тем цитируемым выше изысканным описаниям, чем это могло бы показаться на первый взгляд.

Символика драгоценных камней часто используется для обозначения как отдельных качеств человека, так и личности в целом. Отрывки, приведенные из панегирика Матасунте и из некоторых других текстов, иллюстрируют преобладающий в Поздней Античности способ описания, а возможно и восприятия, человека, способ, основанный на проведении четких аналогий с природным миром, который, с одной стороны, является упорядоченным, неизменным, статичным, а с другой — многообразным и детализированным.

## VII. *Variae* VII, 7, 2 – 3

Итак, ты будешь безопасностью спящих, стражем домов, защитой замков, тайным контролером, безмолвным судьей, которому следует обманывать воров и отнимать у них славу. Твое дело — ночная охота, которая удивительным образом только тогда бывает удачной, когда остается незаметной. Ты заманиваешь в засаду воров... Мы полагаем, что легче было отгадать загадки сфинкса, чем обнаружить мимолетное присутствие грабителя. Как может вор — находящийся всегда настороже, вечно неуверенный в своем будущем, неизменно боящийся угодить в ловушку — быть пойман, если, подобно ветру, он никогда не задерживается на одном месте? Бодрствуй, неутомимый, с ночными птицами, пусть ночь откроет твои глаза...

\* \* \*

Приведенный выше отрывок представляет собой выдержку из формулы назначения *praefectus vigilum* (префекта ночной стражи). Интересен тот факт, что первое предложение из этого документа сохранилось в надписи, найденной в Северной Африке<sup>33</sup>. Как эти слова попали в Африку, неизвестно. Наиболее вероятным может считаться предположение, согласно которому списки *Variae* распространялись за пределами Италии и пользовались авторитетом как образец официальной протокольной документации (на что, собственно, рассчитывал и сам Кассиодор, прямо говоря об этом в предисловии к *Variae*<sup>34</sup>). Бозций, бывший префектом претория Африки при Юстиниане около 560 г., возможно, знал *Variae*<sup>35</sup>. Некий местный чиновник был назначен, как можно предположить, на какую-то должность, для исполнения некоторых полицейских функций, в частности, по охране общественного порядка. Сохранившаяся надпись представляет собой либо само письмо с известием о назначении, либо текст похвальной речи, традиционно произносимой местным ритором в честь вновь назначенного должностного лица от имени обрadowанных граждан.

Отрывок служит образцом широко распространенного в Поздней Античности типа письма, характеризующегося в первую очередь большой любовью к парадоксам и оксюморонам. Примеры такого стиля во множестве можно найти в *Variae*, но одним из самых ярких текстов подобного рода является письмо Сидония Аполлинария с описанием Равенны<sup>36</sup>:

В этой топи не прекращают нарушаться все законы природы: стены рушатся, уровень воды поднимается; башни плывут, а корабли сидят на мели; болезни бродят вокруг, все врачи обессилены... Живые мучаются от жажды, а мертвые плавают вокруг них; воры не дремлют, власти бездействуют... Клирики занимаются ростовщичеством, сирийцы поют псалмы; торговцы стали солдатами, монахи занялись коммерцией... евнухи учатся владеть оружием, а варварские федераты считаются образованными людьми...

Каким бы бессмысленным ни казалось сейчас употребление подобного стиля — из процитированного выше текста нельзя понять существа дела, — он все же умеет описывать реальность в ее сложности и многообразии, глядя на предмет описания с разных



сторон. Сложность образной трактовки, всеобъемлющий символизм и аллегоризм, пафос устного слова и риторический эстетизм, когда главным становится не содержание речи, а сама эстетическая обработка темы, — таковы основные характеристики словесного искусства и эстетики этого периода<sup>37</sup>.

Уже первое предложение из рассматриваемого отрывка дает нам целый набор символических образов, выраженных абстрактными существительными (*securitas, munimen, tutela, discussor*), наглядно демонстрируя развитие процесса, связанного с переходом от позднеантичного к раннесредневековому миру. Примеры этого можно множить и множить<sup>38</sup>.

«Символизм» представляется довольно удачным термином для описания этой особенности поздней латыни — языка ярких метафор и символов. Словесный символизм этого периода пользуется нарочито образно-визуальными средствами выражения, включая постоянное использование разнообразных метафор, описывающих человека или вещь через соответствующие им функции и атрибуты.

Аналогию непременно статичному, неизменному характеру восприятия и представления действительности можно увидеть в изображениях на витражах соборов. Отсутствие движения в них часто компенсируется совершенной, доведенной до предела симметрией, богатством и разнообразием тщательно выписанных деталей.

### VIII. *Variae* VII, 32 (*Formula qua moneta committitur*)

(А) ...Всякая торговля расстраивается, если металл, из которого сделаны деньги, испорчен... (В) Пусть то, на чем отчеканены изображения Нашей Светлости, будет подлинным: королевское сияние не потерпит никакого осквернения. Ведь, как портрет какого-либо человека, неважно, кем бы он ни был, пишется соответствующими красками, так и светлый лик государя еще в большей степени охраняется чистой металлов! Пусть горит подлинным жаром золото, свободное от всяких примесей; пусть серебро блестит своим натуральным блеском; пусть природный цвет меди остается неизменным! Ведь если закон считает преступлением нанесение ущерба даже одному человеку, то какого же наказания за-

служивает тот, кто причинил вред такому множеству людей? (С) Мы требуем, чтобы денарии сохраняли вес, установленный нами. Некогда *denarii* продавались чаще на вес (*penso*), чем по количеству, поэтому древние, говоря о прибыли и убытке, употребляли слова “*compendium*” и “*dispendium*”, выводя значения слов из их происхождения. Деньги (*pecunia*) были так названы галлами, производшими это слово от “*pecudis*” (шкура животного), и по аналогии это наименование было перенесено на слитки металла, которые тогда еще не имели никакого отчеканенного изображения. (D) Мы не позволим, чтобы деньги оказались испорченными презренными примесями, дабы они вновь не обесценились, как это уже бывало раньше. (E) Итак, мы поручаем тебе надзор над монетным двором и попечение о чистоте монеты, которую царь Сервий первым, как говорят, велел отчеканить из меди: так что не сомневайся в неизбежном наказании, если, на твоё несчастье, вскроется какой-нибудь преступный обман.

\* \* \*

Приведенный выше отрывок еще раз показывает искусное использование Кассиодором отступлений, призванных внести разнообразие, оживить, а также смягчить, снять излишнее напряжение. Тон письма характеризуется постоянно нарастающей суровостью, даже жесткостью. Высокопоставленный чиновник не раз предостерегается против каких-либо злоупотреблений своим служебным положением (*Sit mundum quod... Nam si unum laedere... Pondus... praecipimus debere servari... Quam non sinimus...*). Эти предупреждения достигают в конце послания кульминационной точки, заключающейся в прямой угрозе возмездия в случае, если какое-либо нарушение вскроется (“*quaerit*” вызывает в памяти пугающие картины наказаний, применяемых в Поздней империи и в Остготском королевстве). Послание начинается с призыва к разуму (“*venalitas cuncta dissolvitur, si...*”), затем следует напоминание, что порча монеты может расцениваться как прямое оскорбление монарха, потом идет описание красоты чистых металлов — золота, серебра и меди (“*Auri flamma...*”), затем — констатация очевидного факта “*in tanta hominum numerositate...*” (возможно, переключка с *numerositas*, словом, впервые зафиксированным у Тертуллиана и употребленным в сходном контексте<sup>39</sup>) и, наконец, проявление эрудиции автора, т. е. ученый экскурс в историю и

этимологию (“*Pondus quin etiam... Pecunia... a pecudis tergo...*”). В последних строчках заключается цель письма, становится ясно, ради чего оно собственно написано. После категоричного и жесткого заявления (“*Quam non sinimus...*”) следует формальное назначение на должность (“*Proinde...*”), а завершается все еще одним кратким экскурсом в историю чеканки монеты (“*Servius rex...*”) и зловещим предостережением (“*ita ut...*”).

Таким образом, с одной стороны, послание призвано продемонстрировать уважение лично к адресату и к той должности, на которую его назначают (это достигается учеными экскурсами и обращением к разуму и чувствам чиновника), тогда как, с другой стороны, в послании постепенно нарастает накал властности, безапелляционности и категоричности. Короче говоря, суть послания заключается в тонком балансе между *civilitas* и угрозой насилия, балансе, на котором основывались взаимоотношения государства, правительства, власти и общества в Поздней Римской империи и — с учетом всех специфических черт — в Италии Теодориха.

### IX. *Variae* XI, 6

(А) Твоя преданность вознаграждена теми, о ком известно, что они занимают более высокое положение, чем ты... Эта неравная справедливость, этот особый декрет, это исключительное благодеяние могут быть использованы тобой под контролем судьбы, и ничто из того, что могло бы показаться нарушением надлежащего порядка, не может быть осуждено под предлогом здравого смысла. Никто не предписывает тебе никакого расписания. Тебе позволены некоторые вольности по службе, и ты один можешь смело пренебрегать тем, что других заставляешь соблюдать. Такие привилегии предоставлены тебе в награду за исключительные заслуги... Ты цвет чиновничества, краса и гордость канцелярии, и за это ты заранее удостоился такого славного положения, благосклонного мнения о тебе и приближенного положения... (В) Репутация магистрата зависит от всего того, что ты делаешь, ведь как интерьер дома можно представить себе по его дверям, так и об уме начальника судят по тебе... Даже одежда, которой прикрываются наши тела, разве не может нас обезобразить, если она покрыта какой-нибудь грязью? Но, кажется, какую привлекательность она может придать нашей внешности, когда сверкает достойной похвалы чистотой! Так и доверенный служащий магистрата либо прославляет, либо позорит доброе

имя руководителя. (С) ...Среди решеток нельзя скрыть то, что ты делаешь. Ибо порталы у тебя ярко освещены, засовы открыты, на дверях есть окна... (D) Твердо держи в памяти все наши распоряжения, пусть сказанное не проходит через тебя как через пустую трубу... Будь надежным вместилищем информации, что услышишь, храни, о чем узнаешь, не болтай...

\* \* \*

Это письмо Кассиодор написал от своего имени, будучи префектом претория. В нем он сообщает некоему Иоанну о назначении его на одну из высших должностей в своем аппарате. Наиболее интересной и показательной особенностью данного текста являются разработанные в нем образы дома и одежды. Как внешний вид человека и его жилища должны содержаться в безукоризненной чистоте, так и образ действий *cancellarius* должен быть безукоризненным, его поступки неизбежно отражаются на репутации начальника. Это еще одно доказательство уже отмеченного нами ранее стремления к поверхностности, к внешнему, показному, приводившему к разрыву между формой и содержанием, между словом и делом. Нравственное совершенство символизируют изысканность в одежде, опрятный внешний вид и даже красота и чистота дома. Стилистическая симметрия, нагнетание сравнений, синтаксические параллелизмы, ритмические повторы являются не просто художественными приемами, но средствами деконкретизации, превращения человеческой индивидуальности в безликого члена толпы. Автор видит не конкретных людей, а добродетели и пороки, постановка вопроса — моральная, независимо от того, идет ли речь о духовном или материальном. Манерность, напыщенность, высокопарность служат прежде всего целям чувственной очевидности, картинности. Особое значение, придаваемое внешности, непрременное стремление, по крайней мере, к формальному совершенству так сильны, что тем более низко и достойно порицания все то, что хоть как-нибудь портит эту идеальную картину, чувственная наглядность которой достигается омертвлением всего индивидуально-человеческого.

Кроме того, письмо служит примером столь характерной для поздней риторики любви к парадоксам, манерности, пышным и изысканным словам и фразам (*inaequabilem aequitatem, laudabile*

praejudicium, lucidas fores, claustra patentia, fenestratas januas). Примеры подобного рода многочисленны и характерны как для Кассиодора, так и для многих других позднеантичных авторов.

Наконец, в разделе D мы видим небольшую иллюстрацию того процесса символизации и аллегоризации стиля, который является одним из наиболее показательных для эпохи перехода от Поздней Античности к Средним векам: conceptaculum («вместилище», «хранилище») — это не просто сравнение, но метафора, описывающая Иоанна исключительно на функциональном уровне, как будто бы он не более чем безжизненная схема, внутренний мир которой, абсолютно не интересующий Кассиодора, остается для нас закрытым.

### X. *Variae* XI, 36, 1 – 3

(A) Тот, кто создал трудный путь государственной службы, требующий большого усердия, разумно установил и конкретные сроки этой службы, четко определив награды, положенные тем, у кого этот срок близится к концу... Таким образом, среди превратностей изменчивой жизни служба государству — островок надежности и определенности, так что нет поводов для беспокойства у того, кто достойно и без взысканий прошел весь это путь до установленного предела. (B) Даже у самих звезд, как полагают астрономы, остаются неизменными периоды их движения, при том, что они безостановочно ходят по кругу... Сатурн в течение тридцати лет проходит по небу указанное ему расстояние. Более двадцати лет длится срок, за который звезда Юпитера озаряет определенные для нее пределы. Звезда Марса, летя с огненной скоростью, проносится по своей орбите за восемнадцать месяцев. Солнце проходит через знаки зодиака в течение года. Звезда Венеры совершает положенный ей путь пятнадцать месяцев. Проворный Меркурий тратит тринадцать месяцев, чтобы преодолеть предназначенное ему расстояние. Луна, находящаяся ближе всех к нам, благодаря этой близости завершает в тридцать дней то, на что у совершающего круг золотого Солнца уходит год. (C) Следовательно, вполне справедливо то, что смертные знают установленные пределы своей службы, когда даже те, кто не может погибнуть иначе как вместе с самим миром, имеют разумно установленные пределы своего пути, при той, однако, разнице, что небесные тела завершают свой труд, чтобы вновь вернуться к началу, а род людской служит, чтобы отдохнуть по завершении трудов...

\* \* \*

Приведенный отрывок служит примером характерного для позднеантичной литературы пристрастия к образам небесного свода и к уподоблению человеческих установлений небесным светилам. Подобные образы получили широкое распространение уже в латинских панегириках IV в., например, образ Диоклетиана / Юпитера: «...великий бог... с постоянной заботой правит своим государством, хотя в нем уже наведен порядок, и неутомимой дланью вращает эту безмерную громаду, неуспынно охраняя порядок и последовательность явлений»<sup>40</sup>. Таким образом, установленный государственный порядок кажется чем-то неизменным, непреложным и совершенным отражением, если не неотъемлемой частью, небесного космического порядка. В данном случае этому уподоблению служит и использование Кассиодором слова *cursus* («ход», «движение»), у которого есть еще одно значение в латинском языке — «служебная карьера» (*cursus honorum*).

Нелегко понять, как подобное мировоззрение, закрепляющее порядок, регулярность, упорядоченность, могло сочетаться с иным пониманием мира, придающим особое значение человеческой индивидуальности и свободе воли. Упорядоченность и регулярность являются основными характерными чертами официального искусства Поздней Римской империи и Византии, но также и большей части христианского искусства этого периода<sup>41</sup>, ставшего, возможно, образцом для систематизированного, упорядоченного интеллектуального мира высокого Средневековья.

Любой исследователь, имеющий дело с источниками, относящимися к эпохе Поздней Античности в целом и к V и VI вв. в частности, не мог не обратить внимания на постоянно встречающиеся в них картины светил, особенно звездного неба, многократно повторяющиеся как в литературе, так и в искусстве. Например, холодное и величественное великолепие звезд, сверкающих среди темного неба на сводах «мавзолея» Галлы Пладиции в Равенне. Точно так же теплый солнечный свет Средиземноморья пропитывает литературу и искусство классической Греции и Рима, являясь основой образного строя данных эпох<sup>42</sup>.

Кассиодор, составляя письмо в сенат по поводу назначения туда нового члена, начинает следующим образом:

Хотя ваше высокое собрание сверкает собственным, только ему присущим блеском, тем не менее, оно становится еще более блистательным и великолепным всякий раз, как озаряется светом новых достойных сановников. Ведь и небо кажется нам тем более прекрасным, чем больше на нем ярких звезд, а их изобилие являет собой бесподобное зрелище для всякого, кто только смотрит на него...<sup>43</sup>.

Придворный поэт Клавдиан передает превосходство двух консулов 395 г. над всеми другими чиновниками путем сравнения света Луны со светом других звезд<sup>44</sup>. К тому времени сходные сравнения в подобных же ситуациях мы наблюдаем в латинских панегириках<sup>45</sup>. В официальных обращениях византийский император часто именовался «всепроникающим солнцем, освещающим мир»; такое же выражение по отношению к императору мы находим и в *Variae*<sup>46</sup>.

Духовное и нравственное совершенство также идеально подходило для подобной образности. Например, в своих поздних произведениях Кассиодор мог следующим образом описывать отцов церкви: «...те сверкающие созвездия, которыми небесная твердь церкви воссияла»<sup>47</sup>. В другом труде он замечает, что церковь для него «более яркая, чем солнце; более белая, чем снег»<sup>48</sup>.

В распоряжении авторов, использующих данную образную структуру, имеется огромное количество самых разных лексических средств, наиболее часто встречающихся в панегириках, в поэтических произведениях, но также в эдиктах, декретах, письмах. Венанций употребляет такие слова, как *lux* или *jubar*, для характеристики героев своей поэзии, и даже самый беглый просмотр *Variae* позволяет заметить, сколь важное место занимают в словаре Кассиодора слова типа *fulgere* («сиять»), *resplendere* («сверкать») и *relucere* («блестеть»)<sup>49</sup>. В данной сфере, во всяком случае, явно прослеживается единство эстетической концепции, художественных взглядов и лексических средств<sup>50</sup>.

Таким образом, небесные светила оказались для авторов Поздней Античности идеальным средством описания мира, неисчислимым источником метафор, сравнений и аналогий. При этом, с одной стороны, планеты и звезды двигаются по точно определенному маршруту с постоянной скоростью, символизируя, соответственно, устойчивость и неизменность политического и администра-

тивного устройства. С другой стороны, образы небесных светил, бесспорно, являются лучшими символами человеческого совершенства, и образы эти порой достигают такой глубины, что становятся неотделимыми от реальности, сливаются с ней, играя ключевую роль в общем ходе дальнейшего развития культуры.

## XI. *Variae* XI, 40

(A) ...Хвала тебе, Снисходительность ... покровительница рода человеческого, единственная целительница и утешительница в бедствиях... Пока с тремя другими сестрами ты наслаждаешься небесной благосклонностью, заключив друг друга в теплые объятия, все они, хотя сами и являются добродетелями, почтительно уступают тебе первенство... Благочестие правит даже самими небесами. Но если бы это было только возможно, именно с тобой пребывать всегда! Любое преступление можно предотвратить, и может случиться так, что, однажды помиловав, в дальнейшем в помиловании уже не будет необходимости... (B) Поэтому, палач, отложи на время свой смертоносный топор, пусть приятен тебе будет блеск лезвия, не обгаренного кровью. Пусть твои цепи, обильно орошенные слезами, покрываются более счастливой ржавчиной... Почему ты все время стремишься служить низшим силам? Послужи хоть раз и высшим... (C) И пусть это прибежище стонов, этот дом скорби, эта земная обитель Плутона, место, окутанное вечной ночью, наконец, засияет, и наполнится ярким светом тюрьма, где на долю заключенных выпали неисчислимые страдания... Зловонье, неизменный спутник оков, причиняет ужасные мучения; стоны и рыдания несчастных терзают слух; из-за непрерывного голода перестаешь ощущать вкус пищи; под бременем невыносимых страданий притупляется осязание; от постоянной темноты ухудшается зрение, тускнеют, теряя свою силу, глаза... Узника, измученного мерзостями тюрьмы, со всех сторон подстерегает смерть... (D) Пусть опустеют твои казематы, пусть это место неиссякаемых слез лишится своих обитателей, еще недавно убитых горем... Выходите, заключенные, вечно бледные от близости смерти... Вернитесь к свету дня те, кто уже был добычей мрачных теней... Вам не нужно больше скрываться, ступайте открыто и смело на форум. Вы вправе держаться в стороне от всего, что принесло вам столько страданий... (E) Щука зарывается в мягкий песок, чтобы избежать засады свинцового бредня. Как только натянутая сеть прохо-



дит над ней, не причинив никакого вреда, она стремительно бросается в волны и, свободная, ликует, радуясь избавлению от смертельной опасности. Когда губан, соблазнившись приманкой, лезет в ивовую западню и вдруг понимает, что действует себе на погибель, он поворачивает назад, потихоньку удаляясь от опасной ловушки. Если же кто-нибудь из этой породы видит, что один из его собратьев запутался в сетях, он хватается несчастного зубами за хвост и тянет изо всех сил. Так животное, которое не может спастись самостоятельно, избавляется от опасности при помощи своих близких. Также когда кто-нибудь из *saugi* — умнейшего рода рыб — попадает в западню, то его спутники, сцепившись друг с другом в какое-то подобие веревки, тянут со всей силы назад, стараясь освободить попавшегося сородича... (F) А сейчас к тебе, начальник тюрьмы, я обращаю свои слова... Ты, конечно, раздражен, что никого не наказывают; мрачный, ты избегаешь всеобщего веселья... являя собой настоящее воплощение жгучей злобы... ты находил удовольствие в скорби многих. Но мы можем утешить и тебя, положив конец твоим стонам. Требуя для себя только тех, кого этот милостивый закон не амнистировал, чтобы под прикрытием этого акта не избежали бы наказания преступники, совершившие тяжелые злодеяния...

\* \* \*

Приведенный выше эдикт об амнистии был издан от имени самого Кассиодора, когда он был префектом претория, возможно, в честь праздника Пасхи. Уже при первом прочтении данного документа становится ясно, что перед нами образец риторической прозы высочайшего уровня (*Var.*, praefatio 16-18: “*tertium genus... summum*”); не только официальный законодательный акт, но и литературное произведение со строго выдержанной композицией, с лирическими отступлениями, фактически хвалебный гимн одной из добродетелей. Заглавие этого сочинения — *Indulgentia* — может быть рассмотрено сразу в двух этих аспектах. В преамбуле длинное риторическое обращение к Снисходительности, затем традиционный литературный мотив четырех сестер — добродетелей, заключающих друг друга в объятия (A), долгий период, содержащий описание тюрьмы — «прибежище стонов... дом скорби... земная обитель Плутона... место, окутанное вечной ночью», характеристика условий содержания в заключении, призванная вызвать состра-

дание и ужас (BD) — все указывает в одном направлении. Высокий риторический стиль очень часто употреблялся в правительственных декретах в эпоху Поздней Античности, и Кассиодор, постоянно используя его, не считал это чем-то особенным<sup>51</sup>.

До нашего времени дошел лишь один из эдиктов об амнистии (приуроченной к пасхальным праздникам), датированный концом IV в.<sup>52</sup>. Сравнение этих двух текстов позволяет предположить, что этот документ служил образцом для Кассиодора, по крайней мере, при создании основной части эдикта (разделы BD):

Ибо было бы совершенно неправильным, если бы во время праздничных церемоний... продолжали бы слышаться скорбные голоса страданий, и виновный с нечесаными волосами и раздувшейся от мучений головой был бы скрыт от милостивого взгляда, а стоны, исторгаемые из самой глубины души, не были бы услышаны... Таким образом... мы не сдерживаем нашего милосердия, мы открываем тюрьмы, мы откладываем в сторону цепи, мы разрешаем состричь спутанные волосы, впитавшие в себя весь смрад гнетущего заключения. Мы освобождаем всех осужденных на наказание, за исключением тех, кто не заслужил помилования из-за жестокости совершенных преступлений.

Как и в эдикте Кассиодора, в приведенном отрывке говорится о подземной тюрьме. Употребление высокого риторического стиля в сочетании с эмоционально накаленной лексикой должно, с одной стороны, вызвать у читателя и слушателя ощущение неминуемого и страшного возмездия за нарушение закона, с другой — продемонстрировать всю безмерность императорского милосердия. Для достижения этих целей оба автора используют стиль, который современному человеку показался бы велеречивым и напыщенным.

В предисловии к *Variae* Кассиодор не раз упоминает о том, насколько зависит восприятие написанного от того, правильно ли использован язык: «Всегда будет грубой та речь, которая не отделяется долго и тщательно и в которой используются неподходящие слова»<sup>53</sup>. Именно в правильном подборе слов Кассиодор видит основную обязанность автора: «Следует говорить так, чтобы тебе удалось убедить слушателя выполнить то, что тобой предписано...»<sup>54</sup>. О себе не без ложной скромности Кассиодор пишет, что так и не смог достичь высочайших образцов красноречия<sup>55</sup>.

Обратимся теперь к рассмотрению пассажа о рыбах. На первый взгляд кажется, что это отступление, иллюстрируя банальную мысль (не только люди любят свободу), неинтересно и примитивно само по себе, мало связано с остальным текстом, а для современного читателя уж вовсе выглядит откровенно смешным. Вопрос заключается в следующем: казалось ли это отступление, да и сам эдикт в целом, смехотворным образованному читателю — современнику Кассиодора, а более глобально: в расчете на кого составлялся эдикт, кто должен был его читать и кто мог его читать. В позднеримском обществе VI в. линии раздела были обусловлены уже не только приобщенностью или неприобщенностью к классическому наследию, экономическими и правовыми реалиями, но и религиозными факторами. Церковь поддерживала и формулировала эти различия. Таким образом, одни могли увидеть в эдикте еще одно произведение этого суетного мира; другие, менее отдаленные от реальной жизненной практики, могли его «читать, не читая». Присутствие реальной государственной власти, которое еще очень хорошо ощущается в тексте эдикта IV в., практически незаметно в сочинении Кассиодора. Возможно, это объясняется тем, что аудитория, в расчете на которую и составлялся данный документ, стала к тому времени еще более ограниченной.

Кроме того, данный текст является интересным свидетельством того, как представление и, возможно, восприятие окружающего мира едва уловимо, но изменилось в сравнении с предыдущей эпохой. В разделе F изображен начальник тюрьмы, сильно опечаленный потерей своих заключенных, страдающий из-за этого и раздражающийся по этому поводу душераздирающими жалобами. Роль выдержана и сыграна до конца, хотя и в несколько экстравагантной, а часто — почти карикатурной манере. Это напоминает спектакль: он — начальник тюрьмы, со своими четко очерченными обязанностями, а его вынуждают отпустить заключенных, что должно свести на нет его собственную деятельность. Если римские императоры со времен установления режима тетрархии и устраивали нечто похожее на подобные театрализованные представления<sup>56</sup>, то все же кажется сомнительным, чтобы начальник тюрьмы мог демонстрировать подобные чувства и играть ведущую партию в спектакле-*moralité*, напрямую затрагивающем его должностные обязанности. Если же это так, то перед

нами еще одно свидетельство того, как постепенно формируется новый тип культуры, культуры Средних веков<sup>57</sup>.

В разделах *VD* эксплицитно заключается неоднократно проведенное сравнение между жизнью в тюрьме и преисподней. Ад по своей сути — инстанция вечная, поэтому неудивительно, что ему присущи такие неизменные характеристики, как “*semper... laboras*”, “*locus perpetua nocte caecatus*”, “*locus ille perennium lacrimarum*” и “*vicina semper morte pallentes*”. В языке, которым описывается преисподняя, вряд ли можно найти какие-либо неклассические элементы. Сама возможность провести подобное сравнение, по-видимому, очень сильно привлекала Кассиодора, недаром оно проводится так настойчиво и последовательно. Это объясняется также концепцией, господствовавшей в ту эпоху, согласно которой человеческая судьба определялась и управлялась, в конечном счете, именно взаимодействием вечных и неизменных инстанций.

Приведенные в разделах *VD* образы топора палача, то блестящего, то обгащенного кровью, цепей, покрытых ржавчиной от слез закованных в них преступников, оксюморон “*vacuitatibus impleantur*” заслуживают сравнения с *Variae* VII, 7 (см. *выше*, № 5). Эти разделы характеризуются целой серией выразительных деталей, которые несколько парадоксальным образом усиливают для современного читателя общую атмосферу нереальности, оторванности от жизни<sup>58</sup>. Возможно, все три отрывка наиболее наглядно демонстрируют характерную черту большей части литературы Поздней Античности — сочетание оригинальности, таланта и общих мест, готовых штампов и формул.

## XII. *Variae* XII, 11, 1

...как чистота источника загрязняется илом, так и щедрость милостивого короля компрометируется алчными распорядителями. Ведь даже золото, когда оно плавится, если только плавление не происходит в чистейшем сосуде, смешивается с различными примесями, поскольку только те сохраняют в неприкосновенности свою чистоту, кого нельзя замарать никакой грязью. Как приятно видеть потоки, текущие по белоснежной гальке, и сама природа, кажется, улыбается этой свободной чистоте, так как она ничем не испачкана.



Данный отрывок приведен для того, чтобы проиллюстрировать только одну тему — любовь к яркому свету во всем его многообразии и во всех его проявлениях — центральную тему для эстетики этого периода<sup>59</sup>. И очарование небесного свода, и прелесть драгоценных камней объясняются, возможно, стремлением к некой трансцендентности, божественному совершенству в ущерб тому, что сегодня некоторые назвали бы реализмом<sup>60</sup>.

Яркий белый цвет пользуется особой популярностью — идет ли речь об ослепительном блеске солнца или о холодном мерцании снега. Один поэт — современник Кассиодора — так описывает мраморную отделку одного из залов дворца короля вандалов: «Кажется, что само солнце получает отсюда свои лучи... Эти мраморные плиты излучают свой собственный, присущий только им дневной свет, это сверкающий небесный свод, никогда не знающий облаков... поверишь ли, но, ступая по этому залу, тебе постоянно будет казаться, что твои ноги должны провалиться в снег...»<sup>61</sup>.

Один из наиболее часто встречающихся топосов в V–VI вв. — описание храма, где дневной свет как бы собирается, фокусируется, многократно отражаясь в драгоценных металлических украшениях пышного убранства<sup>62</sup>. Примеров любви к яркому свету несть числа, например, великолепное изображение святилища церкви, в которой крестился Хлодвиг, с бесчисленным количеством свечей, или сцена процессии новообращенных, одетых в чистейшие белоснежные туники, испускающие неземное сияние<sup>63</sup>. Значение подобных картин очевидно. Они символизируют сохранение нравственной чистоты и духовной незапятнанности. В полярном мире, где вечно борются Добро и Зло, яркий свет рассеивает зловещий мрак<sup>64</sup>.

Папа Григорий I рассказывает о видении Бенедикта:

Глубокой ночью [Бенедикт] внезапно увидел столб ярчайшего света, идущий сверху вниз, сверкающий сильнее, чем солнце. Тьма тут же рассеялась, от нее не осталось и следа... По его словам, весь мир собрался воедино и прошел перед его взором в едином луче света. Он смотрел, не отрываясь, пристально вглядываясь в развернувшуюся перед ним ослепительную картину. Он увидел душу Германа, епископа Капуи, возносимую ангелами на небеса в огненном шаре...<sup>65</sup>.

Огненная стихия легко приобретает символическое значение. Так, набожная римская аристократка, возможно, связанная с Кассиодором, постоянно по ночам ставила в ногах кровати горящие свечи, «потому что она ненавидела тьму и была другом света, как физического, так и духовного»<sup>66</sup>.

Сидоний Аполлинарий написал эпиграмму, которая была выгравирована на сосуде, предназначенном в подарок вестготской королеве: «Благословенны воды, которые заключаются в свете металла только для того, чтобы ласкать еще более светлый лик вашей хозяйки... Безупречная белизна (*sandor*) ее лица отражается в серебре...»<sup>67</sup>.

Ничто не может сильнее пленить воображение, ничто не вызывает большего восхищения, чем свежий цвет лица. Эта деталь будет иметь большое значение и в средневековом искусстве. Белизна лица как характерный признак чаще всего фигурировала либо при описании германцев, либо тех, кого считали символами непорочности и чистоты: святых, девственниц и целомудренных женщин: «Так же как лилии чистым и сверкающим светом лучезарно сияют в окружении горящих роз, так и сияние совершенной белизны (*sandor*) вашего лица украшается нежным розовым румянцем...»<sup>68</sup>.

Неземное, лучезарное сияние способно заморозить каждого, кто его увидит, как, например, сделанное Кассиодором описание портрета Матасунты в ее дворце или образ Мартина Турского, явившийся Сульпицию Северу: «Он был облачен в белую тогу, от его лица исходило лучезарное сияние, его глаза были подобны звездам, а волосы, казалось, горели как пурпур»<sup>69</sup>, или изображение ангела у Авита: «Сверкающие одежды мерцали на его божественном теле, а лицо его светилось красноватым светом...»<sup>70</sup>.

Наибольшей популярностью пользовались разнообразные сочетания белого или очень светлого цвета с различными вариантами красного или пурпурного, при этом неважно, шла ли речь о цветах, цвете лица, изысканной одежде или, как, например, в *Variae*, об окрашивании шелка в пурпурный цвет или о замечательном красном вине, подаваемом в кубках из слоновой кости<sup>71</sup>. Почему именно такое сочетание оказалось самым предпочтительным, до конца не ясно, но насколько широко семантическое поле *purpureus* / *porphyreus*, иногда близкое по смыслу к «сверкающий», «блестящий», хорошо известно.

Кажется вполне обоснованным предположение, что люди той эпохи различали гораздо больше цветовых оттенков, чем мы различаем сейчас<sup>72</sup>. Для их передачи существовал целый спектр обозначений. Очень подробное, детальное описание кольца с печаткой, которое мы видим у Авита, трудно понять и еще труднее перевести. Это было кольцо, украшенное с двух сторон камнями с резными печатями. Одним из камней был изумруд (*vernantis lapilli*), а другим — электрон «того самого цвета, в котором в равных небольших долях присутствуют и красный блеск золота, и белое мерцание серебра... и еще он слегка отликает нежным зеленым цветом...»<sup>73</sup>.

\* \* \*

Перевод выполнен по изданию: CASSIODORUS, *Variae*, rec. Th. MOMMSEN, MGH: Auct. ant., t. 12 (Berolini: Apud Weidmannos, 1894).

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> CASSIODORUS, *Variae* (Praefatio): “Decreta ergo nostra priscorum resonent constituta, quae tantam suavitatem laudis inveniunt, quantum saporem vetustatis assumunt” («Изданные нами постановления, должны звучать голосом предков, и они постольку достойны похвалы, поскольку наполнены благоуханием древности»).

<sup>2</sup> AUERBACH E., *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, trans. from German by R. MANHEIM (L., 1965), p. 255.

<sup>3</sup> CASSIODORUS, *Variae* III, 47; 51; IV, 50.

<sup>4</sup> *PLRE*, vol. 2: A. D. 395–527, “Faustus 9”; УДАЛЬЦОВА З. В. *Италия и Византия в VI веке* (М., 1959), с. 221–222. Сенатор Фауст являлся потомком древнего рода Корвинов — см. *RE*, Bd. VI, Sp. 2094; ENSSLIN W., *Theoderich der Grosse* (München, 1947), S. 128. Правительство Теодориха высоко ценило Фауста, он был удостоен высших должностей: квестор в 503–506 гг., префект претория в 507–511 (512) гг. Король всегда становился на сторону Фауста, когда грабежи и злоупотребления префекта претория вызывали недовольство населения, см. CASSIODORUS, *Variae* II, 37; III, 19. В *Variae* (III, 20) Кассиодор сообщает о том, что Фауст незаконно занял землю некоего Кастория.

<sup>5</sup> CASSIODORUS, *Variae* II, 26; III, 20; 21. Фауст возглавлял группировку, выражавшую настроения и чаяния провизантийски настроенной части римского сената, которая резко выступала против проводимой папой Симмахом независимой от императора религиозной политики. Против папы было устроено несколько заговоров, его пытались привлечь к суду. Фауст был деятельнейшим участником всех этих событий. Возможно, его опала при дворе была связана именно с ними — см. *PLRE*, vol. 2: A. D. 395–527, “Faustus 9”; CHADWICK H., *Boetius: The Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy* (Oxford, 1981), p. 40.

<sup>6</sup> CASSIODORUS, *Variae* I, 21.

<sup>7</sup> Ср.: *Ibidem* I, 30, 5; IV, 31.

<sup>8</sup> O'DONNELL J. J., *Cassiodorus* (Berkeley; Los Angeles; London, 1979), (далее — O'DONNELL [1979]), p. 86-93.

<sup>9</sup> Слово “costatilis” встречается только в *Variae*. См. также: ZIMMERMAN O. J., *The Late Latin Vocabulary of the ‘Variae’ of Cassiodorus* (Washington, 1944), (далее — ZIMMERMAN [1944]) p. 10.

<sup>10</sup> Ср.: “sudatile metallum” во фрагментах № 5, 9; CASSIODORUS, *Variae* VII, 15, 1-3: “mirabilis silva moenium” и др.

<sup>11</sup> O'DONNELL (1979), p. 102; УКОЛОВА В. И., *Античное наследие и культура раннего средневековья (конец V – середина VII века)*, (М., 1989), (далее — УКОЛОВА [1989]), с. 106-107.

<sup>12</sup> SYMMACHUS, *Relatio* XIII, 18; ср. 323, 33: “ne videamur ingrati”; ILS 1279: “ut... possit ostendi”; *XII Panegyrici Latini* 11; *CA* CXIV, 509, 16-17: “putaremur”; CASSIODORUS, *Variae* 58, 4, 28; 65, 15-19; 95, 30; 96, 5; GRIGORIUS MAGNUS, *Registrum epistolarum*, *Indictio* V, 13: “reperiri”; ср.: VAN DEN BESSELAAR J. J., *Cassiodorus Senator en zijn Variae* (Nijmegen, 1945), p. 179.

<sup>13</sup> SYMMACHUS, *Ep.* III, 88.

<sup>14</sup> SALVIANUS, *De gubernitate Dei* IV, 13; ср.: SYMMACHUS, *Ep.* 24, 3; 27, 4, 9; 34, 12; 37, 29; 42, 8; 101, 2-6; 117, 20; 172, 8, 11; PAULINUS NOLENSIS, *Ep.* 16, 1; SALVIANUS, *De gubernitate Dei* VII, 66; IDEM, *Ep.* I, 5: “ne de me ipso dicere videar”; SIDONIUS APOLLINARIUS *Ep.* 84, 22; 93, 5; 112; 26; 153, 1; ENNODIUS, *Ep.* 20, 16; 139, 14; 306, 6; 326, 2. Сходным образом употребляется и пассив глаголов “credere”: SYMMACHUS, *Ep.* 38, 23; 39, 14; ENNODIUS, *Ep.* 133, 37; “putare”: ENNODIUS, *Ep.* 9, 4; 34, 22; “judicare”: SYMMACHUS, *Ep.* 37, 12; *Epistulae Arelatenses Genuinae* 39; “invenire” и “reperire”: ENNODIUS, *Ep.* 26, 12; 93, 25; 97, 22; CASSIODORUS, *Variae* 327, 7; FULGENTIUS, *De aetatibus mundi* 129, 13; 130, 2-3.



<sup>15</sup> В сочинениях Сенеки насчитывается более 500 контекстов, где употребляется глагол “videri” (67 — “inveniri”, 61 — “credi”), см. BUSI R., ZAMPOLLI A., *Concordantiae Senecanae* (N. Y. — Hildesheim, 1975); у Плиния Младшего “videri” встречается около 200 раз, см. JACQUES X., OOTED-HEM J. V., *Index de Pline le Jeune* (Brussels, 1965); в сочинениях Тацита — более 150 раз, см. GERBER A., GREEF A., *Lexicon Taciteum* (Leipzig, 1903); у Квинтилиана — примерно 100 раз, см. BONNELL E., *Lexicon Quintillianeum* (Hildesheim, 1962).

<sup>16</sup> УКОЛОВА (1989), с. 101.

<sup>17</sup> Ср. Там же, с. 108.

<sup>18</sup> Согласно О. Циммерману (см. ZIMMERMAN [1944], p. 10) слово “sudatilis” до Кассиодора в латинском языке не зафиксировано.

<sup>19</sup> TACITUS, *Germania* 45: «Они обшаривают и море и на берегу, и на отмелях единственные из всех собирают янтарь, который сами они называют глезом... Однако нетрудно понять, что это — древесный сок, потому что в янтаре очень часто просвечивают некоторые ползающие по земле или крылатые существа; завязнув в жидкости, они впоследствии оказались заключенными в ней, превратившейся в твердое вещество. Таким образом, я склонен предполагать, что на островах и на землях Запада находятся дубравы и рощи, подобные тем сокровенным лесам на Востоке, где сочатся благовония и бальзамы; из произрастающих на них деревьев соседние лучи солнца выжимают обильный сок, и он стекает в ближайшее море и силою бурь выносятся на противоположные берега. При поднесении к янтарю, ради познания его свойств, огня он вспыхивает как факел, вслед за чем расплавляется, словно смола или камедь» (пер. А. С. БОБОВИЧА).

<sup>20</sup> См. WALLACE-HADRILL J. M., *Early Germanic Kingship in England and on the Continent* (Oxford, 1971), p. 101.

<sup>21</sup> КАЖДАН А. П., *Византийская культура* (СПб., 1997), (далее — КАЖДАН [1997]), с. 196; АВЕРИНЦЕВ С. С., «Золото в системе символов ранневизантийской культуры», *Византия. Южные славяне и древняя Русь. Западная Европа. Искусство и культура* (М., 1973), с. 15-47.

<sup>22</sup> MATHEW G., *Byzantine Aesthetics* (L., 1963), (далее — MATHEW [1963]), p. 3.

<sup>23</sup> MACMULLEN R., “Some Pictures in Ammianus Marcellinus”, *Art Bulletin* 46 (1964), (далее — MACMULLEN [1964]), p. 438-441.

<sup>24</sup> SIDONIUS APOLLINARIS, *Ep.* IX, 7, 3.

<sup>25</sup> AL II, 2, 1560; CIL IX, 5566.

<sup>26</sup> CASSIODORUS, *Variae* 166, 20-23; ср.: *Ibidem* 156, 20; 368, 14-20.

<sup>27</sup> CASSIODORUS, *Variae* 82, 20; 83, 1; 86, 18; 246, 23; ENNODIUS, *Ep.* 17, 20; 39, 9-10; 72, 21; 85, 5; 154, 15; 299, 8 и др.

<sup>28</sup> HONORATUS MASSILIENSIS, *Vita Hilarii ep. Arelatensis* 19 (25), PL 50, 1240; ср.: *Ibidem* 1 (2), PL 50, 1222; SIDONIUS APOLLINARIS, *Ep.* I, 2; IV, 20; CAESARIUS ARELATENSIS, *Serm.*, CCSL 103, p. 764: “simplicitatis gemmis et sobrietatis floribus ornata”; ср.: *Ibidem*, p. 900; VENANTIUS, *Carmina* VIII, 317-318.

<sup>29</sup> FULGENTIUS, *Mithologia* 14.

<sup>30</sup> CASSIODORUS, *Variae* 17, 3-6; другие примеры “varietas”: IDEM, *Variae* 143, 6-8; 483, 10-21; ENNODIUS, *Ep.* 312, 22-26; MAXIMIANUS, *Elegies* I, 30; SIDONIUS APOLLINARIS, *Ep.* II, 10, 4: “distinctum vario nitore marmor”; CASSIODORUS, *Variae* II, 39; ENNODIUS, *Panegyricus Theoderico* 89 – 93; см. также: MATHEW (1963), p. 35, 87. AVITUS, *Ep.* 142, 7; ENNODIUS, *Pan.* 164, 4: “Nobilitas vera est, quae nitet in modicis”.

<sup>31</sup> CASSIODORUS, *Variae* III, 6, 2.

<sup>32</sup> Ср. *Ibidem* VI, 14, 1-2.

<sup>33</sup> CIL VIII, 2297.

<sup>34</sup> CASSIODORUS, *Variae* (Praef.) 14.

<sup>35</sup> Об этом Бозэции см. PELAGIUS, I *Epistolae* 85.

<sup>36</sup> SIDONIUS APOLLINARIS, *Ep.* I, 8, 2. См. также: CASSIODORUS, *Variae* VII, 8: “veredorum... quorum status semper in cursu est”.

<sup>37</sup> БЫЧКОВ В.В., *Эстетика поздней античности* (М., 1981), (далее — БЫЧКОВ [1981]), с. 246-284; GRABAR A., “Plotin et les Origines de l’Esthétique Médiévale”, *Cahiers Archéologiques* I (1945), (далее — GRABAR [1945]), p. 15-31; HONIG R. M., *Humanitas und Rhetorik in Spätromischen Kaisergesetzen* (Göttingen, 1960), p. 112-147. Интересный аспект позднеантичного аллегоризма и символизма в связи с общей теорией символа и аллегории рассматривает И. М. Нахов — см. НАХОВ И. М., «Традиции аллегоризма и “Картина” Кебета Фиванского», *Традиция в истории культуры* (М., 1978), с. 61-78.

<sup>38</sup> CASSIODORUS, *Variae* II, 20-21; III, 4-9; III, 25-7; IV, 8; IV, 17-18; VIII, 11-19; IX, 10-12.

<sup>39</sup> ZIMMERMAN (1944), p. 27.

<sup>40</sup> *XII Panegyrici Latini* III, 3, 4 (пер. И. Ю. ШАБАГИ).

<sup>41</sup> БЫЧКОВ (1981), с. 167-178; L’ORANGE H. P., “Sol Invictus Imperator. Ein Beitrag zur Apotheose”, *Symbolae Osloenses* XIV. 1 (1935), p. 88;

Матthew (1963), p. 3: «Византийская цивилизация основывалась на неизменности должных пропорций, ритма и ордера, на сохранении раз и навсегда установленного порядка»; GRABAR (1945), p. 26.

<sup>42</sup> MATHEW (1963), p. 41.

<sup>43</sup> CASSIODORUS, *Variae* VI, 28-30. Ср.: IDEM, *Variae* I, 33-16; II, 12-13; V, 1-2.

<sup>44</sup> CLAUDIANUS, *Panegyricus dictus Probino et Olybrio consulibus* 22-28; 240-248.

<sup>45</sup> SYMMACHUS, *Laudatio in gratianum Augustum* 11; CLAUDIANUS, *III consul. Honorii, Praefatio* 131-132; IDEM, *Fescenn. de nupto Honorii* I, 1; MEROBAUDES, *Carmina* I, 5-6; 13-14; II, 2-4; SIDONIUS APOLLINARIS, *Panegyricus Aviti* 1-3; IDEM, *Panegyricus Anthemii* 10-12; CORIPPUS, *In laudem Justinii* I, 250; II, 73; 287-294; III, 179-187; VENANTIUS, *Carmina* VI, 1, 68-70, 101-102; IX, 1, 13-14.

<sup>46</sup> CASSIODORUS, *Variae* IV, 5-7; V, 24; VI, 13-16; VI, 18-22; VII, 2. См. также: AVITUS, *Ep.* 46, 16; 100, 13. Этот образ был перенесен на сверкающее императорское одеяние: AMMIANUS MARCELLINUS, *Res gestae* XVI, 10, 6: "...insidebat aureo solus ipse carpento, fulgenti claritudine lapidum variorum, quo micante lux quaedam misceri videbatur alterna". Ср.: КАЖДАН (1997), с. 207; FICHTEAU H., *Arenga: Spätantike und Mittelalter im Spiegel von Urkundenformeln* (Graz – Cologne, 1957), S. 35-37; KANTOROWICZ E., "Sol Oriens, Lever du Roi", *Dumbarton Oakes Papers* 17 (1963), p. 119-177.

<sup>47</sup> CASSIODORUS, *Institutiones* I, 17, 3.

<sup>48</sup> CASSIODORUS, *Expositio Psalmorum* (Praef.) 70, 23D. Ср.: ENNODIUS, *Ep.* 12, 10-13; 40, 15-16; 101, 21-24; 190, 1-9; 213, 10-15; RURICIUS, *Ep.* 332, 28-30.

<sup>49</sup> AVITUS, Appendix 15, 2: "lumen patriae, lux orbis et aulae"; *Ibidem* 6, 1; VENANTIUS, *Carmina* IX, 8, 2; "(re)splendere": CASSIODORUS, *Variae* III, 9; IV, 2; 3; VIII, 19; IX, 15; "(re)lucere": IDEM, *Variae* II, 25; IV, 1; 12; V, 13; 25; VII, 32; "fulgere": IDEM, *Variae* III, 5; IV, 36; V, 5; "radiare": IDEM, *Variae* IV, 20.

<sup>50</sup> Ср.: BULTMANN R., "Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum", *Philologus* Bd. 97, H. 1/2 (1948), S. 17-29: «... свет солнца, огня, световые метафоры, светоносные цвета белый и красный являются важнейшими элементами позднеантичной эстетики».

<sup>51</sup> O'DONNELL (1979), p. 17-20; 40.

<sup>52</sup> C. Th.: *Constitutiones Sirmondianae* VIII, p. 913 (AD 386).

<sup>53</sup> CASSIODORUS, *Variae* (Praef.) 3.

<sup>54</sup> *Ibidem* 17.

<sup>55</sup> *Ibidem* 5.

<sup>56</sup> MILLAR F., *The Emperor in the Roman World, 31 BC – AD 337* (L., 1977), p. 108-110; MACCORMACK S. G., *Art and Ceremony in Late Antiquity* (Berkeley, 1981), p. 387-392; ULLMANN W., *The Individual and Society in the Middle Ages* (L., 1967), p. 21-23; 37; 42-44.

<sup>57</sup> ХЕЙЗИНГА Й., *Осень средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах* (М., 1988), С. 7: «Всякое действие, всякий поступок следовал разработанному и выразительному ритуалу, возвышаясь до прочного и неизменного стиля жизни... Все стороны жизни выставлялись напоказ кичливо и грубо...» (пер. Д. В. СИЛЬВЕСТРОВА). См. также: MUCMULLEN (1964), p. 435-455.

<sup>58</sup> Ср. замечание Э. Ауэрбаха по поводу *Метаморфоз* Апулея, стиль которого представлял собой «смесь риторики и реализма» со «склонностью к призрачно-кошмарному искажению реальности» — см. АУЭРБАХ Э., *Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе* (М., 1976), с. 78-79; см. также FULGENTIUS, *Mithologia* I, 5-7.

<sup>59</sup> MATHEW (1963), p. 19-76; GRABAR (1945), p. 19.

<sup>60</sup> «Специфика поэтических образов состоит в придании красоты и изящества изображаемому...», — пишет В. В. Бычков (см. Бычков [1981], с. 284). «Эта эстетика скорее барочна, — замечает А. Мэа, — чем классична; но, как всякое произведение барокко, она содержит классическое ядро, сохраняет остаток классицизма», см. МЕНАТ А., *Étude sur les 'Stromates' de Clément d'Alexandrie* (P., 1966), p. 345.

<sup>61</sup> *AL* I, 1, 203; ср.: CASSIODORUS, *Variae* VIII, 15-16; MAXIMIANUS, *Elegies* IV, 12; V, 26-27, PL 5; MATHEW (1963), p. 87.

<sup>62</sup> AVITUS, *Ep.* 78, 18-19; 150, 11-16; SIDONIUS APOLLINARIS, *Ep.* II, 10, 4; ENNODIUS, *Pan.* 183, 1; *AL* I, 1, 211; 213; AGNELLUS, *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis* C, 50; CORIPPUS, *In laudem Justinii* I, 97-102; *In-schriftensammlung zur Geschichte der Ostgermanen* I, Hg. O. FIEBIGER und L. SCHMIDT № 216, 8.

<sup>63</sup> GREGORIUS TURONENSIS, *Historia Francorum* II, 31; V, 11.

<sup>64</sup> VICTOR VITENSIS, *Historia persecutionis vandalicae* (p. 17, vv. 8-12; p. 59, vv. 16-18).

<sup>65</sup> GREGORIUS, *Dialogues* II, 35, 2-3.

<sup>66</sup> GREGORIUS, *Dialogues* IV, 14, 3; *PLRE*, vol. 2: A. D. 395–527: “Galla 5”.

<sup>67</sup> SIDONIUS APOLLINARIS, *Ep.* IV, 8.

<sup>68</sup> *AL* I, 2, 742, 31-3. О германцах: AUSONIUS, *Bissula* 6; PROCOPIUS, *De Bello Vandalico* I, 2, 4; о людях, отличающихся особой святостью: *Vita Hilarii*, *PL* 50, 1228C: “...primas delicias vultus sui splendore advenientibus praebens, merita interioris hominis exterioris pulchritudine demonstrabat”; SULPICIUS SEVERUS, *Ep.* 3: “...vultum ejus (defuncti) tamquam vultum angeli, membra autem ejus candida tamquam nix videbantur”; ROUSSET P., “Recherches sur l’émotivité à l’époque romain”, *Cahiers de civilisation médiévale* 2 (1959), p. 65.

<sup>69</sup> SULPICIUS SEVERUS, *Ep.* 2.

<sup>70</sup> AVITUS, *De virginitate* 253-254.

<sup>71</sup> О цветах см. SEDULIUS, *Carmen paschale* I, 278; CLAUDIANUS, *Carmina* XXX, 90-91; AUSONIUS, *De rosis nascentibus* 25-32; ENNODIUS, *Pan.* 43; о лице: ENNODIUS, *Ep.* 214, 11-12; 27721-24; 311, 37-40; DRACONTIUS, *Romulea* VI, 7-10; о волосах: AUSONIUS, *Ep.* IV, 44-45; об одежде: PAULINUS NOLENSIS, *Ep.* 18, 10; SULPICIUS SEVERUS, *Vita Martini* 23, 8; SIDONIUS APOLLINARIS, *Ep.* IV, 20, 1; о вине: CASSIODORUS, *Variae* XII, 4; 11, 8-25; ENNODIUS, *Pan.* 181, 8-10; другие примеры сочетаний белого и красного или пурпурного: RURICIUS, *Ep.* 306, 18-20; CASSIODORUS, *Variae* II, 12-13; MAXIMIANUS, *Elegies* I, 133; VENANTIUS, *Carmina* VIII, 3, 30-32; VIII, 7, 11-16.

<sup>72</sup> MATHEW (1963), p. 35: «Возможно, что их чувство цвета, так же как и их осязание, было более развитым и, возможно, более тонким, чем у нас».

<sup>73</sup> AVITUS, *Ep.* 87.

Перевод и примечания  
П. П. Шкаренкова

М. С. ПЕТРОВА

## ДВА ПАНЕГИРИКА ЭПОХИ КАРОЛИНГОВ

### I

#### КАРЛУ ВЕЛИКОМУ

Третья книга (vv. 1-536) эпической поэмы *Karolus Magnus et Leo papa*<sup>1</sup> (сохранившейся не полностью и некогда значительной по объему) принадлежит неизвестному автору, создавшему ее вскоре после 800 года (уже после провозглашения Карла императором). Относительно возможного автора в зарубежной историографии велись длительные, но безрезультатные дискуссии<sup>2</sup>. Назывался Эйнхард<sup>3</sup>, а также его современники — Модуин<sup>4</sup> или Ангильберт<sup>5</sup>. В поддержку авторства Модуина<sup>6</sup> приводились

---

<sup>1</sup> См. MGH: Poet., vol. 1, p. 366 sqq.

<sup>2</sup> См.: SCHALLER D., "Das Aachener Epos für Karl den Kaiser", *Fruhmittelalterliche Studien* 10 (1976), (далее — SCHALLER [1976]), p. 136-168; IDEM, *Die deutsche Literatur des Mittelalters* [Verfasserlexikon 4] (1983), (далее — SCHALLER [1983]), col. 1041 – 1045; GREEN R. P. H., "Moduin's 'Eclogues' and Paderborn Epic", *Mittellateinisches Jahrbuch* 16 (1981), (далее — GREEN [1981]), p. 43-53.

<sup>3</sup> См. SCHALLER (1983), col. 1041 – 1045. Об Эйнхарде см.: ПЕТРОВА М. С., «Эйнхард — биограф Карла Великого», *Карл Великий: реалии и мифы* (М.: ИВИ РАН, 2000), с. 57-74; Она же, «Эйнхард: историк в истории» (далее — ПЕТРОВА [2005]), в кн.: ЭЙНХАРД, *Жизнь Карла Великого*, вступит. ст., перевод и примеч. М. С. ПЕТРОВОЙ (М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005), (далее — ЭЙНХАРД, *Жизнь Карла...*), с. 8-26.

<sup>4</sup> О Модуине, придворном поэте Карла Великого, см. GODMAN P., *Poetry of the Carolingian Renaissance* (L.: Duckworth, 1985), (далее — GODMAN [1985]), p. 8, 15, 18 et passim.

<sup>5</sup> Об Ангильберте см.: ГАСПАРОВ М. Л., «Ангильберт», в кн.: ПСЛЛ (далее — ГАСПАРОВ, «Ангильберт»), с. 279-280.

<sup>6</sup> DRONKE P., "Rez. zu Korzeniewski (wie Anm. 22)", *Cahiers de Civilisation Médiévale* 23 (1980), (далее — DRONKE [1980]), p. 62-63.

строки из его эклоги, в которых, как и в рассматриваемой нами поэме, речь идет о штормах<sup>7</sup>; авторство Ангильберта подкреплялось ссылкой на то, что при дворе Карла Великого его звали Гомером, и значит, он был способен создать подобного рода эпическую поэму<sup>8</sup>. В книжной серии *Monumenta Germaniae Historica* этот текст атрибутирован Ангильберту с указанием на сомнительность авторства<sup>9</sup>.

Само сочинение, в каролингский период известное под титулом *Карл Великий и папа Лев*<sup>10</sup>, в сюжетном отношении начинается с восхваления Карла (тема 1, vv. 1-97), затем переходит к описанию основания Ахена (794 г.) — укрепленной резиденции, а позднее любимого города Карла и столицы Империи (тема 2, vv. 97-136). В нем также описаны сцены охоты (тема 3, vv. 137-325) и, наконец, встреча франкского короля и папы Льва III в Падерборне в 799 г. (тема 4, vv. 326-536). В свою очередь, эти четыре основные темы делятся на ряд отдельных сюжетов.

Как уже было отмечено, третья книга начинается с традиционного панегирика Карлу, в котором подробно перечислены военные достижения правителя и его добродетели. Подобно Теодульфу Орлеанскому<sup>11</sup> поэт открывает книгу уподоблением своего героя значимым объектам природного мира, при этом подчеркивая его превосходство над последними (vv. 15-25):

До неба вознес король Карл свое пышное имя.  
 Так Солнце сияет в своих лучах: так и Давид  
 освещает земли великим светом благочестия!  
 И лишь одно отличие разделяет эти два [светила];  
 при смене времен они часто являют противоположность:  
 тучи подчас закрывают Солнце дождевой завесой,  
 но никаким бурям никогда не изменить Карла;  
 Солнце дважды по шесть часов лишено своего света,  
 Карл сохраняет свой свет в вечном свечении;

<sup>7</sup> См. MODUINUS, *Ecloga*, vv. 7-13, MGH: Poet., vol. 1, p. 385-386.

<sup>8</sup> См. ГАСПАРОВ, «Ангильберт», с. 279-280.

<sup>9</sup> См. MGH: Poet., vol. 1, p. 358 sqq.

<sup>10</sup> См. GODMAN (1985), p. 22-24; DUTTON P., *Carolingian Civilization*, ed. P. E. DUTTON (Toronto, 1993; reprint. 1996), (далее — DUTTON [1993]), p. 55.

<sup>11</sup> См. *Carmina Theodulfi*, vv. 1-8, MGH: Poet., vol. 1, p. 483-489. Перевод Б. И. Ярхо этого стихотворения, названного *Послание королю*, см. в кн.: ПСЛЛ, с. 270-276.

он источает радость и миролюбие, излучая благочестие, и свет его добродетели не может померкнуть и погаснуть<sup>12</sup>.

Далее следует традиционный ряд эпитетов: «могучий воин-тень», «благочестивый победитель» (vv. 27-28), «справедливый судья» (v. 65) и «христианский правитель» (vv. 35-40). Несравненные качества короля описываются в подробнейших выражениях, так что создается идеализированный образ, характерный для «зеркала принцев»<sup>13</sup>.

Как и в метрическом житии св. Мартина у Венанция Фортуната<sup>14</sup>, император Карл представлен «маяком Европы» (v. 12). Однако сияние святого и сияние короля имеют разную природу. Мартин является источником духовного света. Для каролингского автора свет, излучаемый Карлом (vv. 13, 56), определяется его славой победителя и триумфатора, это блеск императорской власти (vv. 59-66). Но воспеваются не только упомянутые качества Карла. Поэт подробно описывает интеллектуальные способности императора, называя его «блестящим учителем грамматики», «известным чтецом», «величайшим мудрецом», «велеречивым оратором» (vv. 65-70; 74-75). Он наделяет своего покровителя гораздо большими достоинствами и представляет короля как лучшего наставника во многих науках (vv. 67-85)<sup>15</sup>. И здесь идеализированный портрет расходится с реальностью, поскольку образование и ученость императора были весьма скромными.

В итоге, фигура Карла, «высочайшего короля» (v. 1) и «властного правителя» (v. 23), к которой обращался в начале 780-х годов еще Павел Диякон со страстной мольбой об освобождении брата, плененного после лангобардского бунта 774 г.<sup>16</sup>, постепен-

---

<sup>12</sup> Здесь и далее приводится перевод Е. В. Заруцкой и Н. П. Клещевой, под нашей редакцией. Фрагмент (vv. 1-176) поэмы см. в кн.: ЭЙНХАРД, *Жизнь Карла...* с. 164-187. -

<sup>13</sup> Ср. *Dhuoda dilecto filio Wilhelmo Salutem lege*, MGH: Poet., vol. 4, p. 765. См. также *Стихи к Вильгельму*, пер. Б. И. Ярхо, ПСЛЛ, с. 345-346.

<sup>14</sup> См. VENANTIUS FORTUNATUS, *Vita S. Martini Metrica* (далее — FORTUNAT., *Vita S. Mart.*) I, 48-49, PL 88, 363 - 426B.

<sup>15</sup> Каролингские панегиристы, как правило, восхваляли эрудицию правителя или его покровительство ученым. Ср. ВАЛАФРИД СТРАБ, *Пролог*, v. 25 к *Жизни Карла Великого* Эйнхарда. Наш перевод *Пролога* см. в кн.: *Историки эпохи Каролингов* (М.: Росспэн, 1999), с. 7-8; также см. ЭЙНХАРД, *Жизнь Карла...* с. 46-49.

<sup>16</sup> См. PAULUS DIACONUS, *Vers.* vv. 1-28, *Die Gedichte des Paulus Dia-*



но приобретает совершенно иное качество в поэзии, создававшейся после коронации Карла в 800 г.

Времени создания поэмы *Карл Великий и папа Лев* (написанной, возможно, в Ахене) предшествовало более двух десятилетий литературной активности приближенных ко двору поэтов: в утвердившейся художественной традиции Карл стал физическим воплощением культурных идеалов, провозглашенных в период его правления. Слова о том, что Карл настолько же превосходит других королей могуществом своей власти, насколько он выше всех в искусствах (vv. 86-87), восходят к строкам, которые десятью годами раньше написал Ангильберт, желавший восславить возрождение учености и возобновление королевского покровительства литературе<sup>17</sup>.

В поэме *Карл Великий и папа Лев* панегирист опирается не только на уже отчасти сложившуюся каролингскую поэтическую традицию, но и на античные образцы. Естественным образом Ахен предстает новым Римом, а Карл — вторым Энеем (v. 94). Нарративный стиль поэмы не остается неизменным: если сначала Карл является во всем своем статическом величии (vv. 1-96), то затем изображение приобретает динамику: следует сцена строительства Ахена (vv. 97-127), осуществлявшегося в середине 790 г.:

Благочестивый Карл стоит на высокой башне,  
издалека указывая на каждое место,  
размечая [местоположение] высоких укреплений  
будущего Рима.  
Он приказывает, чтобы там был Форум и, как положено,  
священный Сенат,  
куда народ будет стремиться за судом, законами  
и священными вердиктами;  
и толпа тружеников хлопочет: часть тешет камни,  
подходящие для стройных колонн, и перетаскивает  
на высокую башню;  
тогда как руки других старательно катят валуны,  
копают землю под складские постройки,  
воздвигают прочный фундамент для театра,  
увенчивают дворец высокими куполами.

*cunus* [Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters], ed. K. NEFF (Munich, 1908), p. 53-55.

<sup>17</sup> См. ANGLIBERTUS, *Carmina* vv. 1-100, MGH: Poet., vol. 1, p. 360-363. Также см. ПСЛЛ, с. 284-286.

Иные в другом месте стараются отыскать место  
 для горячих терм,  
 копают бани, в которых горячая вода будет сама собой  
 [литься] из скалы,  
 прилаживают к мраморным ступеням прекрасные сидения.  
 Нестерпимо горячая вода источника бурлит не переставая,  
 его струи текут во все части Города.

А вот иные с величайшим усердием трудятся,  
 чтобы выстроить для вечного короля прекрасный храм.  
 Священное строение с искусно отделанными стенами  
 возносится до небес.

Часть людей наверху; они с рвением укладывают камни  
 по верху башен,  
 скрепляя мрамор прочными стяжками,  
 другая часть стоит на ступенях, по очереди принимая грузы  
 от приносящих,  
 и спорыми руками передают тяжеленные камни,  
 а иные приближаются снизу и катят валуны к стенам;  
 там и здесь, с согнутой спиной, они снимают  
 огромные вязанки с плеч,  
 изможденных от неподъемного груза.

Грохочут повозки;

оглушительный шум сотрясает небеса;

стоит гул, и гам поднимается в великом Городе;  
 толпы тружеников приходят и уходят, рассеянные по городу,  
 наперегонки собирая материал для [постройки]  
 высокого Рима.

А здесь другие готовят инструменты, остря  
 полезные железные [орудия],  
 которыми они смогут резать мрамор и сечь камень.  
 Работа кипит...

Центром описания как и прежде является император: стоя на возвышении, он и наблюдает, и руководит разнообразной активностью. Во всех частях Города ведутся различные работы. Взгляд автора выхватывает строительство театра, бань, базилики. Подобная быстрая смена объекта описания характерна для Вергилия<sup>18</sup>. Автор фокусирует внимание на деталях, обладающих политической символикой. Так, Карл обозревает с высоты возведение стен будущего Рима (v. 98). Ср. подобный пассаж у Модуина (*Ecloga*, vv. 24-27):

---

<sup>18</sup> См. ANDERSSON T. M., *Early Epic Scenery* (Ithaca – L., 1976), (далее — ANDERSSON [1976]), p. 107; GODMAN (1985), p. 24.

Prospicit alta novae Romae meus arce Palemon  
 Cuncta suo imperio consistere regna triumpho...  
 Aurea Roma iterum renobata renascitur orbi!

Из высокой твердыни нового Рима мой Палемон<sup>19</sup> прозревает  
 все королевства, состоящие под его триумфальной властью...  
 Золотой Рим, вновь возобновленный, возрождается  
 для всего мира!

Имперская, абсолютная власть Карла подчеркивается его положением над сценой, где разворачивается вся эта трудовая деятельность. Он только распоряжается, другие же исполняют его волю (v. 99 sqq.). Это одно из главных отличий перспективы поэмы от Вергилиевой. Ни один персонаж, даже Эней, не играл столь преобладающей роли в *Энеиде*, как Карл у каролингского автора. Изображаемое Вергилием строительство Карфагена<sup>20</sup> дает ближайшие параллели к описанию построения Ахена (включая сравнение тружеников с пчелами, vv. 127-135).

Трансформация Вергилиевой *Энеиды* не является случайной, но отражает значительные политические изменения. Франкский поэт отправляется от Вергилия, чтобы создать образ нового, каролингского Рима, который должен быть не просто копией города Цезарей, но превосходить его. Подобно тому, как Карл не только напоминает, но и превосходит Энея, так Ахен должен не только воспроизводить, но и превышать Рим. В этом амбициозном поэтическом сочинении ранней каролингской поэзии Ахен служит символом Империи, созданной вторым, более могущественным Энеем.

Наличие тесных связей между идеологическими и интеллектуальными проектами Карла Великого и работами поэтов при его дворе, отразилось в описанном выше процессе создания художественных произведений, которые в своей сфере обосновывали и

<sup>19</sup> Здесь Палемон — Карл Великий, как его называли каролингские поэты. Фигура Палемона символизирует справедливого судью и восходит к эклоге Вергилия. См.: ВЕРГИЛИЙ, *Эклога III*, 50 sqq.; ср.: ALCUINUS (?), *Carm.* v. 43, MGH: Poetae, vol. 1, p. 270-272: "Tum respondit ovans sublimi e sede Palemon" — «Тут провещал с торжеством с высокого трона Палемон» (пер. Б. И. ЯРХО). См.: FALKENSTEIN L., *Der 'Lateran' der karolingischen Pfalz zu Aachen* (Colone – Craz, 1966), S. 95-110; ANDERSSON (1976), p. 107 ff.; GODMAN (1985), p. 202.

<sup>20</sup> См. ВЕРГИЛИЙ, *Энеида I*, 418 сл., PHI 5 (690).

пропагандировали актуальные задачи политического и культурного характера. Поэма *Карл Великий и папа Лев*, представляющая собой пространный панегирик Карлу, дополненный живописным изображением основания Ахена — будущего франкского Рима и описанием подготовки к выезду императора на охоту, красноречиво свидетельствует о такой ангажированности автора. В заключение заметим, что это сочинение оказало влияние на последующую каролингскую поэтическую традицию, послужив поворотным пунктом в развитии нарративной поэзии периода правления Карла Великого<sup>21</sup>.

## II

### ПИПИНУ, КОРОЛЮ ИТАЛИИ

Эпическая поэма *Carmen de Pippini regis victoria a. 796* написана анонимным автором в конце VIII в. по случаю подчинения (летом 796 г.) правителя аваров сыну Карла Великого Пипину (777–810), королю Италии (с 781 г.)<sup>22</sup>. Она входит в группу тех стихов, которые принято называть «Каролингскими ритмами»<sup>23</sup>. Текст поэмы составлен не традиционным метрическим стихом, унаследованным Средневековьем от Античности и основанным на упорядоченном чередовании долгих и кратких слогов, независимо от ударения, а упрощенным ритмическим (или силлаботоническим), представляющим собой упорядоченное чередование ударных и безударных слогов, независимо от их долготы<sup>24</sup> (см. *ниже*, с. 459).

Родиной такого рода стиха, скорее всего, была Италия. Такое предположение основано на том, что, с одной стороны, в этой

---

<sup>21</sup> См. GODMAN (1985), p. 24, 197.

<sup>22</sup> См. *Einhardi Vitae Karoli Magni*, MGH: *Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum*, ed. U. HOLDER-EGGER (Hannover: Hahn, 1911). Также см. MGH: *Poet.*, vol. 1, p. 116-117, где указано другое название поэмы: *De Pippini regis victoria avarica*.

<sup>23</sup> См. ГАСПАРОВ М. Л., «Каролингские ритмы», *ПСЛЛ*, с. 402.

<sup>24</sup> GODMAN (1985), p. 31-32.

стране латинский язык был понятен относительно широкому кругу населения, а с другой стороны, книжное образование там могли получить не только клирики, но и миряне. В этой связи сочинение ритмических стихов было общедоступной формой народного творчества. Из Италии такая поэзия распространилась на земли франков, оказавшись понятной как грамотным дружинникам (подобным Ангельберту, автору *Стиха о битве при Фонтанете*<sup>25</sup>), так и местным клирикам. Однако повсюду она оставалась поэзией низовой и почитателями школьной учености с презрением отвергалась.

Основная масса таких стихов, написанных каролингскими авторами, относится к IX веку, так что рассматриваемый нами текст является одним из первых образчиков этого жанра. Будучи хвалебной песнью королю Пипину, это стихотворение прославляет его победу над самым страшным, из граничивших с франками, варварским племенем. Имеющиеся в тексте грамматические ошибки и стилистические неточности позволяют приравнять эту поэму к народным балладам. Соединение жанра восхваления и народной формы было характерной чертой каролингской поэзии. Примечательно, что реминисценций из античных поэтических текстов в этом стихотворении нет, ибо они являлись достоянием ученых поэтов и не входили в круг чтения горожан и дружинников, образование которых ограничивалось лишь чтением Библии. Реминисценции же из библейских текстов, напротив, встречаются, которые используются автором поэмы весьма искусно. Сочетание авторского рассказа о победных событиях и прямой речи главных действующих лиц — здесь, поверженных аваров, — также характерно для народной поэзии.

Такие варианты как Pippín (s. 5, v. 1) и Tarcán (s. 10, v. 2) и отход от обычной структуры стиха (8+7 слогов):

---

<sup>25</sup> См. MGH: Poet., vol. 2, p. 138 sqq. Эта ритмическая поэма написана по поводу битвы при Фонтанете, которая произошла 25 июня 841 года между сыновьями Людовика Благочестивого. В ней участвовали, с одной стороны, армии Карла Лысого и Людовика Германского, с другой стороны, — войско их старшего брата Лотаря. Текст поэмы написан приверженцем Лотаря Ангельбертом, принимавшим участие в этой битве. Перевод Б. И. Ярхо см. в кн.: *ПСЛЛ*, с. 406-407. Об этой поэме см. GODMAN (1985), p. 48-51.

— ' — ' — ' — ' — // — ' — ' — ' — ' —  
 — ' — ' — ' — ' — // — ' — ' — ' — ' —  
 — ' — ' — ' — ' — // — ' — ' — ' — ' —

Óm-nes gén-tes, quí fe-cí-sti, // tú Chris-té, de-í su-bó-les,  
 (8+8 слогов)

tér-ras, fón-tes, rí-vos, món-tes, // ét for-más-ti hó-mi-ném,  
 (8+7 слогов)

Á-va-rés, que cón-ver-tís-ti // úl-ti-mís tem-pó-ri-bús...  
 (8+7 слогов) —

не нарушают правильности стихотворной ритмической формы, а характерные для поэмы погрешности в орфографии<sup>26</sup>, особенности синтаксиса и отход от общепринятых грамматических форм<sup>27</sup> демонстрируют смешение коллоквиализма (разговорных выражений) и письменного языка (что имеет место и в *Versus de Verona*<sup>28</sup>).

Такие стихи могли сочиняться и тут же записываться на слух. Поэтому они считались уделом малообразованных писателей и читателей, и ценились меньше, чем высокая поэзия.

Начав с благодарности Богу, автор переходит к рассказу и диалогу, который местами становится искусным и изысканным. Так, почтительная речь кагана, обращенная к победителю, изложена подобающим образом на правильном «книжном» языке (s. 11 sq.), а похвала Пипину, представляет собой характерную хвалебную песнь.

Этим ритмическим латинским стихом автор отмечает радостное событие победы сына Карла Великого. Произведение могло восприниматься двояко: и как стихотворение, которое надлежало пропеть или декламировать, и как текст, предназначенный для прочтения.

\* \* \*

Перевод *Carmen de Pippini regis victoria a. 796* выполнен по изданию *Einhardi Vitae Karoli Magni*, MGH: *Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum*, ed. U. HOLDER-EGGER (Hannover: Hahn, 1911). Рубрикация и титул поэмы о победе Пипина над аvaraми приведены по указанному изданию.

<sup>26</sup> См. ниже, примеч. 2 к переводу, с. 463.

<sup>27</sup> См. ниже, примеч. 9 и 12 к переводу, с. 464.

<sup>28</sup> См. MGH: *Poet.*, vol. 1, p. 120-122. О поэме см. GODMAN (1985), p. 29-30.

НЕИЗВЕСТНЫЙ АВТОР

## ***ПЕСНЬ О ПОБЕДЕ КОРОЛЯ ПИПИНА В 796 ГОДУ***

5

1. Ты, о Христос, отпрыск Божий,  
Кто создал все народы,  
земли, источники, реки, горы,  
Кто дал [Свой] образ человеку,  
10 и в последние времена обратил аваров  
[к истинной вере].

15

2. Много зла принесли они с давних пор,  
разрушив святилища Божии и монастыри,  
а также священные сосуды,  
из золота и серебра, [и] утварь.

20

3. Они осквернили святые покровы  
священных алтарей,  
а льняные облачения диаконов и монахинь  
по наущению дьявола  
отдали своим женщинам.

5

4. Бог послал святого Петра,  
первейшего из апостолов,  
на помощь Пипину,  
сыну великого короля [Карла],  
10 чтобы он сопровождал его и войско франков в пути.

15

5. Король Пипин, поддерживаемый силой Божией,  
христианский король,  
разбив лагерь над Дунаем, светлой рекой,  
повсюду расставил скрытые засады против врагов.

20 6. Гунн Унгвимер из аварского рода, объятый стра-  
хом выступил вперед и молвил [своему] королю:  
«Ты, Каган, повержен!»,  
и Катуне, его проклятой жене:

5 7. «Ваше царствование подошло к концу,  
более вы не будете править,  
уже все ваше королевство перешло к христианам,  
разрушенное Пипином,  
христианским князем!

10 8. Король Пипин приближается  
с сильным войском,  
чтобы занять твои пределы и истребить твой народ,  
чтобы разместить свои укрепления на горах,  
15 холмах и в лесах.

9. Вставай скорее.  
Бери с собою щедрые дары.  
Поклонись королевскому скипетру,  
дабы хоть немного продлить свою жизнь.  
20 Предложи ему золото и жемчуга, дабы не предал он  
тебя смерти».

10. Когда каган, их правитель, услышал это,  
его объял ужас.  
Он тут же воссел на мула вместе с  
25 знатнейшими тарканами и отправился  
почтить короля и умилоствовать его дарами.

30 11. И сказал он королю [Пипину]:  
«Приветствую тебя, князь, будь нашим господином!  
Я вручаю тебе свое королевство,  
каждую его травинку и лист:  
его леса, горы и холмы вместе с тем, что на них растет.

12. Возьми себе наше потомство,  
позволь им услужить тебе,



5 не отвергай моих знатнейших,  
поверни обратно свое войско.  
Мы отдаем на твое усмотрение наши головы  
и потомство».

10 13. Мы же, верные христиане,  
возблагодарим Бога,  
утвердившего власть нашего короля  
над всем гуннским королевством  
15 и даровавшего нам победу над племенами язычников.

14. Да здравствует король Пипин,  
[в Духе] страха Господнего!  
Пусть, правя нами, он состарится и станет дедом,  
20 и породит сынов,  
которые будут беречь его дворцы при его жизни  
и после кончины!

25 15. Ведь он выстроил королевство великое,  
обширное и могущественное,  
таких королевств до настоящего дня не рождала земля,  
не создавали языческие [римские] цезари,  
но лишь по Божия милость.

30 16. Вечная слава Отцу, слава и Сыну!

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> S. 1 sqq. Вражда между Карлом Великим и аvarами началась в 782 году. Её поводом послужило появление аварского войска на реке Эне (Enns). В 795 г. Хейрик, герцог Фриульский, разграбил аварский ринг и в конце года отправил захваченные трофеи в Ахен. Чуть позже, летом 796 года, Пипин разгромил аваров и захватил в плен аварского кагана Тудуна. Об этих событиях см. ЭЙНХАРД, *Vita Karoli* 13 и примеч. к этому месту. В то время, когда Пипина ожидали в Ахене, Теодульф Орлеанский

пишет собственное хвалебное стихотворение, прославляющее победу Пипина. См. THEOD., *Carm.* vv. 33-36:

Ты — охранитель добра, кара злых, расточитель почета:  
 Вот почему и даны все эти блага тебе.  
 Так принимай, веселясь, многоцветные груды сокровищ,  
 Что из Паннонской земли ныне Господь тебе шлет  
 И благодарность за то с благочестьем воздай Громовержцу, —  
 Пусть, как всегда, для него длань твоя будет щедра.  
 Вот притекли племена, Христу поклониться готовы,  
 Коих десницей своей ты призываешь к Христу.

(Пер. Б. И. Ярхо, *ПСЛЛ*, с. 271)

<sup>2</sup> S. 2 sqq. В стихотворном осуждении аваров различимы элементы разговорного языка. Например, ‘antico’ (S. 2, v. 1) от ‘anticus’ следует рассматривать как вулгаризм, поскольку в классическом латинском языке это слово пишется через ‘qu’ — ‘antiquus’ (хотя написание ‘anticus’ встречалось в архаическом латинском языке). В качестве подобных примеров вулгаризмов, где имеется смешение ‘c’ с ‘qu’ или ‘g’, см. ‘plagaret’ (S. 10, v. 3), от ‘placo, -āre’; ‘crande’ (S. 15, v. 1) от ‘grandis, e’. Теодульф Орлеанский, пишущий под влиянием Овидия элегическим дистихом, насмехается над ирландцами (скоттами), которым свойственно было пропускать звук ‘c’ или смешивать его с ‘k’ или ‘g’. См. THEOD., *Carm.* vv. 168-174:

...Utque sit hic aliud, nil nisi Scottus erit  
 Cui si litterulam, quae est ordine tertia, tollas,  
 Inque secunda suo nomine forte sedet,  
 Quae sonat in ‘caelo’ prima, et quae in ‘scando’ secunda,  
 Tertia in ‘ascensu’, quarta in ‘amicitiis’,  
 Quam satis offendit, pro qua te, littera salvi,  
 Utitur — haud dubium quod sonat, hoc et erit.

...Может ли быть он иным? Он ведь всего только скотт.  
 Надо б ту букву отнять, что в азбуке значится третьей,  
 В кличке же злого врага будет на месте втором,  
 Первою в «крыше стоит», и второю в слове «скитаться»,  
 Третьей во «вскрыть» она, в «сроке» четвертой звучит.  
 Он опускает в речах ту букву; итак без сомненья,  
 Как сам себя он зовет, точно таков он и есть.

(Пер. Б. И. Ярхо, *ПСЛЛ*, с. 274)

Действительно, если удалить букву ‘c’ из латинского scottus, получится ‘sottus’ — ‘тупица’ или ‘идиот’. Буква ‘c’ является «спасительной» (salvi) для ирландцев, поскольку избавляет их от именованья «тупицами».

<sup>3</sup> S. 2, v. 15: ср. 2 Тим 2:20: “*vasa aurea et argentea, sed et lignea et fictilia*” (...сосуды... золотые и серебряные, но и деревянные и глиняные).

<sup>4</sup> S. 3, v. 20: ‘*linteramina*’ — слово, встречающееся в Вульгате и общее для отцов Церкви.

<sup>5</sup> S. 5, v. 11: ср. Пс 64:7.

<sup>6</sup> S. 6, v. 19: ‘*Avarorum*’. Имеется другое написание. Ср. THEOD., *Carm.* v. 45: “*Ut veniunt Abares, Arabes Nomadesque venite...*” («Как авары сдались, так сдавайтесь, арабы, номады...») — пер. Б. И. ЯРХО).

<sup>7</sup> S. 6, v. 21: ‘*casane*’ — каган (король) гуннов. Ср. s. 10, v. 22.

<sup>8</sup> S. 8, v. 13: ‘*depopulare populum*’ — плеоназм, имеющий место в Библии. Ср. Иф 3:3: “*omnes montes et colles et campi et armenta boum gregesque ovium et capraum... in conspectu tuo sunt*” («Вот перед тобою и селения наши, и все места наши, и все нивы с пшеницею, и стада овец и волов... как будет глазам твоим угодно»); ср. Там же 11:3.

<sup>9</sup> S. 8, v. 14: грамматическая ошибка: первые три слова (‘*montes*’, ‘*silvas*’, ‘*colles*’) обозначают обстоятельство места и должны быть написаны в Abl.

<sup>10</sup> S. 10, v. 25: ‘*Tarcanis primatibus*’ — тарканы были высшими должностными лицами при правителе аваров; добавление ‘*primatibus*’ означает, что этот титул требовал разъяснения для предполагаемых читателей поэмы.

<sup>11</sup> S. 11, v. 28: Акту кагана по передаче своего королевства Пипину годом раньше предшествовало обращение в христианскую веру аварского князя Тудуна.

<sup>12</sup> S. 11, v. 1: см. *выше*, примеч. 8.

<sup>13</sup> S. 14, v. 18: ‘*in timore Domini*’, ср. Ис 11:1-9. Это аллюзия на известное библейское пророчество о грядущем праведном правителе, Мессии, при котором на земле воцарится всеобщий мир.

<sup>14</sup> S. 14 sqq: Восхваление Пипина представляет собой последовательность радостных восклицаний, подходящих для публичного декламирования.

<sup>15</sup> S. 15: Выбор слов и манера выражения напоминают здесь религиозные и литургические текстам.

<sup>16</sup> S. 15, v. 28: ‘*Cesar et pagani*’ — т. е. римский император и сами римляне.

*Перевод и примечания М. С. Петровой*

В. В. ПЕТРОВ

ЭПИЛОГ *AULAE SIDEREAЕ*  
ИОАННА СКОТТА (vv. 72-101)  
И ПРЕДШЕСТВУЮЩАЯ  
ПОЭТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ\*

Проблема соотношения типологического и индивидуального в художественных произведениях редко имеет однозначное решение. Еще более непростым вопрос о следовании традиции и новаторстве, об источниках и заимствованиях становится применительно к поэтическим произведениям. Поэт и вообще учится, подражая своим предшественникам. Но автор, пишущий на не родном языке (в данном случае, латинском), исходно с необходимостью обращается к моделям и образцам: сначала в школе, заучивая отрывки из антологий, разбирая особенности лексики, просодии и пр. у классических авторов, затем в процессе собственного творчества, сверяясь с книгами, словарями рифм, метрическими антологиями<sup>1</sup>. Установление источника или модели, которой следует автор, ценно тем, что сразу очерчивает для анализируемого отрывка его контекст. Иногда это позволяет лучше понять структуру произведения, частью которого является отрывок (например, провести границы пролог / ядро / эпилог), а то и прояснить его общий смысл.

---

\* Впервые работа опубликована в 1999 году, см.: *ДсВ* 1, с. 46-59. Для настоящего издания текст исправлен.

<sup>1</sup> Например, каролингские поэты пользовались антологией стихотворных цитат, составленной Миконом из Сен-Рике. Она представляла собой коллекцию стихотворных строк из классических авторов, иллюстрирующих те или иные размеры, см. MGH: Poet., vol. 3, p. 279-294 (строка “Aeneadam genetrix...” из Лукреция, о которой пойдет речь ниже, в ней отсутствует).

В этой статье предметом рассмотрения является эпилог одной из наиболее известных поэм<sup>2</sup> Иоанна Скотта (Эриугены) (fl. 3-я четв. IX в.) — стихотворения, которое часто именуется по двум своим начальным словам — *Aulae Sidereae* (*Звездный храм*).

Возможно, поэма была написана на Рождество между 869 и 877 гг. и предназначалась в дар покровителю Иоанна Скотта — королю западных франков и внуку Карла Великого — Карлу II Лысому (823–877)<sup>3</sup>. В 101 гекзаметре поэмы воссоздан христианский космос. В начальных строках говорится о Титане (Солнце), который правит своим зодиакальным двором-дворцом-храмом<sup>4</sup> и совершает годовой круг, разбитый на четыре части двумя солнцестояниями и двумя равноденствиями. Космические и сакральные ритмы совпадают<sup>5</sup>. Четыре узла годичного пути Солнца закреплены в восьмых частях соответствующих созвездий, но осьмери-

<sup>2</sup> О ней см. FOUSSARD, Michel, “*Aulae sidereae*: Vers de Jean Scot au Roi Charles. Introduction, texte, traduction et notes”, *Cahiers archeologiques* 21 (1971), p. 79-88; VIEILLARD-TROÏEKOUROFF, May, “La chapelle du palais de Charles le Chauve a Compiègne”, *Cahiers archeologiques* 21 (1971), p. 89-109; ПЕТРОВ В. В., «Иоанн Скотт Эриугена и дворцовая церковь Карла Великого в Ахене», *Вестник Международного Славянского Университета* 2 (1997), с. 26-31, а также работы, упомянутые в прим. 3 и 7.

<sup>3</sup> В течении долгого времени считалось, что в *Aulae Sidereae* воспевается освящение церкви св. Марии в Компьене 5 мая 877 года. Эта дата служила также *terminus ad quem* для жизни Эриугены. Однако М. Херрен показал, что поэма была написана на праздник Рождества Христова (HERREN, Michael, “Eriugena’s ‘Aulae Siderae’, the ‘Codex Aureus’, and the Palatine Church of St. Mary at Compiègne”, *Studi Medievali* 28 (1987), p. 601 [593-608]). Согласно Херрену, описываемая в эпилоге поэмы сцена является зарисовкой реального события — Рождества 869 года. Лишь тогда Карл Лысый мог отмечать этот праздник в Ахенской дворцовой церкви и восседать на высоком троне Карла Великого (p. 603): он захватил Ахен поздней осенью 869 года, а уже весной 870 года его брат по отцу, Людовик Германский, вернул Ахен себе.

<sup>4</sup> Латинское “*aula*” имеет множество значений: «царский двор», «дворец», «храм», «внутренний дворик дворца или храма». В *Aulae sidereae* оно также полисеманлично.

<sup>5</sup> В упомянутые четыре поворотные момента года Солнце находится в Козероге, Овне, Раке и Весах. Но те же созвездия отмечают события священной истории: Рождество Господа (Козерог, 25 декабря), зачатие Христа (Овен, 25 марта), рождение Иоанна Крестителя (Рак, 24 июня) и зачатие Иоанна Крестителя (Весы, 24 сентября).

цами размечена и земная жизнь Христа<sup>6</sup>, да и сам наш мир закончит свою историю на восьмой Век — Век вечной жизни. В центре поэмы (vv. 50-71) — таинство воплощения Слова, в котором человек имеет залог своего спасения.

Эпилог поэмы — это традиционное завершение посвященных стихотворений — обращение сначала к Христу, а затем к деве Марии с просьбой защитить адресата поэмы, короля Карла. Впрочем, конкретика момента придала *Aulae sidereae* исторический драматизм. После договора в Мерсене (870 г.), когда Карл окончательно утратил надежду осуществить заветную мечту — завладеть средоточием каролингской империи, Ахеном, и воссесть на императорском троне своего деда в легендарной дворцовой базилике Ахена (посвященной деве Марии)<sup>7</sup>, он принимает решение основать новую столицу в Компьене, где началось строительство церкви девы Марии. Поэтому в финале *Aulae sidereae*, когда Иоанн Скотт призывает Богоматерь быть покровительницей и защитницей своего патрона, он отмечает, что Карл строит в ее честь прекрасную церковь и дает подробное описание церкви<sup>8</sup>:

<p>Nate dei patris, cui mater virgo beata, Cui genus egregium David rex atque sacerdos Cuique remota domus septenis fulta columnis, 75 Sanctae scripturae cui fulget candida vestis, Sanguine quem redimis cui mundus subditur omnis,</p>	<p>О Ты, порожденье Бога Отца, чья мать — блаженная Дева, чей род — несравненный Давид, царь и священник, чей дальний дом воздвигнут на семи колоннах, для Кого блещет белое одеяние святого Писания, перед Кем расстилается мир, который Ты искупаешь кровью;</p>
---	--

<sup>6</sup> Христос был рожден в восьмой день перед январскими календами, был зачат в восьмой день перед календами апреля, восстал из мертвых на восьмой день недели, был обрезан на восьмой день после своего рождения.

<sup>7</sup> DUTTON, Paul; JEAUNEAU, Edouard, "The Verses of the 'Codex Aureus' of Saint Emmeran", *Studi Medievali* 24. 1 (1983), p. 115-120; DUTTON, Paul Edward, *The Politics of Dreaming in the Carolingian Empire* (Lincoln and L.: University of Nebraska Press, 1994), p. 53.

<sup>8</sup> Латинский текст см.: MGH: Poet., vol. 3, ed. Ludwig TRAUBE (Berlin 1894), p. 550-552; а также *Iohannis Scotti Carmina*, ed. Michael HEREN, *Scriptores Latini Hiberniae* 12 (Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1993), p. 116-120.

	Vita, salus hominum, caelorum,	о Жизнь, Спасение человекoв,
	gloria summa:	высшая Слава небес,
	Da nostro regi Karolo, cui	дай в милости духа нашему
	sciptra dedisti,	королю Карлу,
	Ut semper famulus tibi vivat	коему Ты вручил скиптры,
80	mente benigna,	всегда жить твоим слугою,
	Prospera labentis vitae	обеспечь ему удачу в преврат-
	revolumina praesta	ностях ускользящей жизни
	Atque simul tecum caelestis	и радости небесного Царствия
	gaudia regni.	вместе с Тобою.
	Magna dei genitrix, ter felix,	Великая Богородица, трижды
	sancta Maria —	благодатная, святая Мария,
	Te laudant caeli, te votis	Тебя славят небеса, Тебя величит
	inclytat orbis:	молитвами вся земля,
	Proxima sis Karolo tutrix,	будь неотлучной заступницей и
	munimen et altum,	крепким заслоном Карлу,
85	Qui tibi mirificae praeclearam	который строит Тебе чудесный,
	fabricat aedem.	пресветлый храм.
	Aedes marmoreis varie	Храм, сооруженный из разных
	constructa columnis,	мраморных колонн,
	Alta domus pulcre centeno	высокий дом, славно соделанный
	normate facta.	по правилу сотни.
	Aspice polygonos flexus arcus-	Взгляни на многоугольные сочле-
	que volutos,	нения потолков и своды арок,
	Compages laterum similes, ca-	на ладные соединения стен, на
	pitella basesque,	капители и цоколи,
90	Turres, luriculas, laquearia,	на башенки, парапеты, панельные
	daedala tecta,	потолки, искусную кровлю,
	Obliquas tyridas, ialini luminis	растóченные вовнутрь окна,
	haustus,	потоки света сквозь стекла;
	Intus picturas, lapidum pavi-	внутри — на роспись, пол
	menta gradusque,	и ступени из камня,
	Circum quaque stoas, armaria,	а по кругу — галереи, ризницы,
	pastaforia,	пастофории,
	Sursum deorsum populos	[взгляни] на людей сверху и
	altaria circum,	внизу подле алтарей,
95	Lampadibus plenas faros altas-	на полные лампад светильники, и
	que coronas.	высокие канделябры;
	Omnia collucent gemmis auro-	все сверкает драгоценными
	que coruscant;	камнями и мерцает золотом,
	Pallia, cortinae circumdant un-	повсюду храм облакают
	dique templum.	покровы и завесы.
	Ipsе throno celso fultus rex	Сам король, восседая на высоком
	prospicit omnes	троне, замечает всех,
	Vertice sublimi gestans diade-	его возвышенное чело несет
	ma paternum,	отеческую корону,
100	Plena manus sciptris enchiri-	рука его держит скиптры, сжимает
	don aurea bactra:	золотые жезлы.
	Heros magnanimus longaevus	Да живет великий душой госпо-
	vivat in annos.	дин долгий век и многие лета!

Рассмотрим строки 72-101 и их включенность в поэтическую традицию. Я намерен показать, что непосредственной моделью для них послужили посвячительные стихотворения Алкуина<sup>9</sup>. Однако начать целесообразно с более удаленного и экзотического источника. Парадоксальным образом, он мог повлиять на рассматриваемые строки и опосредованно (поскольку оказал мощное влияние на вокативные мотивы в латинской поэзии в целом), и напрямую (так как, скорее всего, он был известен Иоанну Скотту). Речь идет о Лукреции и прологе его поэмы *De rerum natura* (*О природе вещей*).

### Лукреций

На первый взгляд, у поэтических произведений Лукреция и Иоанна Скотта не должно быть точек соприкосновения: они созданы в разных культурах (средиземноморской классической и христианской германской), их авторов — Лукреция (ок. 96–55 гг. до н. э.) и Иоанна Скотта — разделяет время (почти тысяча лет) и пространство (Рим и королевство западных франков). Тем не менее, налицо ряд существенных параллелей, которыми невозможно пренебречь и которые заслуживают внимания. Рассмотрим начальные строки *De rerum natura* Лукреция, в которых восхваляется богиня Венера:

1	Aeneadam genetrix, hominum divumque voluptas, alma Venus, caeli subter labentia signa quae mare navigerum, quae terras frugiferentis concelebras, per te quoniam genus omne animantum	Родительница энеадов, услада людей и богов, о благая Венера! Под небом скользящих созвездий жизнью ты наполняешь и все судоносное море, и плодородные земли; тобою зачинается всякий род
5	concipitur visitque exortum lumina solis: te, dea, te fugiunt venti, te nubila caeli	живущих и видит, возникнув, свет солнца. При тебе и твоем приближеньи, богиня, стихают ветры;

<sup>9</sup> Хотя следует помнить, что 1) в целом, специфический словарь этих строк восходит к лексике описаний храмов в Вульгате, к которой сознательно обращаются и Алкуин, и Иоанн Скотт; 2) различимо и влияние латинских комментаторов соответствующих мест Библии, особенно Досточтимого Беды. См. PETROFF, Valery V., "The *De templo* of Bede as the Source of an Ideal Temple Description in Eriugena's *Aulae Sidereae*", *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 65, 1 (1998), p. 97-106.



	adventumque tuum, tibi suavis daedala tellus summittit flores, tibi rident aequora ponti	при тебе тучи [уходят с] небес, тебе искусница земля пышные стелет цветы, тебе сверкает морская гладь,
9	<u>placatumque</u> nitet diffuso lumine caelum.	и успокоившееся небо блистает разлившимся светом.
21	..... <u>quae</u> quoniam rerum naturam sola gubernas...	..... ибо одна ты управляешь природой вещей...

Рассмотрим лексические соответствия этих двух отрывков. Эпикурейский философ Лукреций восхваляет «благую», «благодатную» (дословно, «питающую», «живительную») [alma] Венеру, «родительницу» [genetrix] энеадов, т. е. римлян. У Иоанна Скотта Богоматерь также является «благодатной» (дословно, плодоносной, благополучной) [felix — от fecundus] родительницей Бога [dei genetrix], и «крепким (высоким) заслоном» [munimen et altum] для короля<sup>10</sup>. Небеса блистают Венере разлитым светом [lumine caelum], искусница земля [daedala tellus] рассыпает цветы, ей сверкает морская гладь [aequora]. И Деву Марию мир славит своими молитвами. Посвященный ей прекрасный сияющий храм имеет панельные потолки [laequaria], покрыт искусно изготовленной крышей [daedala tecta] (иной вариант перевода: «имеет сложную структуру внутренних помещений»). Традиционное трехчастное деление мира у Лукреция — caeli... mare... terras... — соотносится с таковым у Эриугены — caeli... orbis... altum...<sup>11</sup>.

Здесь, помимо сходства в описании сцены явления богини, мы видим прямые соответствия в метре (гексаметр), в лексике (genetrix — genetrix, caeli — caeli, luminis — lumine); здесь встречается видоизмененная, но легко узнаваемая формула Лукреция daedala tecta, которая в античной поэзии кроме Лукреция и Эриугены, встречается лишь однажды, у Вергилия<sup>12</sup>; имеются пары

<sup>10</sup> Ср.: Милон из Сен-Аманда (ок. 810–872) в *De sobrietate* хвалит alti-throni genetrix, именуя ее “protectrix”, “dominatrix”, “auxiliatrix” (MGH: Poet., vol. 3, p. 645).

<sup>11</sup> Одно из значений “altum” — «открытое море», «глубина»; в целом, это слово имеет коннотации вертикального протяжения. Будучи дериватом от глагола alo («вскармливать», «выращивать») оно родственно “alma”, использованному Лукрецием.

<sup>12</sup> Из каролингских поэтов это словосочетание заимствует у Вергилия Валафрид Страбон, говоря о строительстве скита, который больше, чем ис-

родственных или созвучных слов (*alta* — *altum*, *laequaria* — *aequora*). Помимо сходства мизансцен в обоих отрывках, совпадает сюжет: поэт, восхваляющий и просящий богиню. Схожа последовательность изложения: первая строка это прямой призыв к божеству от лица самого поэта, затем идет описание всего благодарного богине мира. У Лукреция богиня «славная» (v. 40, *incluta*) и у Эриугены мир «славит» (*inclutat*) Марию. Затем следуют: детали храма у Эриугены<sup>13</sup> или характеристики летних земли, воды и неба у Лукреция. Характерной чертой обоих отрывков является атмосфера свежести и новизны; света, сияния и радости в присутствии богини. Далее Лукреций говорит о своем (реальном или желаемом) патроне Меммии, которого богиня Венера выделила из всех людей, украсив всяческими достоинствами, а Иоанн Скотт, соответственно, просит Богоматерь за короля Карла, который «восседает на высоком троне», «несет на возвышенном челе диадему отцов», «рука его держит скиптры, сжимает золотые жезлы».

### Богиня у Лукреция

Рассмотрим пролог поэмы *О природе вещей*, чтобы уяснить, чем являлась Венера для Лукреция и то какую трансформацию эта фигура, возможно, претерпевает в *Звездном храме* у Эриугены. Некое представление об этом можно составить исходя из заглавия поэмы — *De rerum natura*. Скорее всего, оно принадлежит самому Лукрецию (см. Пролог, v. 24: “*versibus... quos ego de rerum natura rangere sonor*<sup>14</sup>”; а также *Ibid.* IV, 969 и в V, 535). В именовании поэмы Лукреций следовал *Περὶ Φύσεως* (*О природе*) Эпикура, который в свою очередь повторил название поэмы Эмпедокла. Термин «природа» имеет здесь самый широкий смысл, означая «все вещи», и так же он понимался читателями

---

кусная крыша (или внутренние помещения) высоких куполообразных зданий *Vita s. Mammae monachi* IV: “...struit antra magis quam **daedala** celsis / **tecta** tholis” (PL 114, 1048B).

<sup>13</sup> Здесь наблюдается примечательное перемещение внимания с природных объектов (земля, море, небо) на искусственные (башенки, парапеты, кровля).

<sup>14</sup> ЛУКРЕЦИЙ, *О природе вещей* I, 24: «...в строках, которые я собираюсь сложить о природе вещей».

Лукреция. Например, Вергилий в *Георгиках* II, 490 очевидно ссылается на Лукреция, когда пишет: “*felix qui potuit regum cognoscere causas*” («блажен, кто смог познать причины вещей»), и Овидий в *Метаморфозах* XV, 6 говорит, что древний царь Рима Нума “*quae sit regum natura requirit*” («разыскивает, какова природа вещей»).

Но Лукреций также обращается к Венере как к традиционной мифологической фигуре. В греческой поэзии нередки призывы к Афродите: в гомеровском гимне *К Афродите* (IV, 1-5) и в орфическом гимне *Природе* LV, 4<sup>15</sup>, у Еврипида в *Инполите* 447-450, 1272-1281<sup>16</sup>; у Парменида это «богиня, которая всем правит» (DK, *Fr.* 12, 3-6)<sup>17</sup>. Вообще, Лукрециево введение является примером традиционной формы греческого гимна: восхваление богини (vv. 1-20), просьбы (vv. 21-29), основания для просьб (vv. 31-40, 44-49). Лукреций персонифицирует природу, именуя ее “*regum natura creatrix*” («творящей природой вещей») (I, 6229; II, 1117; V, 1362); его Венера единолично правит природой всего (Пролог, 21: “*regum naturam sola gubernas*”). Как замечает Сирил Бейли<sup>18</sup>, уже два начальные слова поэмы — *Aeneadum genetrix* — отсылают к мифу. Венера является сразу и творящей силой природы и мифологическим персонажем. Во второй части Пролога богиня приносит покой Марсу — в этой сцене они олицетворяют два Эмпедокловых принципа, Любовь и Распрю<sup>19</sup>: творческий дух любви склоняет дух вражды даровать римлянам прекращение войн, что обеспечит стихам внимание слушателей.

<sup>15</sup> См. *Античные гимны* (Изд-во Московского университета, 1988), с. 89 и 190.

<sup>16</sup> ЕВРИПИД, *Инполит*, vv. 446-448: «И в высоте эфирной, и в морской / Пучине — власть Киприды, и повсюду / Творения ее...»; vv. 1269-1281: «О Киприда, суровую душу людей / И богов железную волю / Ты, богиня, сгибаешь. / ...с тобой... Эрот... / А чары его... / Зверей укрощают и все, / Что дышит в сиянии солнца... / Твоя, о Киприда, / Весь мир наполняет держава» (пер. И. Ф. АННЕНСКОГО).

<sup>17</sup> ПАРМЕНИД, фр. 12, 3, в кн.: *Фрагм.*, с. 293.

<sup>18</sup> *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex*, edited with prolegomena, critical apparatus, translation and commentary by Cyril BAILEY, vol. 2: *Commentary*, Books I-III (Oxford: Clarendon Press, 1963), 590.

<sup>19</sup> ЕМПЕДОКЛЕС (DK, *Frs.* 17, 22, 35). Рус. пер. *Фрагм.*, с. 344, 362, 358 (фр. 31, 231, 201).

Есть у поэмы Лукреция и социальное измерение: культ *Venus Physica* (природной Венеры) ассоциировался с родом Меммиев, одному из представителей которого и посвящена поэма<sup>20</sup>. Таким образом, Венера у Лукреция сочетает в себе черты творящей силы природы, богини греческой и римской религии и мифологии, а также покровительницы патрона поэта.

### **Daedala tecta Иоанна Скотта:**

#### **эхо daedala tellus Лукреция**

Теперь еще несколько слов о лексических соответствиях двух поэм. Знаменательным является прилагательное *daedala*. У Лукреция оно часто имеет активное значение «искусник», например, в I, 228 («искусница земля»); IV, 551 («искусный язык») и V, 234 («природа готовит искусно»). Но оно может иметь и пассивное (как у Эриугены) значение «изукрашенный», «затейливый», например, в II, 505: “*Phoebeaque daedala chordis carmina*” («и напев искусный Фебовой лиры») и в V, 1451: *daedala signa* («искусное валянье»).

Майкл Херрен<sup>21</sup> замечает, что формула “*daedala tecta*” взята Эриугеной из *Георгик* IV, 179 Вергилия, где пчелы озабочены тем, чтобы “*et munire favos et daedala fingere tecta*” («укреплять соты и лепить искусные укрытия»). Характерно, что, как и в поэме Иоанна Скотта, Вергилий описывает строительную активность. Иоанн Скотт хорошо знал Вергилия, который был одним из наиболее читаемых в то время классических поэтов, и, вероятно, действительно взял эту формулу из *Георгик*.

Здесь важно, однако, что *daedala tecta* Вергилия является отзвуком *daedala tellus* Лукреция<sup>22</sup>. В каролингских манускриптах

---

<sup>20</sup> Сочинение посвящено Гаю Меммию, претору 58 г. до н. э. О его карьере трибуна см. RYAN F. X., “The Tribunate of C. Memmius L. f.”, *Hermes: Zeitschrift für Klassische Philologie* 123. 3 (1995), p. 293-302.

<sup>21</sup> HERREN, Michael, “Eriugena’s *Aulae Siderae*, the *Codex Aureus*, and the palatine church of the St Mary at Compiègne”, *Studi Medievali* 28 (1987), p. 599-600.

<sup>22</sup> Ср. SELLAR W. Y., *The Roman Poets of the Augustian Age: Virgil*, (Oxford, 1877), p. 199: «Влияние прямое или косвенное, оказанное Лукрецием на мысль, композицию и стиль *Георгик* было, возможно более сильным, чем когда-либо, до или после, оказывалось одним великим поэтом на работу другого. Это влияние того рода, что чаще встречается в истории философии, чем в литературе. Отчасти оно идет от симпатии, отчасти от антаго-

сочинения Вергилия сопровождалось объясняющим их комментарием Сервия, в котором содержатся прямые ссылки на Лукреция, и современники Иоанна Скотта могли иметь представление о степени духовной близости двух поэтов. Впрочем, читали и самого Лукреция, особенно в кругу, близком к Иоанну Скотту<sup>23</sup>: сохранились две принадлежащих IX веку рукописи с поэмой эпикурейского философа. Одна из них имеет на полях пометки, сделанные «островным» почерком. Этот известный «продолговатый» (*oblongus*) манускрипт *De rerum naturae*<sup>24</sup>, содержащий более шестидесяти пометок такого рода, в IX в. находился в библиотеке города Лан, где в то время размещалась ирландская община. Главой школы Лана был коллега Эриугены Мартин Ирландский (*Hiberniensis*). Учитывая это обстоятельство, можно с большой степенью вероятности предположить для Эриугены знакомство с этим кодексом. Соответственно, Иоанн Скотт вполне мог рассматривать вергилиево словосочетание *daedala tecta* как отсылающее к *daedala tellus* из пролога поэмы Лукреция. Стоит отметить, что хотя в науке несколько раз указывалось на возможность заимствований Иоанном Скоттом у Лукреция<sup>25</sup>, прямое влияние пролога *De rerum*

низма. Вергилиевы ощущения и концепция природы ведут непосредственное происхождение от ощущения и мысли Лукреция... который первым не только открыл в мире новую силу, красоту и тайну, но также сообщил поэзии умозрительный импульс, открывающий в более страстном вопрошании, чем может дать философия, великие проблемы, лежащие в основе человеческой жизни: такие, как истинность религиозной традиции как целого, положение человека во вселенной, мировосприятие и линия поведения, диктуемые этим положением». Ср. WORMELL D. E. W., "The Personal World of Lucretius", in: DUDLEY D. R., *Lucretius* (Basic Books, 1965), p. 67, n. 23: «...одна строка из двенадцати у Вергилия сознательно или бессознательно вторит Лукрецию».

<sup>23</sup> SAVAGE, John, "Two Notes on Johannes Scotus", *Scriptorium* 12 (1958), p. 228-237; ПЕТРОВ В. В., "Accessus Iohannis Scotti", в кн.: *Иоанн Скотт Эриугена. Гомилия на пролог Евангелия от Иоанна* (М.: ГЛК, 1995), с. 14-19, 56, 65-66.

<sup>24</sup> MS Leiden Voss. lat. F. 30 (O).

<sup>25</sup> Помимо Сэвиджа (см. *supra*, примеч. 23), ср. O'MEARA, John J., *Eriugena* (Oxford: Clarendon Press, 1988), p. 193; JEAUNEAU É., in: *Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon (De Divisione Naturae) IV*, ed. É. JEAUNEAU (Dublin, 1995), p. 333 (n. 278). Издатель *Carmina* Иоанна Скотта, прямо пишет о том, что хотя в корпусе поэзии Эриугены "a Lucretian echo occurs twice", «однако знание Иоанном этого поэта может восходить ко вторичному ис-

*natura* на поэзию Эриугены, очевидное в рассматриваемом нами фрагменте *Aulae sidereae* (v. 82sq.), обнаружено не было.

### **Aeneadum genetrix в античной традиции**

Как бы то ни было, одна введенная в широкий оборот Лукрецием формула — *dei genetrix* (родившая бога) — оказалась чрезвычайно живучей, войдя в поэтический лексикон множества авторов. Содержится она и в рассматриваемых здесь строках *Aulae sidereae* Иоанна Скотта. Трансформация этого словосочетания при переходе из классической литературы в христианскую весьма любопытна. История эпитета *genetrix*, прилагавшегося к Венере в античности хорошо изучена<sup>26</sup>. Это божество было древней родовой богиней всех римлян. Ее культ был распространен в Кампании и южном Лациуме (в Помпеях сохранилось несколько надписей, в которых Венера имеет титул *Fisica*, что может быть простой транслитерацией греческого *physica*; а потому, отождествляя Венеру и Природу, Лукреций следует давней традиции).

В классической латинской поэзии Венеру именовали *Genetrix* со второго столетия до н. э. Она также имела эпитет *Felix*. ИмPLICITно формула *aeneadum genetrix* присутствует уже в анналах Энния (239–169 гг. до н.э.): “*te, sale nata, precor, Venus, et genetrix patris nostri*” (Vahlen, fr. 52)<sup>27</sup>. Но знаменитой она стала именно после Лукреция. В *Скорбных элегиях* II, 261 на эти известные, начинающие поэму Лукреция слова, ссылается Овидий (43 г. до н. э. – ок. 18 г. н. э.), говоря о книгах, доступных матронам: “*sumpserit Aeneadum genetrix ubi prima, requirit Aeneadum genetrix unde sit alma Venus*”<sup>28</sup>; позднее их вспоминает Авсоний (ок. 310 – ок. 395) в *Эпиграммах* 33: “*Aeneadum genetrix hic habita alma Venus*”<sup>29</sup>. Слова *Ae-*

точнику или флорилегию», см. “Introduction”, *Iohannis Scotti Eriugenaе Carmina*, ed. Michael W. HERRÉN (Dublin Institute for Advanced Studies, 1993) p. 44 [Scriptores Latini Hiberniae 12].

<sup>26</sup> См. RIVES, James, “Venus Genetrix Outside Rome”, *Phoenix* 48. 4 (Winter, 1994), (далее — RIVES [1994]), p. 294-306.

<sup>27</sup> Энний, фр. 52: «...молю тебя, о Венера, рожденную в море, родительницу нашего отца [= Энея]».

<sup>28</sup> *Скорбные элегии* II, 261: «...как только [жена] возьмет [для чтения] “родительницу энеадов”, тотчас узнает, откуда благая Венера стала “родительницей энеадов”».

<sup>29</sup> АВСОНИЙ, *Эпиграммы* 33: «...родительница энеадов, здесь я, благая Венера, живу».

peadum genetrix присутствуют\* в настенных граффити помпейской базилики (*Corpus Inscriptorum Latinorum* IV, 3072).

После того, как Цезарь учредил культ Venus Genetrix в качестве официального культа дома Юлиев, Venus стала «богиней наиболее тесно ассоциируемой с самым могущественным человеком в римском мире»<sup>30</sup>. Был ли Иоанн Скотт осведомлен об имперском характере имени Genetrix? Ведь не было бы лучшего способа начать поэтическую строку поэмы, адресованной стремящемуся стать императором королю Карлу иначе, чем *Magna dei genetrix...*

### **Dei genetrix в христианской традиции**

Разумеется, вышеупомянутые имперские коннотации эпитета Genetrix были хорошо известны не только Иоанну Скотту, но каждому каролингскому интеллектуалу. Однако в этот период Genetrix уже было включено в совершенно особый контекст, по видимости, не имеющий ничего общего с древним римским. Теперь этот эпитет принадлежал Богородице, матери Христа (Спаситель в каролингской иконографии изображался еще не в виде младенца на руках девы Марии, но в образе всемогущего императора, «пантократора»). Тем не менее, фактически это была та же самая, непрерывная — хотя большинством не воспринимавшаяся в качестве таковой — традиция использования словосочетания *dei genetrix*, которая зародилась в классическом Риме.

Новое содержание наполнило старую форму. Эта формула была рождена заново в христианском контексте на соборе в Эфесе (431 г.) как эпитет *θεοτόκος* (Богородица), прилагавшийся к Деве Марии. Однако, хотя буквальный перевод этого слова на латинский должен был звучать как *dei para*<sup>31</sup>, у римлян повсеместное распространение снискала иная формула — известное с древности *dei genetrix*. Соответственно, была унаследована и вся богатая история этого словосочетания, тем более, что «*Aeneadum genetrix...*» Лукреция, почти как «*Arma virumque sano...*» Вергилия, навсегда осталась хрестоматийной стихотворной строкой<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> RIVES (1994), p. 305.

<sup>31</sup> Латинским эквивалентом греч. *τίκτω* («рожать») является глагол *pario* («рожать»), а не *gigno* («производить на свет»).

<sup>32</sup> О том, что поэтические корни слова *genetrix* продолжали ощущаться и в V в., говорит фраза священника Клавдия Мамерта († ок. 474): «*Matrem*

На латинском Западе в утверждении словосочетания *dei genitrix* как догматической формулы важнейшая роль принадлежит Алкуину (ок. 732–804)<sup>33</sup>. История ее использования в борьбе Алкуина против адоптианистов и ее функционирование у каролингских авторов подробно рассматривались<sup>34</sup>. С помощью электронных текстовых баз данных<sup>35</sup>, можно найти многочисленные примеры ее использования в прозе<sup>36</sup>: Фульгенция Руспийского (ок. 467–533), Кассиодора (ок. 490– ок. 585), Григория Великого (ок. 540–604), Юлиана из Толедо (ок. 642–690), Досточтимого<sup>37</sup>

---

*Domini adpellare mavis poetarum more genitricem*” («...ты предпочитаешь называть мать Господа на поэтический лад *Genitrix*»), *De statu animae* III, 6, ed. A. ENGELBRECHT, CSEL 9 (Vienna, 1885; reprint. 1966), p. 163, ll. 1-2.

<sup>33</sup> BULLOUGH, Donald A., “Alcuin and the Kingdom of Heaven: Liturgy, Theology, and the Carolingian Age”, in: *Carolingian Essays: Andrew W. Mellon Lectures in Early Christian Studies*, ed. Uta-Renate BLUMENTHAL (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1983), p. 53-56.

<sup>34</sup> SCHEFFCZYK, Leo, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit* [Erfurter Theologische Studien 5] (Gamburg – Leipzig: St. Benno-Verlag, 1959), p. 58-59.

<sup>35</sup> Нами были использованы: *Patrologia Latina Database* (Chadwyck-Healey Ltd, 1993-1995), CLCLT [CETEDOC Library of Christian Texts], 2nd ed. (Turnhout: Brepols, 1994), POESIS (Zanichelli, 1995), *Aureae Latinitatis Bibliotheca* (Zanichelli, 1995), *BibleWorks for Windows* 1.0.

<sup>36</sup> Вот некоторые из них. ФУЛЬГЕНЦИЙ РУСПИЙСКИЙ, *Epistula* 17, 2, 49: “...beatam quoque mariam proprie... vos credere assertis **genitricem dei**”; *Ibid.*, *Epistulae ad Fulgentium* 16, 4, 53: “...beatam vero virginem mariam... credimus **theocon, id est dei genitricem**”; CASSIODORUS, *Expositio psalmorum*, Ps. 58, 36: “...ex maria virgine natum, graece **theotokon, id est dei genitricem**”; GREGORIUS MAGNUS, *Dialogorum Libri quattuor* I, 12, 1: “...ecclesiae beatae mariae **dei genitricis** et semper uirginis sacerdos”; BEDA, *De locis sanctis* 2, 37: “...beatae **dei genitricis** ecclesia quadrangula”; ALCUINUS, PL 101, 46D: “Et sic facta est beatissima virgo Marià theotocos, sicut et christotocos”.

<sup>37</sup> В русской традиции “*Venerabilis*” передают по-разному: «достопочтенный», «досточтимый», «почтенный». Ср. мнение О. А. Добиаш-Рождественской: «Для нас всегда было непонятным, почему даже нынешний язык наш, ставящий идеалом чистоту и простоту Пушкина, переводит простое слово “*venerabilis*” (“почтенный”) ухищренным “достопочтенный”» (1938, опубл. в кн.: *Культура западноевропейского средневековья* [М.: Наука, 1987], с. 191, примеч. 18). Если учесть, что «как местночтимый святой Беда почитается в Сурожской епархии и, таким образом, принадлежит к сонму святых Русской Православной Церкви» (НЕНАРОКОВА М. Р., «Сми-



Беды (672 / 3 – 735). Во времена каролингов эту формулу можно встретить у Агобарда Лионского (769 / 79 – 840), Пасхазия Радберта (ок. 785 – ок. 860) и др.<sup>38</sup>

В грамоте Карла Лысого от 5 мая 877 г. выпущенной по случаю освящения церкви Девы Марии в Компьене, — той самой о которой, как теперь думают, идет речь в рассматриваемых нами строках Иоанна Скотта, — также указано, что церковь была построена “in honore beate *Dei genitricis et virginis Mariae*”:

...поскольку известно, что божественной памяти император, то есть наш дед Карл... приказал возвести в Ахенском дворце в честь блаженной Богородицы и девы Марии часовню... и пожаловал ей немалое количество реликвий, и почтил ее множеством украшений, то мы также, желая подражать поступкам его и других королей и императоров, наших предшественников, в пределах наших владений, то есть в Компьенском дворце — поскольку та [Ахенская] часть нашего королевства по жребию разделения [земель] нам пока не доступна — заложили основание монастыря в честь славной Богородицы и приснодевы Марии, которому даем статус королевского, и одарили его с Божией помощью множеством даров, и там же, для обеспечения святой Церкви Божией, поставили клириков числом сто... Кроме того, в день, когда мы праздновали освящение этой святой базилики, 5 мая, мы [населили] упомянутый монастырь братией, неустанно служащей там Богу...<sup>39</sup>

ренный монах и учитель», *Альфа и Омега* 4 [18] (1998), с. 246), то естественным переводом для *Beda Venerabilis* будет «преподобный Беда». Однако, поскольку право наречения кого-либо титулом «преподобный» принадлежит Церкви, мы остановились на имени «Досточтимый Беда».

<sup>38</sup> AGOBARDUS, *Adversus dogma Felicis* 14, 6: “...non est usus catholicus, hominis eam genitricem nominare, sed semper **dei genitricem**”; PASCHASIUS RADBERTUS, *De assumptione sanctae Mariae virginis* 440: “Hinc etiam **theoticon** eam ueraciter confitemur, **Dei scilicet genitricem**”.

<sup>39</sup> TESSIER, George (ed.), *Actes de Charles le Chauve*, t. II (P., 1952), n° 425, грамота от 5 мая 877, p. 451–453: “Proinde quia divae recordationis imperator, avus scilicet noster Karolus... in palatio Aquensi cappellam in honore beate **Dei genitricis** et virginis Mariae construxisse... ac congerie quamplurima reliquiarum eundem locum sacrasse multiplicibusque ornamentis excoluisse dinoscitur, nos quoque morem illius imitari ceterorumque regum et imperatorum, decessorum scilicet nostrorum, cupientes, cum pars illa regni nobis sorte divisionis nondum contigerit, infra tamen potestatis nostre dicionem in palatio videlicet Compendio, in honore gloriose **Dei genitricis** ac perpetue semper virginis

Для нас важно, однако, что устойчивое выражение *dei genitrix* использовалось не только в богословских текстах (и в прозе вообще), но в поэзии. Оно прекрасно соответствовало ритму гексаметра, хотя его использование не ограничивалось шестистопником<sup>40</sup>. В христианской поэзии, естественно продолжившей поэзию античную, формула *dei genitrix* никогда не переставала иметь хождение, но, как представляется, образцом для эпилога *Aulae siderae* Иоанна Скотта послужила поэзия Алкуина<sup>41</sup>.

### Алкуин

Сохранился большой корпус стихотворений Алкуина (283 стихотворения); все они напечатаны в томе 101 латинской серии *Патрологии*<sup>42</sup>. Хотя это собрание наверняка не является полным<sup>43</sup>, оно весьма репрезентативно. Помимо интересных «островных» особенностей, отличительной чертой поэзии Алкуина является на-

Marie monasterium cui regium vocabulum dedimus fundotenus extruximus et donariis quamplurimis Domino iuvante ditavimus, atque clericos inibi **numero centum**, pro statu sanctae Dei Ecclesiae... Praeterea memorato sancto monasterio et fratribus inibi assidue Domino Famulantibus, in die qua dedicationem ipsius sanctae **basilice** celebravimus, hoc est III nonas maias...”.

<sup>40</sup> См, например, VENANTIUS FORTUNATUS (ок. 540 – ок. 600), *Carminum libri octo* VIII, 3, 25: “...inde **dei genitrix** pia uirgo Maria coruscat”; BEDA, *De die iudicii*, v. 139: “...quae traxit alma **dei genitrix**, pia virgo maria”; ALCUINUS (ок. 730–804), MGH: Poet., vol. 1, p. 305: “...virgo **dei genitrix**, nostrae regina salutis”; HRABANUS MAURUS (ок. 780–856), *Carmina*, MGH: Poet., vol. 2, p. 212 (а также p. 214; 216): “...virgo dei genitrix”; *Ibid.*, p. 217: “Clara dei genitrix, sanctissima virgo Maria”; WALAHFRID STRABO (809–849), *Carmina*, MGH: Poet., vol. 2, p. 366: “Virgo Dei genitrix de corpore ducta pudico / In requiem domini transit ecce sui” (на Успение Богородицы); HINCMARUS REMENSIS (ок. 806–882), MGH: Poet., vol. 3, p. 409, 10: “...sancta **dei genitrix** et semper virgo Maria.

<sup>41</sup> Несколько случаев имитации Иоанном Скоттом поэтических строк Алкуина отмечены в кн.: *Iohannis Scotti Carmina*, ed. Michael HERREN (Dublin: Institute for Advanced Studies, 1993), p. 45 [Scriptores Latini Hiberniae 12]. Одно из указанных заимствований — v. 74 из *Aulae siderae*.

<sup>42</sup> FLACCUS ALBINUS SEU ALCUINUS, *Opera omnia, pars sexta, Carmina*, PL 101; см. также MGH: Poet., vol. 1, p. 160–350.

<sup>43</sup> Существенно, что от раннего, Йоркского, периода поэтического творчества Алкуина почти ничего не осталось, и почти все сохранившиеся стихотворения написаны уже на континенте после 781 / 2 гг. См.: GODMAN, Peter, *Poetry of the Carolingian Renaissance* (L.: Duckworth, 1985), Introduction, p. 16–17.

личие внушительного раздела *Inscriptiones* — стихотворных посвящений архитектурным памятникам: церквям, алтарям, отдельным помещениям (рефекторию, библиотеке, dormitorio и т. д.)<sup>44</sup>. Характерно, что интересующее нас словосочетание *dei genitrix* встречается в шести такого рода надписях<sup>45</sup>.

Надпись для Библии<sup>46</sup> следует тому же правилу: сначала (vv. 1-12) хвала Библии (как таковой и конкретному экземпляру), далее говорится (vv. 11-15), что этот кодекс заказал епископ Герфрид во славу Христа и его благой родительницы (*genitricis et illius almae*), дабы он был в церкви под рукой у чтецов; потом идет хвала Герфриду и читателю (vv. 16-22). Затем описывается сама церковь (vv. 23-35): прежде этот *domus alma Dei, Christi et venerabilis aula* лежал в руинах, но когда его настоятелем стал Герфрид, он обновил храм *parietibus, tectis, picturis atque columnis/ vestibus et vasis*, а также наладил в нем службу. В заключение Алкуин просит Христа принять упомянутый дар (церковь), а Богородицу — *Dei genitrix sanctissima virgo Maria* — ответить молитвам ее рабов, потому что храм посвящен ее имени (*haec sacrata tuo quoniam sunt nomine templa*).

<sup>44</sup> В собрании его поэзии (PL 101) эти разделы так и называются: *Inscriptiones variae ecclesiarum, altarium, sepulcrorum, etc.* и *Inscriptiones aliae locorum sacrorum*. Десятки стихотворений озаглавлены *Ad ecclesiam (templum)*; *De ecclesia (aedibus, cella)*; *Ad aram (sepulcrum, oratorium, dormitorium, hypocaustum, coenaculum)*, *Ad portam basilicae (ecclesiae)*; *Ubi libri custodiuntur* и т. д. Эти надписи должны были переноситься на соответствующие архитектурные объекты.

<sup>45</sup> *ALCUINUS, Carmina: Ad aram beatae Virginis et sancti Clementis* (53, v. 1): “Hoc altare **Dei genitrix** pia virgo Maria / *Aspiciat...*”; *IDEM, Ad ecclesiam beatae virginis Mariae Nobiliaci* (86, vv. 5-6): “Virgo Maria, **Dei genitrix**, tua intacta Tonantis, / Tu, regina poli, vitae spes maxima nostrae...”; *IDEM, Ad aram beatae Virginis et aliorum sanctorum* (134, v. 1): “Hic regina **Dei genitrix** pia virgo Maria...”; *IDEM, In limine templi beatae Virginis, sancti Michaelis et sancti Stephani* (149, v. 5): “Virgo **Dei genitrix** clemens et sancta, benigna...”; *IDEM, Ad aram beatae virginis Mariae* (173, v. 1): “Virgo **Dei genitrix**, nostrae regina salutis...”; *IDEM, Ad ecclesiam et aram beatae Virginis* (174, vv. 1-4): “Haec tibi sancta domus sancta est, sanctissima Virgo, / Virgo Maria, **Dei ac genitrix** intacta Tonantis. / Perpetuam mundo genuisti virgo salutem, / Quapropter mundus totus te laudat ubique”; *IDEM, Ad aram beatae Virginis* (203, v. 1): “Virgo Maria **Dei genitrix**, castissima Virgo...”.

<sup>46</sup> *In codicem jussu Gerfridi episcopi scriptum, 729D – 730C.*

Только дважды *dei genitrix* призывается не в архитектурном контексте. В пространной *inscriptio*<sup>47</sup> (всего 204 строки) для Библии повествуется (vv. 115-16) о псалмопевце Давиде ...*Semine de cuius regali stemmate felix / Alma Dei genitrix Virgo Maria fuit*<sup>48</sup>. Наконец, в стихотворном послании к ученому Паулину Аквилейскому (до 750–802), Алкуин призывает Христа и деву Марию оберегать своего корреспондента, обращаясь к последней “*Tuque Maria, Dei Genitrix, sanctissima Virgo...*”<sup>49</sup>.

В поэзии Алкуина, храм (*templum, aedes*) — это, как правило, *domus alma* (благословенный дом) или *aula* (чертог)<sup>50</sup>. Благочестивый (*pious*) епископ или король строит ее, украшает и обновляет (*fecit, ornat, aedificavit, fabricans, construxit, renovavit*)<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> Это стихотворение без титула (731С – 735С) присоединено к поэме *In sacrum Codicem cura Radonis abbatis monasterii S. Vedasti scriptum*. В его прологе (vv. 1-20) говорится, что когда первый человек был изгнан из Рая в полную страданий смертную жизнь, божественная милость не совсем оставила его, продолжая снисходить к его мольбам. Одним из высших ее даров являются книги Библии, которые «воспевают череду событий и времен». В них по наущению Божию сохраняется память о начале мира, предсказано пришествие Христа, человеку показано, как именно нужно поклоняться Богу, и в этом залог спасения и вечной жизни со Христом на небесах (*in arce poli*). Далее (vv. 21-170) перечисляются книги Ветхого и Нового Заветов и дается их краткое описание. Строки 63-71 посвящены книге Исхода, они завершаются описанием сооружения Скинии: Моисей (vv. 74-76) “...*condere praecipiens atria sancta Deo. / Cum mensis, vasis, tabulis simul atque lucernis, / Sanctaque Sanctorum, quo fuit arca Dei*”, «...повелел соорудить Богу святой храм [для скинии], / вместе со столами, сосудами, стенами, светильниками, / и Святая Святых, где был ковчег Бога».

<sup>48</sup> *Ibid.* 734А: «...от семени которого по царской линии происходила отрадная благая Богородица дева Мария».

<sup>49</sup> ALCUINUS, *Ad Paulinum patriarcham Aquileiensem* (241, v. 12).

<sup>50</sup> Ср. ALCUINUS, *In codicem jussu Gerfridi episcopi scriptum* v. 23: “*Haec domus alma Dei, Christi et venerabilis aula*” (730В); IDEM, *Ad ecclesiam sancti Martini* (34, v. 5): “*Haec domus alma Deo prima est fundata Tonanti*” (739С); IDEM, *De ecclesia sancti Vedasti a Radone abbate renovata* (41, v. 1): “*Haec domus alma Dei flammis crepitantibus olim / Arsit...*” (741А); IDEM, *Ad aram sancti Petri apostoli* (115, v. 11): “*Haec est alma domus donis solidata supernis*” (756В); IDEM, *In ecclesiam et in laudem beatae virginis Mariae* (151, v. 1): “*Hanc aulam Domini servat tutela Mariae*” (762С) и т. д.

<sup>51</sup> Ср. ALCUINUS, *Ad aram sancti Petri apostoli* 114, v. 1-3: “*Rex Carolus Christi magno devotus amore, / Jusserat hanc aram sacris vestire metallis / Ad*

Лексика стихотворных описаний храмовых интерьеров у Алкуина типична и восходит к словарю Вульгаты, к разделам, в которых описывается сооружение Моисеем Скинии (Исх 35 – 40), строительство храма Соломона (3 Цар 6 – 7; 2 Пар 3 – 4) и воспроизведение последнего в видении Иезекииля (Иез 40 – 42)<sup>52</sup>. Часто при описании некоей церкви говорится о молитвах, которые будут возноситься в этом храме, и которые поэт просит услышать<sup>53</sup>.

Стихотворения Алкуина оказали заметное влияние на каролингскую поэзию, их отзвуки можно обнаружить не только у Иоанна Скотта<sup>54</sup>.

### Заключение

Вышеперечисленные черты посвяtitельных стихотворений Алкуина полностью воспроизводятся в эпилоге поэмы Иоанна Скотта; они очевидны и не требуют детальных сопоставлений. Уяснение важности той роли, которую имеют поэмы Алкуина для понимания эпилога *Aulae sidereaе* Иоанна Скотта, имеет еще одно следствие. Становится ясным смысловое деление поэмы на части. Ее эпилог начинается не со слов *Magna dei genitrix...* (v. 82), но раньше: *Nate dei patris...* (v. 72). Следовательно, предположение одного из исследователей Эриугены, что строки 82-101 некогда представляли собой независимую поэму, не находит подтверждения.

---

*decus Ecclesiae, propriam sibimetque salutem*" (756B); IDEM, *De sancto Vergilio episcopo Salisburgensi* 130, v. 1-2: "Quae cernis veniens, lector... inclyta tecta / Virgilius fecit, Domini deductus amore..." (759B).

<sup>52</sup> Ср. ALCUINUS, *In codicem jussu Gerfridi episcopi scriptum*, vv. 23-35 (730BC); 733A (о Скинии, см. *supra*, примеч. 49); IDEM, *De ecclesia sancti Vedasti a Radone abbate renovata* (41, vv. 4-14) (741AB).

<sup>53</sup> Ср. ALCUINUS, *Ad oratorium sanctorum Martini et Gelasii* (85, v. 5-6): "Ut Deus omnipotens **famulorum vota** suorum / Impleat" (749A); IDEM, *Ad ecclesiam et aram beatae Virginis* (174, v. 16): "Accipe clementer **famulorum vota** tuorum" (771B); IDEM, *In codicem jussu Gerfridi episcopi scriptum* (vv. 36-37): "Suscipe Christe Deus clemens haec omnia grate, / Deque tui famuli manibus haec vota precatur" (730C).

<sup>54</sup> В частности, Гинкмар Реймский упоминает в своем стихотворении храм, построенный "in domini genitricis honore" (MGH: Poet., vol. 3, p. 409, l. 1). Ср. "Hinc, genitrix domini, parvum tibi, magna, libellum / Hincmarus praesul, virgo Maria, dedi" (*Ibid.* p. 410).

Добавим, что при описании интерьера церкви девы Марии Иоанн Скотт помимо прямых библейских аллюзий, обращается к соответствующим комментариям Досточтимого Беды (а именно, к работам *О Скинии* и *О храме*). Но его замысел имеет и практическую направленность. В отличие от М. Херрена, мы полагаем, что в эпилоге поэмы речь идет не о реальной рождественской службе, однажды прошедшей в ахенской базилике. Скорее, Эриугена предлагает королю программу того, как должен выглядеть храм христианского императора, повторяющий храм Соломона и предвосхищающий Новый Иерусалим. В *Aulae sidereae*, черты ахенской базилики<sup>55</sup>, добавленные к описанию *тогда еще не построенной* церкви в Ахене (король «строит», v. 85) призваны напомнить о родословной короля, восходящей к Карлу Великому. Не случайно, чуть выше в поэме для Христа указан его царственный предок Давид; таким образом создавалась параллель между Царем небесным и царем земным. Помимо всего прочего, эта многоплановая поэма Иоанна Скотта предоставляла идеологическое обоснование императорским притязаниям Карла, имея смысл политической программы, целью которой было воодушевить, а не констатировать, — как то и было у Иезекииля, когда тот воплощал в слова свое видение<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> Так, “polygonos flexus” (v. 88) может отсылать к центральному объему Ахенской часовни, восьмиугольному в плане (здесь опять высвечивается восмерица); в “Sursum deorsum populos altaria circum” (v. 94) можно содержаться ссылка на Ахенскую практику служить литургию одновременно на двух алтарях, размещенных на двух этажах базилики. Соответствующий рисунок см. в кн.: CLEMEN P., *Die romanische Monumentmalerei in den Rheinlanden* (Düsseldorf, 1916), p. 9, fig. 2 (воспроизведено в кн.: DUTTON, Paul, *The Politics of Dreaming in the Carolingian Empire* (Lincoln and L.: University of Nebraska Press, 1994), fig. 12 [p. 161-162]).

<sup>56</sup> Ср. TUELL, Steven S., “Ezekiel 40-42 as Verbal Icon”, *The Catholic Biblical Quarterly* 58, 4 (1996), p. 649-664.

И. В. ПРОЛЫГИНА

## РИТМ КАК ОДИН ИЗ КРИТЕРИЕВ АВТОРСТВА PSEUDO-CHRYSOSTOMICA И ТРАДИЦИЯ ЕГО ИЗУЧЕНИЯ

*...τὴν γλῶσσαν αὐτοῦ [scil. τοῦ Χρυσοστόμου] καταρρεῖν ὑπὲρ τοὺς Νειώφους καταρράκτας, οὐδεὶς οὖν τῶν ἀπ' αἰῶνος τοιαύτην λόγου ἠπόρησεν εὐροίαν, ἦν μόνος αὐτὸς ἐπλούτησε, καὶ μόνος ἀκιβδήλως τὸ χρυσοῦν τε καὶ θεῖον παρὰ πάντας ἐκκληρονόμησεν ὄνομα<sup>1</sup>.*

SUID., *Lex.* II 463 =  
p. 647, 31-34 ADLER

Так характеризуют стиль свт. Иоанна Златоуста (ок. 347–407) спустя несколько веков после его кончины авторы византийского лексикона Суда. Обширный корпус наследия константинопольского патриарха, прекрасное образование, блестящее ораторское дарование и невероятная популярность на протяжении веков делают Златоуста одной из ключевых фигур своей эпохи. Его тексты оказались одними из важнейших источников как для исследования различных аспектов исторической проблематики и христианской богословской мысли IV–V веков, так и для филологической перспективы.

Однако подлинность значительной части приписываемых ему текстов остается и по сей день неразрешенной проблемой. Под именем Иоанна Златоуста сохранился огромный так называемый Псевдо-Златоустов корпус сочинений (Pseudo-Chrysostomica), который составляют не только очевидные Spuria, но и тексты, аутентичность которых остается дискуссионной и требует

---

<sup>1</sup> «Язык его струится паче нильских порогов, никто от века не преуспел в такой благоструйной речи, которой только он обогатился, и единственный нелицемерно унаследовал пред всеми золотое и божественное имя» (пер. ПРОЛЫГИНОЙ И. В.).

обоснованных критериев для установления авторства, главным образом, филологических.

В настоящей статье мы обратимся к исследованию ритма Златоуста, как к одному из критериев аутентичности сочинений корпуса. Мы кратко остановимся на лингвистической ситуации, которая сложилась к IV веку в грекоязычной риторической прозе, и рассмотрим, как складывалась методика исследования ритма на протяжении прошлого столетия. Далее, приведем данные о ритме Златоуста и двух его современников — Севериана Гавальского и Прокла Константинопольского, которые признаются возможными авторами ряда произведений из *Pseudo-Chrysostomica*<sup>2</sup>, и покажем, какие практические результаты может принести исследование ритма для установления аутентичности текстов на примере таких дискуссионных гомилий, как *In natale domini nostri* (CPG 4657), *De Chananaea* (CPG 4529) и *In nativitate salvatoris* (CPG 5068).

### Ритм позднеантичной греческой прозы

Известно, что с IV века в практике грекоязычной прозы укореняется ритмический закон, согласно которому между двумя последними ударениями фразы должно лежать либо по два, либо по четыре безударных слога. При этом позднеантичные и ранне-византийские учебники по риторике не упоминают о появлении такой закономерности. Высказывания византийских авторов о ритме также крайне скудные, причем в большинстве случаев вообще не представляется возможным сделать вывод о том, идет ли речь о каком-то регулировании акцентных клаузул и тем более соблюдении закона. Полный список высказываний, которые можно косвенно интерпретировать в этом смысле, приводит В. Хёранднер<sup>3</sup>, начиная с Синесия Киренского и заканчивая Иосифом Ракендитом.

История современного изучения ритма позднеантичной и византийской прозы начинается с исследований конца XIX века,

---

<sup>2</sup> См. ПРОЛЫГИНА И. В., «Технический инструментарий позднеантичной риторики в текстах Иоанна Златоуста» [Дисс. на соискание ученой степени кандидата филологических наук] (М., 2008), с. 134-158.

<sup>3</sup> HÖRANDNER W., *Der Prosarythmus in der rhetorischen Literatur der Byzantiner* (Wien, 1981), (далее — HÖRANDNER [1981]), S. 20-26.



главным образом, немецкими филологами ритмической практики в ранневизантийской прозе. В ходе этих исследований им удалось «вычитать, — как замечает С. С. Аверинцев, — из самих текстов» те закономерности, которые они «не могли вычитать из риторических трактатов<sup>4</sup>».

На значение ударения для ритмической организации текста впервые обратил внимание французский исследователь Э. Буви. В своей диссертации 1886 г., посвященной ударению как носителю ритма в византийской гимнографии<sup>5</sup>, он отмечает стремление авторов IV века, в частности Гимерия, завершать предложения и колоны пропарокситонным ударением. При этом он замечает, что у некоторых авторов дактилическая тенденция охватывает также и предпоследнее ударение клаузулы, которая заканчивается таким образом «акцентуированным дактилическим диподием». Недостатком исследования Э. Буви было достаточно ограниченное число исследуемых текстов, которое не позволило ему прийти к убедительным выводам.

Работу Буви в этом направлении продолжил В. Мейер. В исследовании 1891 г.<sup>6</sup> он отмечает, что, начиная с IV в., в греческой риторической прозе более жестко регулируется предпоследнее ударение, а не последнее, как полагал Э. Буви. Свои наблюдения В. Мейер сформулировал следующим образом: в греческой прозе IV–XVI вв. н. э. господствует принцип регулирования двух последних ударений перед смысловой паузой таким образом, чтобы между ними находилось не менее двух неударных слогов; послеударная часть последнего слова уже не нормируется<sup>7</sup>. Эта закономерность получила название «закон Мейера» (*Meyersgesetz*).

Этот закон подробно обсуждался виднейшими филологами первой трети XX века. При этом ряд исследователей высказывали критические замечания относительно наименования подобного явления законом. Они ссылались на то, что такая практика встре-

---

<sup>4</sup> АВЕРИНЦЕВ С. С., *Поэтика ранневизантийской литературы* (М., 1997), (далее — АВЕРИНЦЕВ [1997]), с. 4.

<sup>5</sup> BOUVY P., *Poètes et mélodes. Étude sur les origines du Rythme tonique dans l'hymnographie de l'église grecque* (Nîmes, 1886).

<sup>6</sup> MEYER W., *Der accentuirte Satzschluss in der griechischen Prosa vom IV bis XVI Jahrhundert* (Göttingen, 1891), (далее — MEYER [1891]).

<sup>7</sup> *Ibidem*, S. 6.

чается далеко не у всех византийских авторов и далеко не с неизменной регулярностью, чтобы было уместно говорить о каком-то непреложном законе. Так, например, К. Крумбахер замечает, что подобную закономерность никак нельзя назвать законом, подобно метрическим законам, имеющим абсолютную силу, но скорее некоторой склонностью или обычаем, «основанным на естественно укорененном стремлении к благозвучию<sup>8</sup>». Он предположил, что многие авторы следовали ему, словно некоторому правилу, бессознательно, причем не все и далеко не всегда.

Новый шаг вперед в трактовке этого закона совершил П. Маас. Изучая произведения К. Манасси и других византийских авторов, он пришел к выводу, что «в конце смысловых отрезков предложения число слогов, стоящих между двумя последними ударениями должно быть четным; т. е. не допускаются интервалы в 0, 1, 3, 5 и 7 слогов<sup>9</sup>». Он подтвердил предположение В. Мейера о том, что наряду с формой 2 многие авторы охотно употребляли форму 4. Маас обратил внимание и на «закон Буви» о пропарокситонной концовке, указав на то, что в византийской прозе действительно наблюдается такая тенденция, хотя и с переменной интенсивностью.

После исследований и выводов Мааса область интересов в изучении ритмических клаузул сосредоточивается главным образом на разработке и уточнении способа исследования. Де Гроот обратил внимание на то, что при исследовании клаузул следует учитывать не только число безударных слогов между двумя последними ударениями и после последнего ударного слога, но и «диэрезу» клаузулы, или ее типологию<sup>10</sup>. Но главная заслуга в методике исследования принадлежит Ст. Скимине. Он детально разработал понятие форм и типов акцентуированных клаузул и показал, как применять на практике эту систему и какие она дает результаты<sup>11</sup>. Он же впервые предложил исследовать помимо

---

<sup>8</sup> HÖRANDNER (1981), S. 28.

<sup>9</sup> MAAS P., "Rhythmisches zu der Kunstprosa des Konstantinos Manasses", *Byzantinische Zeitschrift* (далее — *BZ*) 11 (1902), S. 505.

<sup>10</sup> DE GROOT A., *Untersuchungen zum byzantinischen Prosarythmus (Prokopios von Cäsarea)* (Groningen, 1918), S. 14.

<sup>11</sup> SKIMINA ST., *De Joannis Chrysostomi rhythmico oratorio* (Cracow, 1927), (далее — SKIMINA [1927]).

клаузул, среди которых он выделял главные (C1) и второстепенные клаузулы (c1), и сам текст (T). Эта методика исследования широко применяется и по сей день<sup>12</sup>. Она позволяет установить, какие ритмические структуры предпочитал автор (на что указывает возрастающие числа от T к C1), какие избегал (обратная тенденция), и какие соответствуют его ритмической норме.

В результате исследований первой трети XX века было установлено, что у позднеантичных и византийских грекоязычных ораторов существовали некоторая общая тенденция к «дактилическому» ритму и разнообразие в его применении отдельными авторами. Тем не менее, для окончательного ответа на вопрос о функционировании этой закономерности требуется проведение анализа большего числа текстов. Была разработана методика для ритмического анализа текстов и показано, какие результаты она может дать для разрешения филологических задач. И, наконец, был поставлен вопрос о природе акцентных клаузул, разрешение которого требует детального анализа текстов III–IV вв.

Однако после бурных дискуссий начала века и поставленных задач интерес к изучению ритма позднеантичной прозы на некоторое время угасает. Разработанный С. Скиминной метод исследования ритма практически не нашел своего применения в течение следующих пятидесяти лет. В это время появляется лишь несколько работ, посвященных исследованию ритма отдельных авторов с приведением статистики<sup>13</sup>. Оживление интереса к изучению этой проблемы намечается в 70–80-х годах в Венском Университете. После исследования А. Приммера, посвященного ритму античной прозы<sup>14</sup>, вышла работа В. Хёранднера о ритме риторической литературы византийцев<sup>15</sup>. Опираясь на метод ис-

---

<sup>12</sup> См., например, HANSEN G. CH., “Rhythmisches und Metrisches zu Themistios”, *BZ* 55 (1962), S. 235-240; CAVALLIN A., *Studien zu den Briefen des hl. Basiliius* (Lund, 1944), p. 99-119; HÖRANDNER (1981), S. 45.

<sup>13</sup> См., например: BUCHHEIT V., *Studien zu Methodios von Olympos* (Berlin, 1958), S. 114-119; CAVALLIN A., *Studien zu den Briefen des hl. Basiliius* (Lund, 1944), S. 99-119; HANSEN G., “Rhythmisches und Metrisches zu Themistios”, *BZ* 55 (1962), S. 235-240.

<sup>14</sup> PRIMMER A., *Cicero Numerosus. Studien zum antiken Prosarythmus* (Wien, 1968).

<sup>15</sup> HÖRANDNER (1981).

следования Скимины, автор проанализировал так называемые «прогимнаматы» всего византийского периода, сосредоточив внимание главным образом на различии в употреблении клаузул отдельными авторами. Он также подвел итог предшествующим исследованиям и высказал *desiderata* относительно дальнейшего изучения византийских клаузул. Было отмечено, что для разрешения поставленных в начале века вопросов необходим численный анализ значительного числа текстов с учетом их жанровой специфики. В связи с этим было предложено снабжать все критические издания ритмической характеристикой произведения, а в методическом отношении пользоваться анализом Скимины.

### **Теории возникновения акцентных клаузул**

Другой вопрос, который стоял перед исследователями, касается возникновения акцентуированных клаузул. Единомыслия между теоретиками здесь не достигнуто. Было выдвинуто три гипотезы:

1. возникновение акцентуированных клаузул как результат естественного развития истории языка,
2. как подражание старым метрическим образцам,
3. как подражание латинским акцентным клаузулам.

Наиболее привлекательной выглядит первая гипотеза. Сами греки, видимо, не заметили перехода от метрической к ритмической организации художественной прозы и не упоминали о том, что ритм стал качественно иным. Можно предположить, что резкого перехода от одного принципа организации текстов к другому не было. Очевидно, ритмическая упорядоченность текстов, основанная на ударении, существовала и в классическое время в качестве дополнительной формальной характеристики художественной прозы, а с исчезновением долгот этот признак стал первичным<sup>16</sup>. Если бы чередование ударных и безударных слогов в ораторской прозе не играло никакой роли, то такой переход был вряд ли прошел бы незамеченным. Как отмечают М. Л. Гаспаров

---

<sup>16</sup> О количестве и ударении как двух ритмообразующих принципах в классический период см.: SIDNEY, Allen, *Accent und Rhythm. Prosodie Features of Latin and Greek. A Study in Theory and Reconstruction* (Cambridge, 1973).

и С. С. Аверинцев на примере гекзаметров Нонна Панополитанского<sup>17</sup>, строение традиционных количественных размеров постепенно упрощается, а экспираторные ударения оказываются на месте сильной позиции количественного размера заметно чаще, чем на месте слабой позиции. Так компенсируется исчезновение из живой речи количественного стихосложения: если чередование долгих и кратких слогов на слух незаметно, то ее должна восполнить некоторая упорядоченность в заметных на слух ударениях. Начало таких фонологических изменений, т. е. исчезновения из языковой практики противопоставления долгих и кратких слогов, видимо, следует относить к III веку<sup>18</sup>, хотя высказывались мнения и в пользу более ранней датировки<sup>19</sup>.

Этой точки зрения о естественном возникновении акцентуированных клаузул из самой языковой практики придерживались в начале XX века фон Виламовиц, Норден и Скимина<sup>20</sup>. Относительно возникновения тенденции к дактилическому ритму, последний предлагает следующее объяснение: «f 2 всегда превосходила числом прочие формы (около 30%), поэтому она легко заняла пустующее место и вскоре стала преобладающей. К этому естественному изменению ритма затем присоединилась особенность уже не самой речи, а обычай позднего ораторского ритма сочетать f 2 с дактилем в словах *posteriora*<sup>21</sup>».

Две другие гипотезы о возникновении акцентных клаузул представляются менее убедительными. Согласно одной, ритмические клаузулы возникли в подражание старым метрическим образцам. Так, Мейер изначально считал, что «древнее учение о долготе и краткости слогов в IV веке было перенесено каким-

<sup>17</sup> ГАСПАРОВ М. Л., *Очерк истории европейского стиха* (М., 1989), с. 80-81; АВЕРИНЦЕВ (1997), с. 143.

<sup>18</sup> Там же, с. 77; WILAMOWITZ-MOELLENDORF U. VON, *Griechische Verskunst* (Berlin, 1921), (далее — WILAMOWITZ-MOELLENDORF [1921]), S. 53; HÖRANDNER (1981), S. 10.

<sup>19</sup> О дискуссии по этому вопросу см. ТРОНСКИЙ И. М., *Древнегреческое ударение* (М. – Л., 1968), с. 114-116; HÖRANDNER (1981), S. 37.

<sup>20</sup> WILAMOWITZ-MOELLENDORF (1921), S. 52; NORDEN E., *Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert v. Chr. bis die Zeit der Renaissance* (Leipzig, 1915), S. 922; SKIMINA ST., *État actuel des études sur le rythme de la prose grecque* (Cracow, 1937), p. 20-22.

<sup>21</sup> SKIMINA (1927), p. 14.

нибудь оратором на ударение слова<sup>22</sup>», при этом известный закон был изобретен этим оратором сознательно. Однако, как замечает В. Хёранднер, подобная гипотеза не подтверждается практикой<sup>23</sup>. Ритм наиболее употребительных византийских клаузул не находит аналогии в квантитативной системе. Кроме того, в греческом языке, в отличие от латинского, не задана тесная связь между ударением и количеством, которая позволила бы в какой-то момент соотнести словесное ударение и метрическое.

Согласно другой теории, акцентные клаузулы были заимствованы из латинского языка. Известно, что три наиболее распространенные концовки в латинском языке — *cursus planus*:  $z\grave{h}$  ,  $h$   $z$   $h$ ; *cursus tardus*:  $z\grave{h}$  ,  $h$   $z$   $h$   $h$  и *cursus velox*:  $z\grave{h}$   $h$  ,  $h$   $h$   $z$   $h$ <sup>24</sup>, подобно позднеантичным и византийским клаузулам содержат интервалы в 2 и 4 слога и избегают нечетных интервалов, причем *cursus tardus* полностью соответствует византийскому «двойному дактилю». Было установлено, что в латинском языке вследствие более строгого регулирования ударения и большей зависимости ударения от количества имел место постепенный переход от квантитативной к акцентуированной концовке. Соответственно, эти три типа совпадали с распространенными античными клаузулами (кретик-трохей:  $h\grave{N}e\grave{h}h\grave{N}$ , двойной кретик  $h\grave{N}e\grave{h}h\grave{N}h\grave{N}$ , кретик-двойной трохей  $h\grave{N}h\grave{e}h\grave{N}h\grave{N}$ ), где ударение оказывалось на месте сильной позиции в стопе. Греческий язык по своей структуре не имел возможности такого соотнесения, поэтому возникло предположение о заимствовании этой системы из латинской практики. Этой точки зрения придерживались в поздних работах В. Мейер и ряд других исследователей, среди которых можно назвать Девинга и Пржихоцкого<sup>25</sup>. Однако были и противники этой гипотезы, в частности Серрюи и де Гроот<sup>26</sup>. Они ссылались на

<sup>22</sup> MEYER (1891), S. 24.

<sup>23</sup> HÖRANDNER (1981), S. 45.

<sup>24</sup> О ритме латинской прозы этого периода см. LINDHOLM G., *Studien zum mittellateinischen Prosarythmus* (Stockholm 1963).

<sup>25</sup> DEWING H., "The origin of the Accentual Prose Rhythm in Greek", *American Journal of Philology* 31 (1910), (далее — DEWING [1910]), p. 312-338; PRZYCHOCKI V., *De Gregorii Nazianzeni epistulis quaestiones selectae* (Cracow, 1912), S. 344.

<sup>26</sup> SERRUYS D., "Les procédés toniques d' Himérius et les origines du 'cursus' bysantin", *Philologie et Linguistique* (P., 1909), p. 475-499; DE

«хронологический аргумент», указывая на то, что такое заимствование было едва ли возможно, потому что в греческом акцентированные клаузулы появляются чуть ли не раньше, чем в латинском. Ряд последующих исследований<sup>27</sup> доказал, что в латинском языке начало перехода от количественных к акцентным клаузулам отмечено уже в конце III века, т. е. приблизительно тогда же, когда и в греческом, поэтому гипотеза о постепенном влиянии представляется несостоятельной. Также трудно представить, что латинская практика была сознательно перенесена в греческую каким-то греческим оратором III века.

### Метод исследования ритма

#### Паузы и клаузулы

Еще античными теоретиками было отмечено, что начало и конец предложения воспринимаются на слух лучше остального текста, и сказанное непосредственно перед паузой оказывает более сильное воздействие на слушателя. Поэтому оратору необходимо уделять особое внимание началу и концу предложения и стремиться заканчивать его логической, словесной и ритмической упорядоченностью. Так, Аристотель советует начинать и заканчивать предложение определенными размерами: начинать первым пеоном, а заканчивать — четвертым<sup>28</sup>. Также Цицерон отмечал, что сила ритма убывает от конца фразы к ее началу, и при создании ритма большую роль играют клаузулы<sup>29</sup>. Известно, что греки также различали короткую фразу (*κόμμα*), более длинное высказывание (*κῶλον*) и длинное предложение (*περίοδος*)<sup>30</sup>.

Для исследования ритма С. Скиминой было предложено учитывать два типа пауз. Паузы, завершающие периоды и соответствующие точке или знаку вопроса, он назвал *graviiores*, а паузы, завершающие отдельные высказывания внутри периода, т. е.

GROOT A. W., *A Handbook of antique Prose-Rhythm* (Groningen, 1919), S. 132-238.

<sup>27</sup> Например, см.: HAGENDAHL H., *La prose métrique d' Arnobe* (Goeteborg, 1937).

<sup>28</sup> АРИСТОТЕЛЬ, *Риторика* III, 8, 1409а, пер. Н. Н. Платоновой.

<sup>29</sup> ЦИЦЕРОН, *Об ораторе* III, 192.

<sup>30</sup> Исследованию периодов, колонов и комм посвящена работа А. Месниля — см.: MESNIL A., *Begriff der drei Kunstformen der Rede, Komma, Kolon, Periode nach der Lehre der Alten* (1894).

колоны и коммы, соответствующие, как правило, запятой или колону, — *leviores*. Соответственно этим двум типам пауз он предложил различать и два типа клаузул. Клаузулы перед паузами *graviiores* он обозначил как *Cl*, а клаузулы перед паузами *leviores* — *cl*. Остальной текст он обозначил как *T* (*textus*), а всю речь в целом как *Ct* (*contextus*).

### Формы ритма

Под формой подразумевается слоговой интервал между двумя ударениями, и число промежуточных безударных слогов обозначаются цифрами 0, 1, 2, 3, 4, 5 и 6.

Соответственно, если ударения двух смежных слов не имеют безударного слогового интервала — это форма 0 (f 0): *πατὴρὸς μνήμην*. Форма 1 (f 1) имеет один бузударный слог: *αὐτοῦ σπουδῆ*. Форма 2 (f 2): *ἐγκαλεῖν κερδανοῦμεν*. Форма 3 (f 3): *τρυφῆ περιωρᾶτο*. Форма 4 (f 4): *ἐμπορίας ἐπανελλόντι*. Форма 5 (f 5): *φόρτον ἐπιφερομένω*. Форма 6 (f 6): *προσκύνησιν προαναφωνοῦντα*. Формы ритма как греческой прозы в целом, так и у отдельных авторов исследовались Г. Девингом, А. де Гроотом и С. Скиминой. В ходе их исследований было установлено, что 1) писатели, пользующиеся ритмическими клаузулами, неизменно предпочитали только f 2 и использовали ее чаще, чем того требовала сама природа греческой речи; 2) для исследования и описания ритмического своеобразия того или иного автора также могут быть полезны f 3 и f 4, в употреблении которых наблюдаются существенные различия.

### Типы ритма

Помимо форм, для более точного исследования ритма необходимо учитывать также и возможные позиции ударений в этих формах с учетом послеударной части последнего слова, на которую не обращалось внимания при исследовании формы. Эти позиции ударений в двух последних словах перед паузой обычно называют «типами». При этом различают предпоследние слова (*superiora*) и последние (*posteriora*). Для обозначения типов ритма В. Хёранднер предложил использовать аббревиатуру названий ударений: любое ударение на последнем слоге обозначать как *O* (*oxytonon*), на предпоследнем слоге — *P* (*paroxytonon*), на третьем от конца — *Pr* (*proparoxytonon*). В каждой из форм могут встречаться разные типы клаузул.



В форме 0 могут быть 3 типа:

- |    |        |        |                   |
|----|--------|--------|-------------------|
| 1. | 0—OO:  | z, z   | — ὁ Χριστῶ ζῶν    |
| 2. | 0—OP:  | z, zh  | — εἰπεῖν θέμις    |
| 3. | 0—OPr: | z, zhḥ | — συνεχῶς ἤλαυνον |

В форме 1 возможны 6 типов:

- |    |        |            |                       |
|----|--------|------------|-----------------------|
| 1. | 1—OO:  | z, h z     | — σοφὸς ἀνὴρ          |
| 2. | 1—PO:  | z h, z     | — ἀσχάλλειν χρῆ       |
| 3. | 1—OP:  | z, h zh    | — ἀρετὴ ἀνθρώπου      |
| 4. | 1—PP:  | z h, zh    | — (μὴ) ἔστω μέθη      |
| 5. | 1—OPr: | z, h z h h | — τὴν κεφαλὴν ἀπέθετο |
| 6. | 1—PPr: | z h, z h h | — διελίχθη τήμερον    |

В форме 2 могут быть 9 типов:

- |    |         |              |                         |
|----|---------|--------------|-------------------------|
| 1. | 2—OO:   | z, h h z     | — κακῶν προσβολῆς       |
| 2. | 2—PO:   | z h, h z     | — ἐλεημοσύνην φησί      |
| 3. | 2—PrO:  | z h h, z     | — θάλατταν πλεῖν        |
| 4. | 2—OP:   | z, h h z h   | — καρπῶ βριβομένην      |
| 5. | 2—PP:   | z h, h z h   | — διεσπαρμένον ἐμφαίνη  |
| 6. | 2—PrP:  | z h h, z h   | — ἐλάττονος σφόδρα      |
| 7. | 2—OPr:  | z, h h z h h | — διηνεκῶς βασανίζεσθαι |
| 8. | 2—PPr:  | z h, h z h h | — θαλάττη τολμώμενα     |
| 9. | 2—PrPr: | z h h, z h h | — ὁ σήμερον πλούσιος    |

Формы 3 и 4 также имеют по 9 типов. Для краткости приведем только схемы форм.

- | Форма 3 |         | Форма 4        |    |         |                  |
|---------|---------|----------------|----|---------|------------------|
| 1.      | 3—OO:   | z, h h h z     | 1. | 4—OO:   | z, h h h h z     |
| 2.      | 3—PO:   | z h, h h z     | 2. | 4—PO:   | z h, h h h z     |
| 3.      | 3—PrO:  | z h h, h z     | 3. | 4—PrO:  | z h h, h h z     |
| 4.      | 3—OP:   | z, h h h z h   | 4. | 4—OP:   | z, h h h h z h   |
| 5.      | 3—PP:   | z h, h h z h   | 5. | 4—PP:   | z h, h h h z h   |
| 6.      | 3—PrP:  | z h h, h z h   | 6. | 4—PrP:  | z h h, h h z h   |
| 7.      | 3—OPr:  | z, h h h z h h | 7. | 4—OPr:  | z, h h h h z h h |
| 8.      | 3—PPr:  | z h, h h z h h | 8. | 4—PPr:  | z h, h h h z h h |
| 9.      | 3—PrPr: | z h h, h z h h | 9. | 4—PrPr: | z h h, h h z h h |

Итак, типы форм ритма охватывают слоги от удара предпоследнего слова перед паузой до окончания последнего слова.

В ходе изучения типометрии клаузул позднеантичных ораторов было установлено, что многие из них тяготели к так называемому «двойному дактилю», который сочетал две ритмические особенности: 1) преобладание  $f_2$  в клаузулах, 2) пропарокситонные клаузулы в *posteriora* словах.

### **Ритм текста**

Некоторые ученые начала века обратили внимание также на то, что ритм речи не сводится исключительно к ритму клаузул. На практике этот принцип исследования применил С. Скимина. Сопоставив клаузулы с текстом, он выяснил, насколько отличается ритм текста (Т) от ритма клаузул *leviores* (cl), и ритм последних от клаузул *graviore* (Cl). Благодаря такому сопоставлению можно, по его замечанию, определить: 1. к каким формам и типам ритма автор стремился, какие избегал, а к каким и не стремился и не избегал; 2. какие ритмические особенности присущи данному автору, а какие самой природе языка.

### **Основные направления исследований Pseudo-Chrysostomica**

Основные достижения и задачи в области исследований Псевдо-Златоуста корпуса были отражены в трех статьях прошлого и настоящего столетий.

На патристической конференции в Оксфорде в 1967 г. Р. Картер в докладе *Будущее исследований Златоуста*<sup>31</sup> подвел итог результатам, достигнутому в середине XX века, и очертил круг насущных проблем, стоящих перед исследователями этого поля. Было отмечено, что наиболее актуальными направлениями являются подготовка критических изданий, установление отдельных деталей биографии и хронологии произведений Златоуста и, особенно, определение критериев аутентичности. При этом ключевая роль в решении этих проблем отводилась исследованию языка и стиля, которые могли бы стать подспорьем при выборе разночтений, обеспечить данные для установления относительной хронологии сочинений Златоуста и, главное, предоставить критерии аутентичности. Разрешение этих задач позволило бы

---

<sup>31</sup> CARTER R., "The future of Chrysostom studies", *Studia Patristica* (далее — *SP*) 10 (1970), p. 14-21.

более обоснованно говорить и о его учении. В 1972 г. на симпозиуме в Фессалониках Р. Картер в выступлении *Будущее исследований Златоуста. Богословие и Nachleben*<sup>32</sup> еще раз подчеркнул необходимость стилистического анализа текстов проповедника. Спустя сорок лет, в 2005 г. на конференции в Риме, посвященной Иоанну Златоусту, В. Майер в докладе *Прогресс на поле исследований Златоуста (1984–2004)*<sup>33</sup> подытожила результаты работы последних тридцати лет. Были отмечены достижения в области критических изданий текстов как известных ранее и опубликованных в *Sources Chrétiennes*, так и ряда прежде неизданных текстов Псевдо-Златоустова корпуса. Подчеркивалась значимость работ таких исследователей, как С. Войку, К. Утеманн и М. Обино<sup>34</sup>, которые за последние двадцать лет существенно расширили научные представления о границах и авторстве корпуса и выработали определенную методологию в этом вопросе, основанную главным образом на изучении внутренней критики текстов, в частности, установлении стилистических маркеров. В 1996 г. С. Войку удалось дифференцировать отдельные категории текстов и наметить более четкие границы корпуса. На сегодняшний день это наиболее четкое и практически полезное изложение данной проблемы<sup>35</sup>.

Несмотря на достигнутые за последние десятилетия результаты филологов в изучении Pseudo-Chrysostomica, эти тексты представляют почти безграничные возможности для дальнейших ис-

---

<sup>32</sup> CARTER R., "The future of Chrysostom studies. Theology and Nachleben, in SYMPOSION. Studies ob St. John Chrysostom", *Analekta Blataodon* 18 (Thessaloniki, 1973), p. 129-136.

<sup>33</sup> MAYER W., "Progress in the field of Chrysostom studies (1984–2004)", *Giovanni Crisostomo, Oriente e Occidente tra IV e V secolo. XXXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 6-8 maggio 2004* (Roma, 2005).

<sup>34</sup> AUBINEAU M., "Ps.-Chrysostome, In S. Stephanum: Proclus de Constantinople, l'impératrice Pulchérie et saint Étienne", *Fructus Centesimus. Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink* (Steenbrugge, 1989), p. 1-16. UTHEMANN K., REGTUIT R. & TEVEL J., *Homiliae Pseudo-Chrysostomicae, Instrumentum studiorum*, vol. I (Turnhout, 1994). VOICU S., "Johannes Chrysostomus II (Pseudo-Chrysostomica)", *Reallexikon für Antike und Christentum* 18 (1997), coll. 503 – 515.

<sup>35</sup> VOICU S., "Pseudo-Giovanni Crisostomo: I confini del corpus", *Jahrbuch für Antike und Christentum* (далее — *JBAC*) 39 (1996), p. 105-115.

следований. Так, до сих пор не получил должной оценки системный аналитический подход к изучению подлинных текстов Златоуста, в связи с чем мы не имеем основательного исследования стилистического своеобразия его сочинений, от которого можно было бы отталкиваться при работе с текстами корпуса. Наряду с разработанным анализом стилистических маркеров и лексико-фразеологического уровня текстов, при установлении аутентичности совершенно не уделяется внимания ритму его сочинений.

### Исследование ритма Иоанна Златоуста

Один из первых исследователей стиля Златоуста, посвятивший этому вопросу специальную монографию, Т. Америкер в своей работе оставил без рассмотрения вопрос о ритме проповедей Златоуста, замечая, что «вопрос ритма в прозе все еще остается дискуссионным и допускает много возможностей для субъективного теоретизирования. Кроме того, этот вопрос по своему объему требует специальной монографии<sup>36</sup>». Ко времени написания его исследования существовали два противоположных мнения о ритме Златоуста. Одного из них придерживался Л. Меридье, полагая, что Златоуст пользовался метрическими клаузулами. В своем исследовании, посвященном стилю Григория Нисского, он замечает: «У Златоуста фигуры, основанные на стремлении к симметрии, как парисон и гомеотелевт, составляют девять из десяти и осложняются ритмической клаузулой. Трудно сказать, есть ли у него доминирующая клаузула. Тем не менее, в его прозе явно преобладают кретики<sup>37</sup>». Иначе оценивал ритм Златоуста Г. Девинг. Исследуя ритм греческой прозы, он заключает, что Златоуст прекрасно знал ритм, основанный на ударе, но не заботился о нем специально<sup>38</sup>.

Разрешению вопроса о «качестве» клаузул Златоуста была посвящена монография Ст. Скимины<sup>39</sup>. Надежным доказательст-

---

<sup>36</sup> AMERINGER T., *The Stylistic Influence of the Second Sophistic On the Panegyric Sermons of St. John Chrysostom* (Washington 1921), p. 10.

<sup>37</sup> MERIDIÈRE L., *L' influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nysse* (Rennes, 1906), p. 189.

<sup>38</sup> DEWING H. *The Accentual Cursus in the Byzantine Greek Prose with Especial Reference to Procopius of Caesarea* (Connecticut, 1910), p. 321.

<sup>39</sup> SKIMINA (1927).

вом акцентных клаузул, он считал соблюдение двух неперенных условий: 1. наличие значимых различий между T, cl и Cl, которые свидетельствуют о том, что автор тяготеет к тому или иному типу ритма, основанного на ударении, 2. преобладание f 2 в cl или Cl по сравнению с остальным текстом. Исследовав две группы текстов по десяти сочинений в каждой, Скимина пришел к выводу, что речь Златоуста целиком и полностью отвечает этим требованиям ритмической прозы; следовательно, с большой долей вероятности ее можно признать ритмической<sup>40</sup>. Для верификации своих выводов он сравнил тексты Златоуста с посланиями апостола Павла, который еще не пользовался ритмической речью, и показал разницу в соблюдении упомянутых условий у двух авторов. Кроме того, он постарался установить, что отличает ритм Златоуста от ритма его современников, и какие ритмические закономерности присущи только ему. Исследовав тексты Ливания и Григория Нисского, Скимина показал, что с точки зрения следования ритмическим закономерностям Златоуст занимает промежуточное положение между этими авторами, следуя определенным ритмическим правилам в отличие от Ливания, но соблюдая их не так строго, как Григорий<sup>41</sup>.

В ходе нашего исследования, удалось получить данные о ритме Златоуста в контексте современной ему риторической традиции и исследовать тексты двух предполагаемых авторов Pseudo-Chrysostomica: Севериана Гавальского и Прокла Константинопольского.

Данные ритмометрии текстов показывают, что наиболее характерными формами ритма Златоуста следует признать:

- 1) тип zh, ... z, особенно в f 2;
- 2) слова superiora ... zh, f 2;
- 3) слова posteriora ... z f 2 и S форм.

Иоанн Златоуст, без сомнения, писал ритмической прозой, что подтверждается в первую очередь употреблением f 2 и типом zh, ...h, но, видимо, не придерживался каких-то строгих законов. В Cl он предпочитал f 2, хотя и употреблял ее не настолько часто,

<sup>40</sup> SKIMINA (1927), p. 39-40.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 68-69.

чтобы она преобладала и значительно отличалась от нормы ее употребления в греческой речи по природе. Кроме того, он старался избегать в завершениях фраз  $f_3$ , которая постепенно убывает от  $T$  к  $Cl$ .

Ритм Севериана Гавальского в меньшей степени показывает динамику возрастания чисел от  $T$  к  $Cl$  в употреблении  $f_2$ . Это указывает на то, что Севериан не стремился к ритмически организованной речи и не старался завершать высказывания именно этой формой. Употребление  $f_2$  в сумме клаузул почти на  $1/3$  ниже, чем у Златоуста. Также у него отсутствует стремление избегать  $f_3$  в клаузулах. Кроме того, можно отметить ряд и других особенностей ритма Севериана, которые могут стать дополнительным фактором при установлении аутентичности его текстов. Это: 1. больший по сравнению со Златоустом процент в типе  $z, \dots zh$ , 2. более высокий процент слов типа  $\dots z$ , который уравновешивается более низким процентом слов  $\dots zh$ , 3. более высокий по сравнению со Златоустом процент употребления  $f_1$  во всех частях текста.

Прокл Константинопольский, напротив, явно пользовался ритмической речью и заботился об определенных формах ритма в клаузулах. Существенные различия между  $T$ ,  $cl$  и  $Cl$  показывают, что одни формы он предпочитал в клаузулах, а другие старался избегать. Ритм Прокла обнаруживает ряд значительных особенностей, которые могут иметь значение при определении аутентичности его текстов. К ним следует отнести: 1. предпочтение типа  $zh, \dots zh\eta$  по сравнению со своими современниками, что видно не только из более высокого процента в  $S$ , но и из возрастания процента от  $cl$  к  $Cl$ , 2. устойчивое стремление к сокращению  $f_1$  в  $Cl$  и  $cl$  по сравнению с остальным текстом, 3. стремление к  $f_2$ , особенно в типе слов  $\dots zh$ , что подтверждается практически всеми его сочинениями.

### **Ритм как дополнительный критерий при установлении аутентичности текстов**

Полученные результаты исследования ритма могут быть использованы как дополнительный критерий отличия подлинных текстов от неподлинных. В качестве примера мы проанализируем ритмометрию нескольких текстов Псевдо-Златоуста, подлинность которых подвергалась сомнению ранее или в наше время, а

также тексты, которые приписываются Севериану Гавальскому и Проклу Константинопольскому.

#### А. ГОМИЛИЯ IN NATALE DOMINI NOSTRI (CPG 4657)

В издании Миня (PG 61, 763 – 768) среди *Spuria* Златоуста помещена небольшая гомилия *In natale domini nostri Iesu Christi* (далее — *In natale*) (CPG 4657). Разногласия относительно ее авторства существовали уже в V–VI веках. Феодорит цитирует ее как сочинение Севериана Гавальского (*Eranistes* 181, 17). Однако Севир Антиохийский приписывает авторство этой гомилии Златоусту (CSCO 102, p. 168, 19-26). Исследователи Псевдо-Златоуста корпуса также расходятся во мнениях относительно ее происхождения. Так, А. Венгер допускал авторство Севериана, тогда как И. Целлингер и Г.-Д. Альтендорф отвергали его авторство. С. Войку относит эту гомилию к числу тридцати пяти гомилий, принадлежащих неизвестному каппадокийскому автору, жившему в конце IV – начале V в<sup>42</sup>.

Сравним ритм этой гомилии с ритмом Златоуста и Севериана. Сначала рассмотрим типометрию.

Тип *z, ...h* Златоуст использовал в пределах 6,5 % в *S cl+Cl*. Автор исследуемой гомилии показывает более низкий процент: 3,7 %. В *f 2* проценты в *cl* и *Cl* у Златоуста и Севериана колеблются в пределах 3 %. У автора этой гомилии они не превышают 1,2 %.

Более низкий процент наблюдается у него и в типе *zh, ...h*.

	S:	cl	Cl	cl+Cl	
Златоуст		15,1	15,8	15,2	(min. 10,7 %)
Севериан		11,7	11,3	11,4	
<i>In natale</i>		10,2	8,3	9,6	

Из этого сопоставления видно, что средний процент у Златоуста значительно превышает проценты автора этой гомилии. Ми-

<sup>42</sup> VOICU S., “Trentatré omelie pseudocrisostomiche e il loro autore”, *Lexicon Philosophorum. Quaderni di terminologia filosofica e storia 2* (1986), p. 73-141; VOICU S., “Note sull’omelia pseudocrisostomica *In natale Domini nostri Iesu Christi* (CPG 4657)”, *Studia Ephemeridis «Augustinianum»* 27 (Roma, 1988), p. 621-626.

нимальный процент этого типа в *cl+Cl* в сочинениях Златоуста равен 10,7 %, тогда как в этой гомилии он составляет 9,6 %. Кроме того, автор этой гомилии, видимо, старался избегать этот тип в завершениях высказываний, что следует из понижения процента от *cl* к *Cl*. При этом, числа Севериана и автора этой гомилии не показывают значительных расхождений.

Обращает на себя внимание и тип *z, ... zh*. Выше мы отметили, что он был характерен для произведений Севериана, который показывал более высокий процент этого типа по сравнению с другими авторами. Здесь числа Севериана и автора *In natale* почти совпадают в *S* форм, но при этом показывают совершенно разные числа в *f 2*.

	f 2:	cl	Cl		S:	cl	Cl
Златоуст		4,7	4,6	(max. 11,8)	10,8	10,2	10,7
Севериан		3,4	4,9		16,2	17,5	16,8
<i>In natale</i>		6,7	12,3		16,9	18,3	17,7

Автор *In natale* показывает не только самый высокий процент этого типа, но и явно стремится завершать им высказывания, что следует из резкого возрастания процента от *cl* к *Cl*.

Совершенно отличные от Златоуста и Севериана числа мы наблюдаем и в типе *zh, ... zh*. Автор этой гомилии показывает более высокие проценты как в *f 2* и *f 4*, так и в *S* форм.

	f 2:	cl	Cl	f 4:	cl	Cl	S:	cl	Cl	cl+Cl
Златоуст		8,4	8,1		3,7	3,9	22,9	20,2	21,6	
					(max. 4,2)					
Севериан		7,6	7,4		3,0	3,3	22,5	20,4	21,8	
<i>In natale</i>		12,5	10,0		4,6	4,9	27,3	25,2	26,5	

Более высокий процент по сравнению с Северианом и Златоустом в *f 2* наблюдается и в типе *zh, ... zh*. Тогда как *f 2* этого типа у Златоуста составляет в *cl* 6,8 % (max. 10,0 %), в *Cl* 8,7 %, а у Севериана — *cl* 4,1 %, *Cl* 6,1 %, у автора *In natale* она достигает в *cl* 11,2 %, а в *Cl* 10,1 %.

Итак, анализ типометрии этой гомилии показывает, что для ее автора было характерно более высокое (иногда в 2,5 раза), по



сравнению со Златоустом и Северианом, употребление  $f_2$  в таких типах, как  $z, \dots zh$ ;  $zh, \dots zh$  и  $zh, \dots zh$ , которое уравнивается более низкой частотой употребления типа  $z, \dots h$  и  $zh, \dots h$ .

Рассмотрим теперь слова *superiora*. В *S* трех типов слов автор *In natale* показывает сходже со Златоустом числа, следуя норме употребления IV–V вв. Севериан, как было сказано, несколько отклоняется от этой нормы, показывая более высокий процент слов  $\dots z$ , типа, и более низкий  $\dots zh$ , типа.

Форма 0. Проценты употребления этой формы у всех авторов одинаково невысоки и не представляют видимых различий.

Форма 1. Исследуемые авторы употребляют эту форму по-разному. В таблицах наблюдается такое соотношение:

	S:	T	cl	Cl
Златоуст		17,3	15,6 (min. 11,4)	13,1
Севериан		24,7	19,7	18,1
<i>In natale</i>		16,4	10,5	9,8

Очевидно, что автор *In natale* употребляет эту форму отличным образом и от Златоуста, и от Севериана, стараясь избегать ее в конце высказывания. На это указывает как самый низкий процент в *cl* и *Cl*, так и резкое снижение процентов от *T* к *Cl*, что, бесспорно, можно отнести к ритмическому своеобразие этого автора.

Форма 2. Рассмотрим средние проценты употребления этой формы у исследуемых авторов.

	$\dots z, :$	T	cl	Cl
Златоуст		8,7	10,9	12,5
Севериан		8,6	8,2	10,7
<i>In natale</i>		7,5	8,7	22,1
	$\dots zh, :$			
Златоуст		19,4	23,1	25,7
Севериан		14,4	15,8	18,1
<i>In natale</i>		18,6	27,8	23,4
	$\dots zh$ ,:			
Златоуст		6,0	6,9	7,0
Севериан		4,9	4,8	3,9
<i>In natale</i>		4,8	5,6	4,9

	S % форм:	T	cl	Cl
Златоуст		34,1	40,9	45,2 (max. 52,7%)
Севериан		27,9	28,8	32,7
<i>In natale</i>		30,9	42,1	50,4

Из этого сопоставления видно, что автор *In natale* явно предпочитал f 2 в клаузулах, особенно в типах слов ...z, и ...zh,. Хорошо просматривается как линия возрастания процентов от T к Cl, так и самый высокий процент употребления этой формы в S форм. Причем, если с сочинениями Златоуста не обнаруживается значительных расхождений, то с сочинениями Севериана они совершенно очевидны. В отличие от автора *In natale* Севериан Гавальский почти не показывает возрастания процентов от T к Cl, что говорит о том, что он вовсе не стремился употреблять эту форму в завершениях предложений.

Форма 3. Сравним проценты употребления этой формы в текстах Златоуста, Севериана и автора *In natale*.

	...zh, :	T	cl	Cl
Златоуст		13,3	10,9	9,4
Севериан		12,0	11,8	12,5
<i>In natale</i>		13,5	11,2	7,3

	S % форм:	T	cl	Cl
Златоуст		24,2	20,9	18,0
Севериан		25,3	24,2	24,8
<i>In natale</i>		24,8	22,3	12,8

Приведенные числа свидетельствуют о том, что автор *In natale Domini* старается резко сократить употребление f 3 в конце высказывания. На это указывает значительное убывание процентов от cl к Cl, хотя числа в T почти совпадают с числами Златоуста и Севериана. У Севериана почти не наблюдается различия между тремя частями контекста. У Златоуста обнаруживается незначительное уменьшение этой формы от T к Cl, что указывает на то, что эти авторы не стремились сократить употребление этой формы в конце фраз. Такое употребление f 3 автором *In natale* можно с полным правом считать одной из отличительных черт его ритма.

Форма 4. Низкий процент чисел f 3 у автора *In natale Domini* компенсируется, в свою очередь, более высоким процентом f 4. Приведем только S форм.

	S % форм:	T	cl	Cl
Златоуст		14,3	15,0	16,6
Севериан		9,7	13,4	13,4
<i>In natale</i>		12,7	16,8	23,3

Из этого сравнения видно, что автор *In natale* намеренно стремился к f 4, что позволяет считать ее отличительной чертой его ритма. Златоуст и Севериан, очевидно, вовсе не стремились к ней, что подтверждают почти равные проценты в T и отсутствие возрастания процентов от T к Cl.

Проценты f 5, 6, 7 столь малы, что почти невозможно заметить какие-то различия в их употреблении.

Рассмотрим слова *Posteriora*. Приведем S форм.

	, ...z	cl/Cl	, ...zḥ	, ...zḥḥ
Златоуст		28,6/30,1	43,3/39,2	28,1/30,7
Севериан		23,1/21,2	50,7/48,2	26,2/30,6
<i>In natale</i>		16,1/14,0	57,6/50,4	26,3/35,6

Из приведенного сравнения хорошо видно, что автор *In natale Domini* явно предпочитал слова , ...zḥ и , ...zḥḥ. Мы наблюдаем здесь не только самый высокий процент этих слов в Cl, но и резкое возрастание процентов от cl к Cl. Кроме того, наблюдается возрастание процентов этого типа слов от cl к Cl в f 2 (f 2: cl – 12,6 %; Cl – 20 %), что свидетельствует о том, что автор этой гомилии предпочитал именно двойной дактиль, который в V–VI вв. станет распространенным ритмическим законом.

Златоуст, напротив, отличался, как мы отметили выше типом , ...z. Здесь мы замечаем у него наиболее высокий процент. У Севериана и автора *In natale* проценты этого типа как в cl и Cl довольно низки. У автора *In natale*, за счет высоких процентов типа , ...zḥḥ, наблюдается снижение процентов этого типа.

Итак, опираясь на данные отдельных форм и их сумм, можно сделать вывод о характере ритма гомилии *In natale*.

Ритм автора *In natale* обнаруживает ряд особенностей, отличающих его как от ритма Златоуста, так и Севериана: 1) более высокий процент употребления  $f\ 2$  и  $f\ 4$ , который уравнивался стремлением избегать в завершениях фраз  $f\ 1$  и  $f\ 3$ . 2) более высокое употребление  $f\ 2$  в типах:  $z, \dots zh$ ;  $zh, \dots zh$  и  $zh, \dots zhh$ , которое уравнивается более низкой частотой употребления типа  $z, \dots h$  и  $zh, \dots h$ . Из этого следует, что автор этой гомилии уже сознательно соблюдал «закон Мейера». При этом, ни одна из черт, характерных для ритма Златоуста и Севериана, отмеченных выше, не находит своего подтверждения в этой гомилии. Это позволяет сделать заключение о том, что ни тот, ни другой проповедник не могут являться авторами гомилии *In natale*.

#### Б. ГОМИЛИЯ DE CHANANAEA (CPG 4529)

К *Spuria* Златоуста принадлежит одна достаточно объемная гомилия *De Chananaea* CPG 4529, PG 52, 449 – 460). Первый издатель Златоуста Г. Савилий считал эту гомилию подлинной. Однако уже следующий издатель творений Златоуста Фр. Дучей подверг ее подлинность сомнению, ссылаясь на ее величину и ряд мест, схожих с одной из гомилий Оригена<sup>43</sup>. Тильмон и Монфокон признавали ее подлинной, хотя последний и поместил ее в ряду *Spuria*. Авторство Златоуста отстаивали С. Хайдахер и Э. Деккерс (CPL 645). К *dubia* ее относили А. Вильмар и Б. Алтанер. С. Войку в ранних работах придерживался мнения, что она принадлежит некоему автору, составившему восемь других гомилий, входящих в Псевдо-Златоустов корпус<sup>44</sup>. В статье 1996 г., основываясь на новых исторических данных, он допускает возможное авторство Златоуста<sup>45</sup>. В более поздней статье 2005 г. он относит эту гомилию к ряду так называемых «непреднамеренных» (*preterintenzionali*) спурий, которые представляют собой «мозаичную» структуру, состоящую из отрывков подлинных, но недошедших до нас проповедей Златоуста, и отрывков, имеющих существенные стилистические расхождения с его стилем<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> См. DUCAEUS Fr. VI, p. 1034, PG 52, 448.

<sup>44</sup> VOICU S., “Giovanni di Gerusalemme e Pseudo-Crisostomo. Saggio di critica di stile”, *Euntes Docete* 24 (1971), p. 109.

<sup>45</sup> VOICU S., “I Confini del corpus”, *JBAC* 39 (1996), p. 108.

<sup>46</sup> VOICU S., “La volontà e il caso: la tipologia dei primi spuri di Crisos-

Рассмотрим сначала типометрию этой гомилии, обращая внимание на те особенности ритма, которые отличают Златоуста. Выше мы отметили, что для Златоуста был характерен более высокий процент *f 2* и *S* форм типа *zh*, ...*h*, который отличал его от современников. При этом сочинения раннего периода имеют у Златоуста более высокий процент по сравнению с сочинениями позднего периода.

	<i>f 2:</i>	<i>cl</i>	<i>Cl</i>	<i>S:</i>	<i>cl</i>	<i>Cl</i>	<i>cl+Cl</i>
Златоуст		7,9	8,9		15,1	15,8	15,2
<i>De Chananaea</i>		4,1	4,8		10,1	12,6	11,4

Минимальный процент в произведениях Златоуста составляет в *f 2*: *cl* 4,2, *Cl* 2,9, в *S*: *cl* 10,1, в *Cl* 8,8. Это говорит о том, что числа *De Chananaea* в этом типе соответствуют норме Златоуста позднего периода.

Низкий процент употребления типа *zhh*, ... *z*, (*S cl* 6,1, *Cl* 5,9) также указывает на то, что гомилия *De Chananaea* соответствует норме Златоуста среднего или скорее даже позднего периода (*S cl* 2,3 – 11,7, *Cl* 5,1 – 13,8).

Это предположение подтверждают и такие типы клаузул, как *z*, ... *zh*, (Златоуст: *S cl* 7,0 – 16,0, *Cl* 3,2 – 19,0; *De Chan.*: *S cl* 13,4, *Cl* 14,3) и *zh*, ... *zh*, (Златоуст: *S cl* 18,2 – 27,1, *Cl* 12,5 – 26,6; *De Chan.*: *S cl* 24,0, *Cl* 20,4), в которых поздние сочинения, наоборот, имеют у Златоуста более высокий процент по сравнению с ранними.

В остальных типах ритма мы также не обнаружили никаких значительных расхождений гомилии *De Chananaea* с сочинениями Златоуста.

Далее рассмотрим характерные для Златоуста формы слов *Superegia*. Златоуст старался использовать *f 1* в *Cl* реже, чем в *T*, сокращая ее употребление в конце высказываний. У автора гомилии *De Chananaea* мы встречаем только одно незначительное отклонение от чисел Златоуста — в *cl*.

	S:	T	cl	Cl
Златоуст		17,3 (max. 21,1)	15,6 (max. 17,8)	13,1 (max. 15, 8)
<i>De Chananaea</i>		19,6	18,1	14,3

При рассмотрении f 2 было установлено, что в целом средние проценты указывают на то, что Златоуст стремился завершить высказывание именно этой формой, о чем свидетельствовала линия возрастания процентов ее употребления от cl к Cl. Однако в некоторых поздних сочинениях наблюдалась и обратная картина: Ep. I (cl 38,7, Cl 37,1) и в Contra Iud. (cl 40,6, Cl 36,0). В гомилии *De Chananaea* мы наблюдаем почти равные проценты: cl 33,4, Cl 33,1.

Далее, в качестве одного из критериев отличия ранних сочинений Златоуста от поздних мы отметили тип ... zh, f 2. Проценты этого типа уменьшались от ранних сочинений к поздним с таким диапазоном процентов: cl 18,8 – 29,0, Cl 19,0 – 35,3. В гомилии *De Chananaea* мы видим такие числа: cl 18,9, Cl 18,4. Таким образом, проценты этой гомилии соответствуют норме произведений Златоуста позднего периода.

Употребление f 3 и f 4 автором *De Chananaea* также остается в пределах нормы Златоуста.

При изучении слов Posteriora мы установили, что Златоуст отличался от других ораторов высоким процентом употребления типа , ...z. В ранних произведениях они достигали почти 50 % всех слов: max: cl 40,8 % и Cl 52, 5 %. При этом в поздних сочинениях этот тип мог составлять только 20 %: min: cl 19,8, Cl 19,1. В гомилии *De Chananaea* мы наблюдаем такие числа: cl 22,7 Cl 24,8.

В качестве отличительного признака стиля Златоуста мы отметили чередование типqv , ...z и , ...zh. В ранних произведениях высокий процент слов , ...z уравновешивался низким процентом , ...zh, а в поздних сочинениях наоборот. При этом тип , ...zh оставался неизменным в пределах 30 % во всех сочинениях. В гомилии *De Chananaea* мы наблюдаем числа, соответствующие Златоусту позднего периода:

	Cl:	, ...z	, ...zh
<i>De Chananaea</i>		24,8	45,8

Итак, в ходе сравнения ритма гомилии *De Chananaea* с ритмическими особенностями, характерными для Златоуста, мы не обнаружили никаких значимых расхождений, которые не позволяли бы атрибутировать эту гомилию Златоусту. Кроме того, употребление отдельных форм и типов дает веские основания предполагать, что она относится к позднему, т. е. константинопольскому периоду Златоуста.

#### В. ГОМИЛИЯ IN NATIVITATEM SALVATORIS (CPG 5068)

В 90-х годах прошлого века научную дискуссию в области Pseudo-Chrysostomica вызвала небольшая гомилия *In nativitate salvatoris* (далее — *In nativitate*) (CPG 5068). Она сохранилась в единственной рукописи (Vaticanus gr. 679) и была издана в 1989 году М. Обино и Ф. Леруа<sup>47</sup>. Глубокое богословское содержание и высокое литературное качество этой гомилии стали причиной ее пристального изучения. М. Обино на основании данных внутренней критики, а именно стиля и словаря, предположительно атрибутировал эту гомилию Проклу Константинопольскому<sup>48</sup>. В другой статье он выдвинул гипотезу о том, что она относится, скорее всего, к доэфесскому периоду проповеднического служения Прокла, т. е. периоду 426–431 гг., на что указывает «относительно архаичная христология<sup>49</sup>». Атрибуция гомилии Проклу была подвергнута сомнению С. Войку. Опираясь на ряд параллельных мест с Псевдо-Златоустовой гомилией *In venerabilem crucem* (CPG 4525), датируемой началом V века, и Псевдо-Евсевиевой гомилией *De Christi nativitate* (CPG 5519), датируемой началом VI века, ученый предложил более позднюю датировку. С другой стороны, он показал несостоятельность доводов М. Обино и в том, что касается стилистического своеобразия гомилии, доказав, что и стилистико-лексикографический критерий

<sup>47</sup> AUBINEAU M., F.-J. LEROY, "Une homélie grecque inédite", *Orpheus* 10 (1989), p. 392-403; переиздание в: UTHMANN K.-H. et al., *Homiliae pseudo-chrysostomicae* (Brepols, 1994), p. 253-256.

<sup>48</sup> AUBINEAU M., "Restitution d'un Ps.-Chrysostome *In nativitate salvatoris*", *Orpheus* 11 (1990), p. 84-110.

<sup>49</sup> AUBINEAU M., "Citations de l' homélie de Proclus *In nativitate salvatoris* (CPG 5068) dans un florilège christologique des IV et V siècles", *Vigiliae Christianae* 45 (1991), p. 212.

не позволяет атрибутировать ее Проклу<sup>50</sup>. Нам показалось интересным проанализировать ритм этой гомилии, сравнив его с ритмом Прокла Константинопольского, чтобы установить, допускает ли ритмический критерий данную атрибуцию. Авторство Златоуста однозначно отрицается исследователями по причине наличия ряда богословских терминов более позднего происхождения, а также совершенно нехарактерного для него «азианского стиля»<sup>51</sup>.

Рассматривая типометрию форм, мы отметили, что Прокл в отличие от своих современников показывает достаточно высокий процент употребления типа  $zh$ , ...  $zh\dot{h}$ . В гомилии *In nativitate* мы наблюдаем расхождения с числами Прокла в С1. При этом, сумма клаузул в данном случае не показывает существенных расхождений.

	S: cl	Cl	cl+Cl
Прокл	21,0	25,3	23,1
<i>In nativitate</i>	20,6	19,5	20,0

У Севериана наблюдаются совершенно отличные числа: S cl – 11,9, Cl – 13,9, cl+Cl – 12,4.

При исследовании слов *Superiora* было отмечено, что Прокл старался избегать употребления  $f\ 1$  в конце предложений. В исследуемой гомилии наблюдается такая же тенденция, хотя в  $cl$  числа более высокие:

	T	cl	Cl
Прокл	20,3	14,4	12,5
<i>In nativitate</i>	22,1	20,3	14,2

Анализируя  $f\ 2$ , мы отметили, что Прокл отличался от других авторов более высоким процентом употребления типа ...  $zh$ , а в сумме  $f\ 2$  показывал числа, равные числам Златоуста. У автора гомилии *In nativitate* мы наблюдаем значительные отклонения от этих чисел в типе ...  $zh$ , но близкие числа в S  $f\ 2$ :

<sup>50</sup> VOICU S., "Note su' un omelia pseudocrisostomica per il Natale (CPG 5068; BHG 1920 q)", *Orpheus* 13 (1992), p. 354-363.

<sup>51</sup> AUBINEAU M., "Restitution d'un Ps.-Chrysostome *In nativitate salvatoris*", *Orpheus* 11 (1990), p. 97-101.



	... zh,	cl	Cl	S f 2	cl	Cl	cl+Cl
Прокл	(min. 24,4)	27,0	(min. 26,0)	30,1	42,1	44,9	43,8
<i>In nat.</i>		21,2		13,5	42,4	38,4	40,4

Из этого сопоставления следует, что у автора *In nativitate* проценты в Cl почти вдвое ниже минимального процента, встречающегося у Прокла, в cl проценты в этой гомилии также не достигают его минимального процента.

Кроме того, у автора *In nativitate* наблюдаются как более высокие проценты, так и повышение процента от cl (11,8) к Cl (15,4) в типе ... z, что вовсе нехарактерно для гомилий Прокла (cl 10,5 к Cl 9,1). При этом в S f 2 мы не наблюдаем значительных расхождений в числах, хотя отмечается разная динамика употребления этой формы к концу предложения.

В форме 3 мы не обнаружили у Прокла ни заметного возрастания процентов, ни их уменьшения в конце высказывания. Числа в T, cl, Cl показывали почти равные проценты. В гомилии *In nativitate* мы наблюдаем устойчивое повышение процентов от cl к Cl как во всех трех типах, так и в сумме f 3. Приведем S типов: Прокл — T 24,4, cl 24,9 Cl 20,5, S cl+Cl 22, 3; *In nativitate* — T 23,8, cl 18,8, Cl 25,0, S cl+Cl 22,5.

Форма 4, как и форма 3, употреблялась Проклом одинаково во всем контексте. Не было отмечено ни возрастания, ни убывания процентов к концу предложения (S: T 12,5, cl 11,6, Cl 13,5 [max. 16,8], S cl+Cl 12,7). В гомилии *In nativitate*, напротив, мы наблюдаем резкое повышение процентов от cl к Cl (S: T 10,2, cl 9,5, Cl 19,9, S cl+Cl 14, 7), что свидетельствует о намеренном стремлении к употреблению этой формы в конце предложения.

Рассмотрим теперь употребление слов *Posteriora*, указывая в скобках минимальный и максимальный процент, встречающийся у Прокла.

	S, ... z	cl	Cl
Прокл		21,4	16,8 (13,6 – 20,7)
<i>In nativ.</i>		21,3	23,0
	, ... zh		
Прокл		42,0 (38,2 – 45,8)	39,3
<i>In nativ.</i>		48,2	41,3
	, ... zhḥ		

Прокл	36,6 (34,4 – 39,6)	43,9 (40,5 – 48,2)
<i>In nativ.</i>	30,5	33,2

Выше мы отметили, что Прокл отличался от других авторов высоким процентом употребления слов *Posteriora* с пропароксигонным ударением (, ... zḥḥ). В гомилии *In nativitate* мы обнаруживаем значительно более низкие проценты, которые ни в *cl*, ни в *Cl* не достигают даже минимальных процентов Прокла. Кроме того, у автора *In nativitate* наблюдается более высокий процент употребления слов , ... z в *Cl* и слов , ... zḥ в *cl*.

Таким образом, на основании проведенного сравнения ритмических особенностей гомилий Прокла и гомилии *In nativitate* можно с большой долей вероятности предполагать, что эта гомолия не принадлежит Проклу. На это указывает, во-первых, разное употребление *f 2*, *f 3* и особенно *f 4* слов *Superiora*, а во-вторых, предпочтение разных типов слов *Posteriora*.

М. Р. НЕНАРОКОВА

## ТЕКСТ И ЕГО ИСТОЧНИКИ

### БЕДА И ЕГО ЖИЗНЕОПИСАНИЕ ПЯТИ ОТЦОВ-НАСТОЯТЕЛЕЙ

Во вступлении к IV книге *Аллегорического толкования на Самуила*, адресованном епископу Акке Хексэмскому, Беда писал:

Когда я окончил третий том *Комментариев на блаженного Самуила*, я думал, что приложу руку к написанию четвертого, ибо желание размышлять или писать довольно долго подкреплялось покоем. Истинно покой для меня продолжался, если, однако, возможно называть покоем неожиданную встревоженность духа из-за нового изменения обстоятельств, [священных] по большей части с отъездом моего достопочитаемого настоятеля, который, будучи старцем, после долгого управления монастырем решил внезапно уехать в Рим и в местах, святых из-за нахождения в них мощей блаженных апостолов и мучеников, испустить свой последний вздох, и этим души подчиненных ему вверг в немалое и, что более, весьма неожиданное смятение... Когда времена стали более спокойными, ко мне возвратились и досуг, и душевное спокойствие, и готовность усердно изучать все чудеса Священного Писания<sup>1</sup>.

Событие, которое так потрясло Беду и других насельников Вearмута и Ярроу, оставило след не только в их душах, но и в литературе. Когда острота переживаний несколько сгладилась, Беда создал произведение, ставшее памятником Кеолфриду, его учителю, духовному отцу и другу, а вместе с ним и Бенедикту Бископу, Эостервине, Сигфриду и Хвэтберту<sup>2</sup> — пяти настояте-

---

<sup>1</sup> См. BEDA, *Allegorica expositio in Samuelem* III, 10, PL 91, 663 – 664.

<sup>2</sup> Основателю Вearмута и Ярроу, Бенедикту Бископу, было в это время 35 лет; из них он почти 10 лет был монахом — сначала в монастыре Лерин, который пользовался заслуженной славой у христиан-кельтов, затем в Риме. Самому младшему из будущих настоятелей, Эостервине, было около 13 лет;

лям, в правление которых монастырь Веармут и Ярроу был основан и сложился как малый Град Божий на земле.

## 1. ЖАНР СОЧИНЕНИЯ И ЕГО ЦЕЛЬ

Описывая жизнь своих старших современников, Беда обращается к жанру “vita”. Латинское слово “vita” используется для обозначения двух типов текстов. Один из этих типов весьма широко распространен (житие), другой распространен меньше (жизнеописание). В центре этих произведений находится личность человека, однако, изображаются герои по-разному. В житии герой стоит на границе мира видимых вещей и мира невидимого, являясь посредником между Богом, святыми и людьми. Задача агиографа состоит в том, чтобы изобразить именно те моменты, когда вечность на короткое время входит в жизнь человека, поэтому чудеса становятся необходимой принадлежностью житий. В жизнеописании, напротив, чудес нет или почти нет. Читатель наблюдает героя в его земной жизни, озабоченного, по большей части, обычными человеческими делами.

Хотя “vita” как «жизнеописание» близка по своим целям «истории», Беда называет свое произведение именно “vita”, поскольку “historia” «отдалена памятью от нашего времени»<sup>3</sup>, т. е. полностью относится к прошлому, а “vita” — «жизнеописание» и особенно «житие» — устремлена в будущее, связана с вечностью.

Беде требовалось выработать особую литературную форму, которая позволила бы совместить рассказы о личностях настоятелей монастыря, составленные по всем правилам риторики и расположенные в той последовательности, в какой герои этих рассказов возглавляли монастырь, с подробным описанием результатов их деятельности на благо обители и с документальными подтверждениями этой деятельности.

Текст *Жизнеописания пяти отцов-настоятелей* разделен на две книги. Главным героем первой книги является основатель и

---

для него уже кончалось отрочество; он стоял на пороге юности, когда определяется характер будущей деятельности человека.

<sup>3</sup> ERNESTI, J. Chr. G., *Lexicon Technologiae Latinorum Rhetoricae* (Hildesheim – Zürich – N. Y., 1983), p. 195.

первый настоятель Веармута\* и Ярроу Бенедикт Бископ, во второй — внимание читателя сконцентрировано на его преемнике Кеолфриде, который в течение 28 лет управлял двойным монастырем, т. е. являлся столь же влиятельной фигурой в истории монастыря, как и его основатель. Деление текста на две книги логично: это два основополагающих периода в истории монастыря, в течение которых монашеская община была создана, начала развиваться и под конец сформировалась так, чтобы ее основные черты были сохранены последующими поколениями монахов.

## 2. ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ЖИЗНЕОПИСАНИЯ И РИТОРИКА К ГЕРЕННИЮ

*Жизнеописание* является «повествованием»<sup>4</sup>. Повествование как тип текста должно отличаться краткостью, понятностью, правдоподобием<sup>5</sup>. Такое качество, как краткость, с трудом приложимо к *Жизнеописанию* в целом. Задача этого произведения состоит в том, чтобы как можно подробнее рассказать о жизни людей, которая отличалась протяженностью, и об истории монастыря, охватывающей около 70 лет. Однако эта характеристика может относиться к описанию отдельных «деяний» и поступков героев. Так, например, когда Беда пишет о том, какое впечатление произвела деятельность Бенедикта Бископа по устройству монастыря на короля Эгфрида (718В), он руководствуется правилами, которые можно найти в *Риторике к Гереннию*<sup>6</sup>.

Беда начинает свой рассказ «оттуда, откуда... необходимо» (т. е. с констатации факта), говорит «вообще, а не в деталях», не отклоняется от темы, «исход дела»<sup>7</sup> излагает так, «чтобы могло быть известно также прежде то, что совершилось, хотя бы мы умолчали, каков <был> род <происшествия>»<sup>8</sup>. Речь идет о событии или цепи событий, которая привела к тому, что монастырю были пожалованы дополнительно земельные владения, достаточ-

<sup>4</sup> CICERO [sp.], *Ad Herennium* I, 3, 5, *M. Tullii Ciceronis Opera*, vol. I (N. Y., 1831), (далее — Cic. [sp.], *Ad Heren.*), p. 2.

<sup>5</sup> Cic. [sp.], *Ad Heren.* I, 9, 14 (p. 4).

<sup>6</sup> *Ibidem* I, 9, 14 (p. 4).

<sup>7</sup> *Ibidem* I, 9, 14 (p. 4).

<sup>8</sup> *Ibidem* I, 9, 15 (p. 4).

ные для основания второго дома обители — Ярроу. Беда не сообщает, каким образом король Эгфрид мог убедиться в достоинствах Бенедикта как основателя монастыря и разумности первого пожертвования; вероятно, такие сведения могли быть отнесены к «деталю» или отклонению от темы. Однако «исход дела» позволяет нам предположить, а современникам Беды, знакомым с обычаями англосаксонских королей, точно знать, что было предпринято Эгфридом: посетил ли он монастырь лично, послал ли кого-то из приближенных или пригласил Бенедикта для беседы. Так или иначе, в письменной истории монастыря, созданной Бедой, запись об этом событии сохраняет лишь самое важное: качества настоятеля, приведшие короля к осознанию пользы нового пожертвования и, соответственно, к следующему подобному шагу, расширившему границы монастырских владений.

Такая же краткость отличает описания трех последних путешествий Бенедикта в Рим: Беда сообщает только о результате поездки, опуская все, что не относится к монастырю и деятельности Бенедикта как его основателя. Поэтому отсутствие Бенедикта в монастыре по году и более описывается, например, так (716A):

После двухлетнего настоятельства в монастыре Бенедикт снова из Британии уехал в Рим. Это было его третье путешествие, завершившееся так же благополучно, как и предыдущее.

Однако «краткость» не должна достигаться в ущерб другому качеству повествования — «понятности»<sup>9</sup>. Автору повествования, истории, нельзя «упустить того, что относится к делу, даже если мы следуем тому, что предписано о краткости»<sup>10</sup>. Поэтому в описании событий, крайне важных в истории монастыря, Беда, стараясь не уклоняться от темы, все же сохраняет как можно больше деталей. Так, рассказывая о постройке первого храма обители, он располагает «порядок и дел, и времени так, как деяния будут иметь место»<sup>11</sup>. Бенедикт отправляется в Галлию через год после начала строительства монастыря в поисках каменщиков и привозит их в Британию. Все обстоятельства дела, важные с точки зрения Беды, излагаются «не беспорядочно, не запутанно, не двусмысленно»<sup>12</sup>,

<sup>9</sup> Слс. [sp.], *Ad Heren.* I, 9, 15 (p. 4).

<sup>10</sup> *Ibidem* I, 9, 15 (p. 4).

<sup>11</sup> *Ibidem* I, 9, 15 (p. 4).

<sup>12</sup> *Ibidem* I, 9, 15 (p. 4).

без повторов и возвращения назад. Беда называет место, куда отправился Бенедикт, и способ его достижения («морем в Галлию» [716С]), цель путешествия («в поисках каменщиков» [716С]), причина (каменщики, «которые могли бы возвести ему каменную церковь по образу любимых им римских церквей» [716С]). Автор находит также нужным сообщить, в честь кого строилась церковь («из любви к блаженному апостолу Петру» [716С]), скорость строительства («через год [717А]) и результат всех этих трудов, который не описан, но его «можно вообразить» (717А). При соблюдении первого качества, «краткости», повествование становится в высшей степени информативным и в силу упорядоченности «понятым».

Для повествования о жизни и деятельности людей в земном измерении весьма важно такое качество, как правдоподобие. Чтобы достигнуть правдоподобия, необходимо соединение «отрезков времени, достоинств людей, перечня замыслов и расчетов, благоприятности мест»<sup>13</sup>. Правдоподобия можно достичь, если учитывать следующие «признаки», изложенные в *Риторике к Гереннию*: «место, время, пространство в длину и ширину, случай (удобное время), замысел (надежда на совершение дела); «замысел умолчания»<sup>14</sup>. Последний признак заменяется свидетельством очевидцев: «знающих, свидетелей, помощников»<sup>15</sup>.

Опираясь на *Риторику к Гереннию*, *Жизнеописание* можно отнести к жанру «истории», хотя оно включает в себя не только «деяние, удаленное от времени нашей истории», но и события совсем недавнего прошлого<sup>16</sup>. В основу «истории» полагается рассказ о «деяниях»<sup>17</sup>, подобное произведение излагается «для нашей пользы»<sup>18</sup>. Однако, согласно Цицерону, в повествовании такого рода говорится не просто о «деяниях», но и о «людях»<sup>19</sup>, совершивших их. Поэтому, кроме элемента «пользы», в «истории» присутствует элемент «хвалы»<sup>20</sup>.

<sup>13</sup> Сис. [sp.], *Ad Heren.* I, 9, 16 (p. 4).

<sup>14</sup> *Ibidem* II, 4, 6 (p. 9).

<sup>15</sup> *Ibidem* II, 4, 7 (p. 10).

<sup>16</sup> *Ibidem* I, 8, 13 (p. 4).

<sup>17</sup> *Ibidem* I, 8, 13 (p. 4).

<sup>18</sup> *Ibidem* I, 8, 12 (p. 4).

<sup>19</sup> *Ibidem* I, 8, 13 (p. 4).

<sup>20</sup> *Ibidem* I, 8, 12 (p. 4).

### 3. ВРЕМЯ И МЕСТО В ЖИЗНЕОПИСАНИИ

Характерными чертами «истории» как жанра являются конкретные указания на время и место. В отличие от житийной литературы, где внимание сосредоточено на духовном смысле происходящего и потому указания на то, где и когда происходило описываемое событие, зачастую опускаются (так поступает в своих агиографических произведениях и Беда), «история» определяет происходящее координатами времени и места.

Согласно *Риторике к Гереннию*, «о времени спрашивают так: в какую часть года, в какой час, ночью или днем; в какой час дня или ночи, как говорят, дело совершилось и почему в такое время»<sup>21</sup>. Кроме того, время и точность передачи событий в хронологическом порядке отличают историческое произведение от прочих изложений фактов. Так, согласно Августину, сохранение всех фактов и хронологическая точность соответствуют «истине исторической»<sup>22</sup>, «хронологическое повествование» о людях, «их делах и судьбах» стоит «на почве строго исторической»<sup>23</sup>.

*Жизнеописание* рассказывает о земной жизни героев, в которой неизбежно ощущение хода времени. Однако деление повествования на временные отрезки не является для автора самоцелью, оно вторично по отношению к рассказу о главных героях.

Исчисление времени для Беды не отличается большой точностью. Самый длительный период времени — год, самый маленький — время молитвы, так как сутки делятся на «часы дневной или ночной молитвы» (722С). Протяженность времени, его ощущение героями зависит от их внутреннего настроения. Обычно Беда не останавливается на этом, но иногда, когда ощущение времени значимо, мы обнаруживаем, что период настоятельства одного из героев, Кеолфрида, воспринимается как долгий; время возвращения из путешествий Бенедикта Бископа — как неопределенное. Когда Бенедикт заболел, физическое состояние было причиной его бессонницы, так что он — а вместе с ним и автор — мог отметить «тяготу долгой ночи» (722С).

---

<sup>21</sup> Сис. [sp.], *Ad Heren.* II, 4, 7 (p. 9).

<sup>22</sup> АВГУСТИН, *О граде Божиим* XV, 27, в кн.: Блаженный АВГУСТИН. *О граде Божиим в двадцати двух книгах* (М., 1994), (далее — АВГУСТИН, *О граде Божиим*), т. 3, с. 132.

<sup>23</sup> Там же XVII, 1 (т. 3, с. 220).



Беда строит повествование не в виде погодной записи, как это делали авторы хроник, а ориентируется на философское восприятие времени, которое мы находим, например, у Августина:

...время не бывает без некоторой подвижной изменчивости... Моменты этого движения и изменения... оканчиваясь и сменяясь другими более краткими или более продолжительными промежутками, и образуют время<sup>24</sup>.

Весь период времени, о котором идет речь в *Жизнеописании*, распадается на два неравных отрезка: до основания монастыря и после. Действие начинается не раньше того момента, когда Бенедикту Бископу, будущему основателю монастыря святого апостола Петра и его первому настоятелю (628–689), исполняется 25 лет. Беда не упоминает никаких дат и чисел. Единственное, что нужно знать читателю, это возраст, когда Бенедикт был на вершине земного успеха. Мы не видим героя отроком, юношей, ничего не знаем о том, какие события побудили его оставить земную славу, богатство, семью, и обратить всей душою к Богу. Герой появляется на страницах *Жизнеописания* как «военачальник», «служитель» (713С) короля; с этого момента его жизнь наполняется событиями, так как герой вступил на новую стезю, значимую для его биографа; он уже не воин земного короля, он готовится стать воином Небесного Владыки. Время, идущее к главной точке — основанию монастыря, начинает свой отсчет. Дата основания монастыря святого апостола Петра в Веармуте — первая дата, упоминаемая Бедой (716С):

Что и было сделано (т. е. основан монастырь. — М. Н.) ...у устья реки Веар на северном берегу, в год от Воплощения Господня 674-й, второго индикта, в год же четвертый правления короля Эгфрида.

Для Беды дата основания монастыря, членом общины которого он был, имеет такое же значение, как и начало общечеловеческой истории. Некогда был сотворен мир, «космос», началась история человечества, разделившегося на два града<sup>25</sup>. В 674 году был основан монастырь, ставший для автора центром мира, ма-

<sup>24</sup> АВГУСТИН, *О граде Божием* XI, 6 (т. 2, с. 182-183).

<sup>25</sup> Там же XIV, 4 (т. 3, с. 8).

лым Градом Божиим; началась история, в которой принимает непосредственное участие и он сам, и целое сообщество людей, причем история монастыря, как и история Церкви, Града Божия, спроецирована в будущее. Поэтому Беда определяет дату основания монастыря, начала малой истории, по всем употребляемым им системам отсчета времени: от Рождества Христова, по индиктам, по срокам правления королей.

Постройка главного монастырского храма датирована настолько же точно. Отсчет времени, монастырской истории, ведется от года основания монастыря.

Король Эгфрид высоко оценил (718В) — «неутомимость, трудолюбие и благочестие» (718В) Бенедикта, пожаловал монастырю земли, которые могли бы обрабатывать сорок крестьянских семей<sup>26</sup>. Упоминание об этом становится точкой отсчета времени в истории монастыря св. Павла, но дата не приводится. Ведь новооснованный монастырь не самостоятелен, а является частью монастыря святых апостолов Петра и Павла. К тому же, земля сама по себе не имела сакрального значения до тех пор, пока на ней не заложили храм и кельи.

С момента основания второго «дома», монастыря св. Павла время в *Жизнеописании* начинает течь двумя параллельными потоками, но действие сосредоточивается все же в Веармуте, ибо он был основан первым.

История монастыря в изображении Беды складывается из историй настоятелей, которые ее творили: основание обители, расширение ее границ, увеличение библиотеки, строительство и украшение храмов происходит не само по себе, а трудами пяти человек, задумавших определенные деяния и приведших их в исполнение. Однако протяженность жизни ощущается только в повествовании об одном настоятеле — Бенедикте Бископе. Причина такой растянутой характеристики во времени может заключаться в том, что герой Беды проходит разные стадии жизни: юноша, монах, настоятель, старец; он выбрал свой путь, когда ему было 25 лет, и до самой смерти шел по нему, совершенствуясь в подвигах, но не ища ничего

---

<sup>26</sup> В тексте Беды для обозначения площади земельных участков употребляется слово “familia” со значением «земля, достаточная для ведения хозяйства одной крестьянской семьей». Точное значение этой меры площади колебалось от 60 (24, 28 га) до 120 (48, 56 га) акров.

другого. Бенедикт Бископ является основателем и первым настоятелем монастыря, тогда как прочие упомянутые лица, включая Кеолфрида, были препозитами, сонастоятелями, и только Кеолфрид позже правил монастырем самостоятельно. Течение времени в историях Эостервине, Сигфрида и Кеолфрида незаметно. Беда рассказывает об их трудах так, словно они уложились в один долгий день.

Поскольку «история» как жанр должна быть поучительной, писатель обращает особое внимание на последний период жизни героев. Время замедляется, и перед мысленным взором читателя возникают зарисовки из монастырской жизни: вот Эостервине выходит из кельи в день смерти и прощается с братией; вот братия приносят Сигфрида, измученного болезнью, в келью столь же больного Бенедикта, и кладут их рядом, чтобы они могли поговорить в последний раз и попрощаться; вот описание кончины Бенедикта; вот прощальная служба в монастыре перед отъездом Кеолфрида в Рим. Эти праведные кончины должны были стать примером и будущим настоятелям, и простым монахам, и читателю.

Историческое произведение, «содержащее в себе истинные деяния»<sup>27</sup>, рассказывает о прошлом, учитывая не только различия «по времени», но и «по месту»<sup>28</sup>. Поэтому автору следовало сосредоточиться на изображении земной реальности. Среди признаков, подтверждающих истинность повествования, к изображению пространства относятся два: признаки места и пространства. Когда Беда описывает монастырские земли, он руководствуется именно этими правилами риторики. Так, говоря о местоположении монастыря, Беда отмечает, «какого рода места к нему прилегают»<sup>29</sup> (признак места). Земля, принадлежащая монастырю, характеризуется по признаку пространства: «достаточно ли она... обширна»<sup>30</sup> (признак пространства). Поэтому в *Жизнеописании* появляются названия поселений и рек вблизи монастыря.

Оба признака, относящихся к пространству, учитываются, когда речь идет об увеличении монастырских владений. Земли, принадлежавшие монастырю, представляли собой уменьшенную мо-

---

<sup>27</sup> Сис. [sp.], *Ad Heren.* I, 8, 13 (p. 4).

<sup>28</sup> АВГУСТИН, *О граде Божием* XVIII, 2 (т. 4, с. 3).

<sup>29</sup> Сис. [sp.], *Ad Heren.* II, 4, 7 (p. 9).

<sup>30</sup> *Ibidem* II, 4, 7 (p. 9).

дель мира, аналогичную пределам «Римского мира» (717В), поэтому для автора важно все, что относится к их описанию. Начало «монастырским пределам» положил король Эгфрид. Его пожертвования характеризуются с точки зрения пространства — «участок земли, который могли бы обрабатывать семьдесят крестьянских семей (*septuaginta familiarum*) из своих собственных земель» (716В) и прибавленные позже земли, которые могли бы возделывать сорок семей (*quadraginta... familiarum*) (718В). С точки зрения места монастырские владения определяются только тогда, когда на пожалованных землях начинают возводиться здания (716С). Так, о монастыре св. Петра говорится, что он основан «на северном берегу реки Веар, ближе к ее устью» (716С). Место монастыря св. Павла не определяется, так как все земли находятся во владении «одного монастыря, расположенного в двух местах, — <монастыря> св. апостолов Петра и Павла» (724D – 725А).

При Кеолфриде, который возглавил монастырь после Бенедикта, границы монастыря раздвинулись. Беда рассказывает об удачной покупке земли, осуществленной Кеолфридом, отмечая и пространство («три фамилии» [721А]) и место («на южном берегу реки Веар, против ее устья» [721А]). Кеолфрид приумножал и владения монастыря св. Павла (725А), причем первоначальные приобретения, расположенные далеко от монастыря, были недостаточны для монастырских нужд.

Создание «монастырского мира» завершилось так же, как и началось: крупным земельным пожертвованием. Некий Витмер, поступивший в монастырь Веармут и Ярроу в преклонных годах, упоминается по имени как приумножитель монастырского имущества. Он «передал монастырю в вечное владение земли, которые могли бы обрабатывать десять крестьянских семей (*decem familiarum*); эти земли король Альфрид дал ему в окрестностях поместья Далтон» (725В).

#### 4. ПРОСТРАНСТВО В ЖИЗНЕОПИСАНИИ

В описании пространства Беда выходит за пределы рекомендаций *Риторики к Гереннию*. Так же, как история Небесного Града у Августина включает в себя краткую историческую справку о

землях, по которым странствует его население<sup>31</sup>, текст *Жизнеописания* содержит различные географические названия. Беда не ставит перед собой задачу описывать места, связанные с жизнью и деятельностью его героев, ибо для этого существует «кодекс космографических сочинений» (725А), он только упоминает их. Мы встречаем у Беды названия многих городов, земель, рек; моря, которые везде называются «океан». Только по контексту можно догадаться, где герой пересекает водное пространство между Британией и Галлией (современный Ла-Манш), а где корабль несет его по Средиземному морю. Описываемое Бедой пространство обширно. Оно охватывает большую часть Европы. Если посмотреть на него из любого места, принятого за центр (для Беды таких мест два: Рим и его монастырь), оно определяется как «весь Римский мир» (717В). Иногда автор выбирает в качестве центра свой монастырь и оглядывает пространство из-за его стен. В этом случае он видит «заморские страны» (717А) или родную Британию.

Пространство *Жизнеописания*, как бы помещенное между двумя центрами — монастырем и Римом, преодолимо. Герои Беды все время двигаются: пересекают на кораблях реки (726С) и моря (715А, 727В), едут верхом (726D), больные путешествуют «на конных носилках» (730А). Прибыв в Рим, который чаще всего является целью их путешествия, они «вновь ходят пешком» (715А) по городу.

Британия упоминается Бедой в тексте *Жизнеописания* довольно часто, но для читателя она остается лишь географическим названием (кроме местности, прилегающей к монастырю).

По ходу повествования упоминаются три ее области: Кантия (Кент), королевство западных саксов и Нортумбрия. Интересно, что в тексте *Жизнеописания* нет упоминания Кентербери, где находилась кафедра архиепископа. Когда Бенедикт Бископ возвращается в Британию, сопровождая Феодора, новопоставленного архиепископа Кентерберийского, и его спутника Адриана, то о путешественниках говорится, что они «прибыли в Кантию» (716А). Феодор «был возведен на архиепископский престол» (716А). Кантия и ее главный город, Кентербери, уравниваются. Кантия, как область Британии, становится символом архиепископской власти.

---

<sup>31</sup> Августин, *О граде Божиим* XVI, 17 (т. 3, с. 173-174).

Подобное произошло с Римом. Однако если Рим стал символом Вселенской Церкви, то Кентерберги — символ архиепископской власти в Британии, у Беда был вытеснен названием всей области, Кантии.

Отправляясь в Рим, путешественник, пересекая «океан», попадал в «заморские страны» (717А). Беда не дает подробного описания маршрута, которым пользовались паломники, но по упоминаниям отдельных городов можно заключить, что это был обычный путь, начинавшийся на галльском берегу современного Ла-Манша, в городе Квентовик (Quentovic) (недалеко от Кале), и проходивший через Вьенн до Марселя.

На пути в Рим паломники или гонцы могли делать много остановок, но Беда называет только два города. Об одном из них, Лингоне (ныне Лангр), находящейся примерно в двух третях пути до Рима, читатель узнает немного больше, чем об остальных упоминаемых в *Жизнеописании* городах. Причина этого печальна: недалеко от Лингоны умер Кеолфрид, четвертый настоятель Веармута и Ярроу, друг и духовный наставник Беда. По благочестивому обычаю, весьма распространенному среди англосаксов, Кеолфрид собирался остаток своих дней провести в Риме, но «был сражен болезнью» (729А) и умер «в лугах упомянутого города» (729А). Беда дважды упоминает место погребения Кеолфрида: тот был похоронен «в церкви Трех блаженных братьев-мучеников» (729А); чуть далее дается более подробное описание: «к югу от этого же города, у первого путевого столба, в пределах монастыря Трех братьев-мучеников» (730В). Примерно на середине пути находится город Вьенн. Именно там Бенедикт Бископ, оставляет друзьям на хранение книги, приобретенные по пути в Рим, одни из которых «были куплены им по сходной цене, другие были даром щедрой дружбы» (716А).

Притом, что Рим весьма часто упоминается в тексте *Жизнеописания*, мы почти не видим никаких подробностей в изображении реального города. Только вскользь встречается упоминание собора св. Петра и монастыря св. Мартина, да и то потому, что некий Иоанн, канонарх главного собора Рима и настоятель упомянутого монастыря, по просьбе Бенедикта Бископа и с разрешения папы Агафона, отправился в Веармут в качестве регента. Рим воспринимается Бедой не как реальный город, место на геогра-

фической карте, а как символ, духовный центр. Единственно значимая характеристика Рима состоит в том, что он стал хранилищем «гробниц», «где упокоились» тела «блаженных апостолов» (714С), и «освящен присутствием мощей св. Петра» (715А).

Монастырь как пространство должен был напоминать о Риме и Римском мире. Веармут, основанный Бенедиктом Бископом в честь святого апостола Петра, подчинился непосредственно папскому престолу, а не Архиепископу Кентерберийскому; любовь Бенедикта к Риму была общеизвестна. Даже храмы монастыря строились по римскому образцу, а не по местному, кельтскому.

Из *Жизнеописания* известно, что в монастыре св. Петра было как минимум две церкви — св. Петра и Пресвятой Богородицы (726В), построенные в традициях Рима. Так, в церквях Рима алтарь был поднят по отношению к полу остальной части церкви. В Веармутской церкви св. Петра в алтарь вели ступеньки, о чем читатель узнает только потому, что Кеолфрид стоял на этих ступеньках в конце своей последней службы в монастыре.

Вообще пространство конкретизируется только тогда, когда оно связано с главными героями, с какими-либо их действиями. Вне связи с человеком пространство не существует. Так интерьер церкви св. Петра в Веармуте практически не описан, но благодаря тому, что отцы настоятели были погребены в этой церкви, для читателя ее пространство становится более различимым. Последний из отцов настоятелей, Хвэтберт, добился права перенести мощи прежних отцов настоятелей, ранее лежавшие под спудом «в крытой галерее при входе в церковь» (728С) (мощи Эостервине) и «против ризницы к югу» (728С) (мощи Сигфрида), «и положив мощи обоих <авв> в одной раке, разделенной внутри перегородкой» (728С), поместил их внутри этой же церкви рядом с гробницей Бенедикта Бископа близ алтаря (724В).

Территория монастыря описана по пути следования процессии, когда братия провожают Кеолфрида в его последнее паломничество в Рим. Согласно Беде, Кеолфрид, будучи настоятелем, построил в монастыре несколько «часовен» (725А). Одна из них, часовня блаженного мученика Лаврентия, находилась напротив церкви св. Петра и была домовою церковью dormitorio (726С). Можно предположить, что монастырь закладывался как духовная икона Рима. В нем воспроизводились посвящения римских храмов, например, редкое посвящение первомученику Лаврентию.

Пространство сжимается до «келий братии» (726С), до отдельной комнаты — «низкого ложа» (723А), на котором лежит один из больных отцов-настоятелей, и даже до «изголовья» (723А). И, однако, мы не можем составить себе представление о монастыре, как о реальном комплексе зданий. Это некий неясный фон, отдельные детали которого имеют значение для автора потому, что с ними связаны жизнь и деяния его героев.

## 5. ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА

Само название произведения — *Vita quinque abatum* — указывает на то, что основное внимание автора обращено на людей — главных и второстепенных героев, групп людей, составляющих некий фон, на котором отчетливее выступают фигуры настоятелей. Чтобы рассказ о жизни героев отвечал требованиям правдоподобия, Беда должен был описать их «достоинства»<sup>32</sup> или недостатки, построив повествование по плану «похвалы», о котором говорилось выше<sup>33</sup>.

Среди пяти биографий отцов настоятелей только одна представляет собой замкнутое повествование. Это биография Эостервине. Две биографии — Бенедикта и Кеолфрида — доминируют в I и II книгах *Жизнеописания*; в них повествование прерывается либо упоминанием исторических событий, либо, как говорилось выше, краткими характеристиками героев второго плана. Биография Сигфрида скорее приближается к характеристике, так как по монастырской иерархии он был диаконом до избрания в настоятели и фактически был сонастоятелем, помощником Бенедикта. Хвэтберт, последний из пяти, в момент создания *Жизнеописания* еще только начинал свою деятельность как настоятель.

### 5. 1. ЭОСТЕРВИНЕ

Что касается Эостервине, он, по мнению Беды (который, вероятно, хорошо чувствовал иерархичность монастырского общества, и Вселенной), по нескольким причинам заслуживал отдельной биографии, которая представляет собой непрерывный текст.

<sup>32</sup> СИС. [sp.], *Ad Heren.* III, 6, 10 (p. 24).

<sup>33</sup> *Ibidem* III, 7, 13 (p. 25).



Эостервине, в отличие от Сигфрида, занявшего такое же положение (сонастоятель), был перед своим избранием пресвитером; он был назначен самим Бенедиктом; кроме того, он принадлежал к той же семье, что и Бенедикт. Эостервине был двоюродным братом основателя монастыря. Хотя сами Эостервине и Бенедикт могли не придавать этому факту никакого значения, Беда отмечает его и развивает тему знатности Эостервине, имея для этого в качестве основания следующие слова Августина:

...известные многим — многим поддержка на пути к спасению, и многим, за ними следующим, вожди. <...> Крепче поражается враг от человека, которого он крепко держал. Сильнее держит он великих мира ссылкой на их знатность, а через них еще большее число — ссылкой на авторитет знати<sup>34</sup>.

Вероятно, именно потому Беда довольно пространно пишет о том, что Эостервине, как и Бенедикт, вменял ни во что знатность и мирскую славу. При этом в изображении Беды они оба были достойными «вождями многих».

История Эостервине, «возлюбленного соратника» (718С) Бенедикта, является иллюстрацией к творческому использованию Бедой правил античной риторики. Она начинается с указания срока его настоятельства. Таким образом, читатель сразу узнает, что описываемый период жизни героя охватывает всего четыре года (719А). По отношению ко всему остальному тексту это сообщение о сроке правления Эостервине становится «вступлением».

### Способы восхваления Эостервине

Согласно автору *Риторике к Гереннию*, хвалу необходимо начинать «из вещей внешних, тела, духа»<sup>35</sup>. К «внешним вещам» относятся «род, образование, богатство, власть, славные деяния, дружеские связи и общество, в котором <герой> вращается»<sup>36</sup>. Составляя хвалу, Беда начинает с указания на знатность Эостервине, но сразу характеризует его как образец знатного человека, ушедшего от мира. Попутно осуждаются те, кто поступает иначе.

<sup>34</sup> АВГУСТИН, *Исповедь* VIII, 4 (9), пер. М. Е. СЕРГЕЕНКО, в кн.: АВГУСТИН АВРЕЛИЙ, *Исповедь*, изд. подг. А. А. СТОЛЯРОВ (М.: Изд-во Ренессанс, 1991), с. 196.

<sup>35</sup> СИС. [sp.], *Ad Heren.* III, 6, 10 (p. 24).

<sup>36</sup> *Ibidem* III, 6, 10 (p. 24).

Высокое положение Эостервине после его отречения от мира обернулось высотой его души.

Беда уточняет сведения о «роде» своего героя: «он был двоюродным братом по отцу своего аввы Бенедикта» (719В). То, что автор *Риторики к Гереннию* рекомендует рассказывать об «образовании», у Беда показано как результат процесса формирования личности: «однако столь велика была духовная высота обоих, что и Бенедикт и Эостервине презирали и вменяли в ничто благородство земного происхождения» (719В). Беда подчеркивает, что в момент решения своей судьбы Эостервине уже достиг духовной зрелости, так что ни в чем не хотел отличаться от прочих братий.

Упоминая о том, что Эостервине был «военачальником короля Эгфрида» (719В), носил оружие, Беда дает читателю ключ к жизни Эостервине до монастыря. Знатность обеспечивала высокое положение при дворе, воинские успехи вознаграждались богатыми дарами. Таким образом, выполняется условие для составления похвалы, а именно: читатель, опираясь на свой жизненный опыт, может представить себе «богатства, власть, славные деяния, дружеские связи и общество», к которому принадлежал в миру Эостервине. Однако Беда составляет хвалу не военачальнику, а монаху. Поэтому все, что требуется упомянуть в похвале от «внешних вещей», читателю приходится домысливать, ибо *Жизнеописание* адресовано не приближенным нортумбрийских королей, а новым поколениям общины Веармута и Ярроу.

Беда указывает на самое важное качество, необходимое для хвалы «от <свойств> духа»<sup>37</sup> — смирение, и объясняет, что оно выражалось в отношении Эостервине к окружающим: герой вел себя смиренно, он был «во всем подобен своим братьям» (719В). Столь полное смирение выразилось в том, что Эостервине «радостный и послушный... постоянно принимал участие в монастырских работах» (719В).

Согласно требованиям построения «хвалы», центральная часть произведения должна быть посвящена описанию «деяний» героя. Беда разделяет «деяния» Эостервине на две части, относящиеся соответственно к двум периодам его жизни в монастыре. Как простой монах Эостервине вместе с братией «вевл и обмолачивал зерно, доил овец и коров, трудился на мельнице, в саду,

<sup>37</sup> СИС. [sp.], *Ad Heren.* III, 6, 10 (p. 24).

на поварне» (719В). Когда Эостервине был избран настоятелем, он «оставался по отношению ко всем душою таков, как и прежде» (719С). Действительно, согласно Беде, изменяется только круг обязанностей героя; к послушаниям, в которых он все равно время от времени участвовал, прибавилась необходимость исправлять согрешивших (719С). С духовной точки зрения герой остается таким, каким он пришел в монастырь.

Частью хвалы являлась характеристика «со стороны тела и духа»<sup>38</sup>. Следовало описать «свойства, которыми природа наделила тело, доставляющее удобство... <такие>, как проворность, сила, благородная внешность, здоровье»<sup>39</sup>. Свойства души, которые также необходимо описать в похвальной речи, «основываются на нашей мудрости и размышлении»<sup>40</sup>. В характеристике Эостервине соединяются черты внешности и духовного облика — он был молодым человеком замечательной физической силы и кроток в речи; он был весел душою, щедр на благодеяния и выдающейся внешности (720А). Из пяти элементов, составляющих характеристику Эостервине, два — физическая сила и внешняя красота — относятся к «хвале со стороны тела»: «доставляющие удобство». Однако Беда, вопреки *Риторике к Гереннию*, разделяет их, ставя внешность на последнее место в «хвале».

Кротость и веселость являются с точки зрения Беда важными чертами характера, отражающими высокий настрой души его героя. Кротость речи до некоторой степени свидетельствует о мирном и радостном состоянии души, которое в повседневной жизни выражается в желании и стремлении приумножить доброе вокруг себя. Беда говорит о своем герое «щедрый на благодеяния» (720А).

Беда рассказывает об «обычаях» героя, как это требовалось правилами составления хвалы. «Обычай» являются реализацией в повседневной жизни уже упомянутых черт личности Эостервине. С одной стороны, это физические силы, позволявшие герою нести двойную нагрузку — исполнять обязанности настоятеля и вести строго монашеский образ жизни, не делая себе никаких послаблений. С другой стороны, это такие качества, как смирение, терпение, кротость.

<sup>38</sup> Сгс. [sp.], *Ad Heren.* III, 6, 10 (p. 24).

<sup>39</sup> *Ibidem* III, 6, 10 (p. 24).

<sup>40</sup> *Ibidem* III, 6, 10 (p. 24).

Беда меняет порядок элементов, составляющих рассказ о периоде деятельной жизни героя. Если ритор Эмпорий (V в.)<sup>41</sup> предписывает отличить, «каковы обычаи <героя>, внешность и деяния»<sup>42</sup>, то Беда строит свой рассказ в обратном порядке, делая акцент на «деяниях» Эостервине. «Внешность» становится элементом похвалы постольку, поскольку она является отражением христианских добродетелей. «Обычаи» упоминаются в том случае, если они, соответствуя монашеским идеалам, все же являются чем-то необычным в данной ситуации. Так, строгое постничество Эостервине, соблюдение правил монашеского общежития, стремление ничем не выделяться являются нормой для монаха, но не характерны для настоятеля монастыря.

Если первые два времени посвящены юным и зрелым годам, то «третье время» похвальной речи, по традиции, посвящено кончине героя. Согласно определению Эмпория, следует рассказать, «каков сам исход его жизни, каково мнение об усопшем»<sup>43</sup>. Рассказ о «третьем времени» Эостервине включает упоминание о его поведении во время болезни и последнем дне его жизни. Болезнь Эостервине длилась неделю, из которой два дня герой стойко переносил страдания и продолжал следовать тому жизненному распорядку, который он установил для себя ранее. Он, как пишет Беда, продолжал жить в общем dormitorio. Последние пять дней, когда, вероятно, ему было легче находиться в одиночестве и готовиться к переходу в мир иной, Эостервине провел «в отдельной келье» (720A). В биографии Эостервине Беда не пишет, как готовился тот к уходу из жизни, однако, другое произведение Беды — *Житие св. Кутберта*<sup>44</sup> — может дать представление о том, как мог готовиться к смерти монах, придерживавшийся кельтской церковной традиции. Тема кончины святого разработана очень подробно<sup>45</sup>. За некоторое время до смерти святой удалился в

---

<sup>41</sup> Эмпорий (Emporius) — латинский ритор, автор трех небольших трактатов *De Ethopoeia ac Loco Communi Liber, Demonstrativae Maleteriae praeceptum* и *De Deliberata Specie*.

<sup>42</sup> CURTIUS E., *European Literature and the Latin Middle Ages*, trans. W. TRASK (N. Y., 1953), (далее — CURTIUS [1953]), p. 156.

<sup>43</sup> CURTIUS [1953], p. 156.

<sup>44</sup> BEDA VENERABILIS, *Vita S. Cuthberti*, in: *Two Lives of Saint Cuthbert*, text, translation and notes by B. COLGRAVE (Cambridge, 1985), (далее — BEDA VENERABILIS, *Vita S. Cuthberti*), p. 142-307.

<sup>45</sup> BEDA VENERABILIS, *Vita S. Cuthberti* 37 – 39 (p. 270-284).

свой эремиций на о. Фарн и провёл там в одиночестве «почти два месяца»; «охваченный внезапной болезнью, он начал приуготовляться огнем временного страдания к получению радости вечного блаженства»<sup>46</sup>. Болезнь Кутберта продолжалась три недели. Он наложил на себя строгий пост и, по рассказу пресвитера Херефрида, попавшего на Фарн за несколько дней до смерти подвижника, его единственной пищей в течение пяти дней была лишь половинка луковицы<sup>47</sup>. Перед самой кончиной подвижник попросил перенести его в церковь эремиция. Со слов уже упомянутого Херефрида Беда так описывает последние часы жизни святого:

Кутберт спокойно провел день вплоть до вечера; он также бодрствовал, продолжая спокойно молиться в течение ночи. Но когда подошло обычное время ночной молитвы, он принял от меня [Херефрида. — *М. Н.*] Тайнства Спасения — Причастие Тела и Крови Господней, укрепляя себя к смерти, время которой, как он знал, наступило; и, подняв очи горе и простирая руки свои к небу, он предал дух свой, славословящий Господа, в радость Царства Небесного<sup>48</sup>.

Возможно, Эостервине, как и Кутберт, наложил на себя особенно строгий пост, выполнял большое молитвенное правило и провел последние часы земной жизни в монастырской церкви.

Согласно традиции, зафиксированной в патериках, Эостервине перед смертью вышел к братии и попрощался с каждым. Беда приводит и «мнение об усопшем»: монахи плакали «об уходе столь великого отца и пастыря» (720A).

Биография Эостервине завершается несколькими цифрами, т. е. таким же образом, как и начинается. Но если в начале биографии цифры определяют время настоятельства Эостервине и относятся к периоду его общественного служения, то в ее конце они касаются Эостервине, как человека:

Ему было двадцать четыре года, когда он пришел в монастырь; он прожил в нем двенадцать лет, исполняя в течение семи лет пресвитерское служение, а четыре года управлял монастырем... (720B).

<sup>46</sup> BEDA VENERABILIS, *Vita S. Cuthberti* 37 (p. 270).

<sup>47</sup> *Ibidem* 37 (p. 276).

<sup>48</sup> *Ibidem* 39 (p. 284).

## 5. 2. ВТОРОСТЕПЕННЫЕ ПЕРСОНАЖИ *ЖИЗНЕОПИСАНИЯ*

В *Жизнеописании* есть персонажи, имена которых Беда сохранил для нас, но их участие в излагаемых событиях минимально или незначительно. Большой частью эти персонажи не имеют жизнеописаний, хотя бы и кратких. Однако Беда дает им характеристики. Среди качеств, отмеченных автором, на первый план выступает образованность персонажа, которая напрямую связана с начитанностью в св. Писании. Так, Феодор Тарсийский, новопоставленный архиепископ, описывается как «муж, одаренный церковным и светским знанием» (715BC). Вторым качеством является знание латинского и греческого языков. Личность Феодора косвенно раскрывается и в характеристике его спутника Адриана — «муж, столь же деятельный и благоразумный» (715C). Феодор характеризуется и с точки зрения своего служения: «учитель истины» (715C). Феодор и Адриан не участвуют в жизни монастыря, поэтому их имена больше не встречаются в тексте *Жизнеописаний*. Их характеристики относятся по своему содержанию ко «второму времени» похвальной речи.

Беда сохраняет для нас имя донатора монастыря, Витмера. Он был, вероятно, приближенным короля Альдфрида и за верную службу был награжден землями, которые могли обрабатывать десять крестьянских семей; эти земли он и передал монастырю, когда стал членом общины. В характеристике Витмера на первый план выходят его возраст и благочестие («преклонного возраста, благочестивый» [725B]), и только затем образование — «сведущий в Писании, а также во всякой светской премудрости» (725B). Упомянув о смерти Витмара, Беда отзывается о нем как о «достойном почтения» (728C). В характеристике Витмера преобладают элементы «третьего времени» похвальной речи, ибо он поступил в монастырь в преклонных годах, когда от деятельной жизни человек переходит к созерцанию.

В характеристике королей обязательно входит указание на область, которыми они правили: «Экберт, король кантийцев» (715A), «король западных саксов по имени Келвалх» (716A). Король Альдфрид, известный своей ученостью, называется «ученейший в св. Писании» (725A) и «славный» (725B). Альдфрид характеризуется подробнее других королей, так как он имел отношение к делам монастыря, утверждая грамоту его привилегий.

Жизнь главных героев и героев второго плана проходит на фоне жизни групп людей, которые в *Жизнеописании* играют роль хора в античной драме. Среди свидетелей жизни главных героев мы видим, в основном, монастырскую братию, но и на гораздо более высоком уровне иерархии присутствуют безымянные зрители: грамоту о привилегиях монастыря подтверждают «присутствующие епископы» (725B), которые собрались вместе с королем Альдфридом «в синоде» (725B).

Король Эгфрид, герой второго плана, имеющий и имя, и характеристику, в изображении Беда проявляет милосердие: Бенедикт, рассказывая ему о своих путешествиях и планах на будущее, «снискал у короля милость душевной дружбы» (716B). Король может «порадоваться» (718B). Однако эмоции, которые автор позволяет испытывать королю, довольно сдержанные.

Иное дело безымянные «братия», которые у Беда могут выступать как «все» (722B) или «монастырь» (722A). Им позволено испытывать сильные чувства и громко выражать их. Чаще всего они скорбят или плачут. Особенно подробно Беда описывает эмоции братии, когда Кеолфрид объявляет о своем намерении уехать в Рим. Его решение было встречено противодействием братии, которая «со слезами и рыданиями» (726A) умоляла его остаться. Когда же он настоял на своем, его провожали со слезами. Вся братия шла в процессии, «и здесь рыдания всех присутствующих прерывали пение литаний» (726C). Последнее целование Кеолфрид дал членам общины «среди плача и слез» (726C). Возвратившись в монастырь, братия «с плачем и молитвой предали себя и свои горести Господу» (726D).

### 5. 3. ИСТОЧНИКИ ОБРАЗА БЕНЕДИКТА БИСКОПА

Составляя *Жизнеописание*, Беда использовал для работы ранее написанный текст, *Историю настоятелей*, составленную безымянным монахом из общины Веармута и Ярроу. Было высказано мнение, что автором *Истории* был сам Беда<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> «Стиль, метод и тема дают основание полагать, что автором (анонимной *Истории отцов-настоятелей Ярроу*. — М. Н.) был сам Беда; возможно, он не упомянул эту книгу в списке своих произведений, потому что считал ее предварительным вариантом более обширного *Жизнеописания отцов Настоятелей*», см. BROWN G. H., *Bede the Venerable* (Boston, 1987), p. 81.

Помня о том, что героями Беда были реальные лица, жившие в переломную для Древней Англии эпоху и сделавшие выбор в пользу Рима, вполне естественно обратиться к *Житию св. Бенедикта Нурсийского*, т. е. к II книге Григория Великого *Собеседований о жизни италийских отцов и о бессмертии души*, которая посвящена рассказу об этом святом.

Основатель Веармута и Ярроу принял имя св. Бенедикта в постриге, а значит, и в повседневной жизни и в аскетических подвигах ему следовало подражать своему святому покровителю. Монашеские имена не были случайны. Они представляли собой некую программу действий, которую их носители постепенно воплощали в жизнь. Общий тон повествования о Бенедикте Бископе задан цитатой из II книги *Собеседований*. Беда пишет:

Приведем слова блаженного папы Григория, сказанные в похвалу одноименному отцу: «Был муж достопочтенной жизни, по имени и благодати Бенедикт (благословенный), который от самого отрочества хранил чистоту сердца. Чистотою нравов он возвышался над летами и не подчинял души своей никакой страсти»<sup>50</sup>.

Автору достаточно привести эту цитату, чтобы читатель мог представить себе характер Бенедикта Бископа. Подразумевалось, что судьбы этих людей были чрезвычайно похожи. Чтение жизнеописания Бенедикта Бископа требовало постоянного мысленного обращения к II книге *Собеседований*, а это, в свою очередь, помогало увидеть, как герой Беда, принявший в монашестве имя св. Бенедикта Нурсийского, повторял его житие в своей жизни.

Подобный подход давал Беде возможность быть кратким там же, где и Григорий. Так, следуя II книге *Собеседований*, Беда упоминает только два факта из жизни Бенедикта Бископа до принятия монашества: его знатное происхождение, как у его святого покровителя<sup>51</sup>, и его место в обществе перед отказом от мирской жизни.

Бенедикт Бископ напоминал своего святого покровителя тем, что, как и тот, он много путешествовал. Бенедикту Нурсий-

---

<sup>50</sup> Цит. по: ГРИГОРИЙ ДВОЕСЛОВ, *Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души* II (Предисловие), (далее — Св. ГРИГОРИЙ ДВОЕСЛОВ, *Собеседования...*), в кн.: Св. ГРИГОРИЙ ДВОЕСЛОВ. *Избранные творения* (М., 1999), с. 488.

<sup>51</sup> Там же, с. 448.



скому по разным причинам приходилось довольно часто менять место своих подвигов<sup>52</sup>. Бенедикт Бископ также часто уезжал из своей обители. Он пять раз посетил Рим, причем три путешествия совершил, будучи настоятелем монастыря. В отличие от своего святого покровителя, путешествовавшего, чтобы избежать славы среди людей, Бенедикт покидал монастырь ради его пользы и процветания и всегда возвращался назад.

Как и Бенедикт Нурсийский, Бенедикт Бископ основал свой монастырь. Возможно, именно стремление следовать святому, имя которого он носил, определило содержание его беседы с Эгфридом, королем Нортумбрии: «он не скрыл от короля желания, к которому его побуждала его пылкая вера: основать в этих местах монастырь» (716В). Беда прямо указывает на святых, пример которых вдохновлял его героя. Это апостол Петр, в честь которого был основан монастырь, и Бенедикт Нурсийский.

### Создание образа Бенедикта Бископа

Поскольку основатель Веармута и Ярроу стремился устроить жизнь общины «согласно обычаям, принятым в Риме», уместно обратиться к *Уставу Бенедикта Нурсийского*. Так как цель Беды и состояла в том, чтобы сделать *Жизнеописание* иллюстрацией к *Уставу*, именно этому произведению он следует, создавая их портреты и изображая некоторые монастырские обычаи.

В письме Хвэтберта, пятого настоятеля монастыря, к папе Григорию II (715–731 гг.)<sup>53</sup> Веармут и Ярроу называются «киновией». Такое обозначение сразу отсылает читателя к самому началу *Устава св. Бенедикта*, где дается определение четырех видов монашествующих. Становится ясно, какого рода монастырь был основан Бенедиктом Бископом: это объединение людей, «живущих в одном монастыре и по общему уставу, под управлением одного аввы»<sup>54</sup>. Поскольку «киновия» — «род иночества самый благона-

<sup>52</sup> Св. ГРИГОРИЙ ДВОЕСЛОВ, *Собеседования...* гл. 1 (с. 489 и 490), гл. 3 (494), гл. 8 (с. 505).

<sup>53</sup> Сопроводительное письмо к папе Григорию II, помещенное Бедой в *Жизнеописание пяти отцов-настоятелей* (PL 94, 727В – 728В), было взято им из *Истории отцов-настоятелей Ярроу*. См. *Historia abbatum Gyrvensium, auctore anonimo* § 30, 5-42, in: *Venerabilis Bedae Opera Historica Minora*, ed. J. STEVENSON (L., 1841), p. 329-330 (см. также выше, примеч. 50).

<sup>54</sup> СВЯТИТЕЛЬ ФЕОФАН ЗАТВОРНИК, *Древние иноческие уставы*, гл. 1, <http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=ustavy> (март, 2009).

дежный»<sup>55</sup>, монашеской общине, возглавлявшейся Бенедиктом Бископом, косвенно давалась очень высокая оценка.

Образ идеального настоятеля строится в соответствии с *Уставом*. Одна из обязанностей аввы состоит в наставлении братии: «глава монастыря ничего, кроме заповедей Господних... не должен... ни внушать, ни учреждать, ни повелевать»<sup>56</sup>. Отголосок этого правила находим в сцене отъезда Кеолффрида в Рим. Расставаясь со своей братией, он предписывает всем жить по Евангелию.

#### 5. 4. БЕНЕДИКТ БИСКОП И ЭОСТЕРВИНЕ

Ровное отношение Бенедикта Бископа к своему двоюродному брату Эостервине также предписывается *Уставом*. Глава монастыря не должен никого выделять, ему нельзя, во избежание соблазнов, «одного любить больше, чем другого, разве найдет кого лучшим в добрых делах и послушании»<sup>57</sup>. Со своей стороны, и Эостервине знал это, так как в *Уставе* говорится: «Всячески надо остерегаться, чтоб ни в каком случае один другого монаха не защищал в монастыре, хотя бы они связаны были узами родства»<sup>58</sup>. Принимая в братию своего близкого родственника, вероятно, равного по происхождению и месту в обществе немногим среди монахов, Бенедикт Бископ мог оказаться в сложном положении, но сам Эостервине, в изображении Беды, облегчает ситуацию тем, что ничем не хочет выделяться в монастыре, кроме точного исполнения *Устава*. А это дает возможность Бенедикту Бископу отличать его не как родича, а как «лучшего в добрых делах и послушании»<sup>59</sup>. Уезжая в Рим, Бенедикт назначает Эостервине сонастоятелем «по требованию справедливости»<sup>60</sup>; никому не придет в голову обвинять главу монастыря в том, что он поручил монастырь родственнику. Для назначения Эостервине можно было найти обоснование в *Уставе св. Бенедикта*: в начальствующие «да избираются такие, с которыми авва с уверен-

---

<sup>55</sup> Святитель Феофан Затворник, *Древние иноческие уставы*, гл. 1.

<sup>56</sup> Там же, гл. 2.

<sup>57</sup> Там же, гл. 2.

<sup>58</sup> Там же, гл. 69.

<sup>59</sup> Там же, гл. 2.

<sup>60</sup> Там же, гл. 2.

ностью мог бы разделить своё бремя»<sup>61</sup>, а именно: те, «которые имеют доброе свидетельство и живут свято», избираются «по успехам в жизни и способности назидать словом учения»<sup>62</sup>.

### Создание образа Эостервине

Эостервине проявил себя в монашеской общине как смиренный человек, что особенно подчеркивается Бедой, ибо самый тяжелый грех для начальствующего — гордыня<sup>63</sup>. Став настоятелем, Эостервине ничуть не изменяется по отношению к братии, но, согласно *Уставу*, продолжает «почитать всех людей»<sup>64</sup>.

Еще одна черта портрета Эостервине становится понятной при обращении к *Уставу св. Бенедикта*. Эостервине у Беды изображается не просто как «послушный», но как «радостный и послушный» (719В), поскольку *Устав* предписывает послушание с «добрым расположением сердца»<sup>65</sup>. Согласно Бенедикту, «послушание тогда бывает угодно Богу и любезно людям, когда повеление исполняется не с тревогою, не с промедлением, не с холодностью или ропотом, и не с оговоркою, выражающею нехотение»<sup>66</sup>. Чувства, противоположные тревоге, ропоту, нежеланию, — покой, согласие — рождают в душе исполняющего послушание радость от сознания уместности и нужности своих действий.

В обязанности настоятеля, согласно *Уставу св. Бенедикта*, входит наложение взысканий на братию в случае различных провинностей. Восемь глав устава посвящены определению различных наказаний вплоть до исключения из общины<sup>67</sup>. Об Эостервине говорится, что он наказывал виновных в соответствии с *Уставом*, но, будучи от природы очень добрым человеком, предпочитал действовать увещаниями, чтобы никто не желал грешить, а не применять более суровые наказания. Согласно *Уставу*, увещания являлись самым мягким способом выразить неудовольствие<sup>68</sup>.

<sup>61</sup> Святитель Феофан Затворник, *Древние иноческие уставы*, гл. 21.

<sup>62</sup> Там же, гл. 21.

<sup>63</sup> Там же, гл. 21.

<sup>64</sup> Там же, гл. 4.

<sup>65</sup> Там же, гл. 5.

<sup>66</sup> Там же, гл. 5.

<sup>67</sup> Там же, гл. 23 – 28.

<sup>68</sup> Там же, гл. 23.

Содержание увещаний также можно представить, опираясь на устав: поскольку беседы такого рода ведутся один на один, то увещающий может свободнее проявить «сострадание», «благонастраивая» грешника, «если он обуреваем помышлениями», и располагая его «к смиренному несению эпитимии»<sup>69</sup>. Иными словами, погрешивший получает психологическую поддержку, при этом ему объясняют его ошибку и способ ее исправления. Судя по тексту Беды, Эостервине именно так любил вразумлять братию.

Таким образом, всей своей жизнью Эостервине соответствовал требованию *Устава св. Бенедикта*: «Пусть со всем усердием так ведет дела, чтобы его более любили, чем боялись»<sup>70</sup>. Потому, согласно Бедо, община горевала, лишившись отца и пастыря в лице Эостервине.

Некоторые положения *Устава*, важные для жизни всей общины, также отразились в тексте Беды. Так, Беда вставляет в обращенную к братии речь Бенедикта Бископа пересказ 3 и 64 глав *Устава* и поэтапно описывает выборы настоятеля монастыря. При этом подчеркивается, что в обсуждении кандидатуры нового настоятеля должны принять участие все, ибо «нередко Господь юнейшему открывает, что лучше»<sup>71</sup>. В отличие от традиций кельтского, в частности, ирландского монашества, где настоятели монастыря часто принадлежали к одной семье и выбирались по степени родства и богатству, Бенедикт просит братию никогда не руководствоваться положением в обществе или влиянием знатной семьи при выборе настоятеля. Критериями выбора, согласно *Уставу св. Бенедикта*, могут быть лишь добродетельная жизнь и истинность вероучения кандидата (721D – 722A).

При том, что *Жизнеописание* проникнуто бенедиктинским духом, некоторые черты в поведении героев вступают в противоречие с *Уставом*. Ярче всего это видно на примере Эостервине, так как это единственный настоятель, к которому читатель может неким образом приблизиться. Как уже говорилось, Эостервине участвовал во всех монастырских послушаниях, став рядовым членом общины; когда же он стал настоятелем, он продолжал выполнять тяжелые послушания наравне со всеми.

---

<sup>69</sup> Святитель Феофан Затворник, *Древние иноческие уставы*, гл. 27.

<sup>70</sup> Там же, гл. 64.

<sup>71</sup> Там же, гл. 3.

## 6. ЖИЗНЕОПИСАНИЕ И ЖИТИЕ ПРЕПОДОБНОГО ПАХОМИЯ

Сравнение текста *Жизнеописания* с текстом *Жития преподобного Пахомия*<sup>72</sup>, а также с упоминавшейся выше анонимной *Историей отцов-настоятелей Ярроу* позволяет с уверенностью утверждать, что в Веармуте и Ярроу *Житие Пахомия* было настолько хорошо известно, что принималось за некий литературный эталон. Большую часть жития занимает повествование о самом Пахомии (от юности до кончины)<sup>73</sup>. Параллельно рассказывается о его ученике Феодоре<sup>74</sup>, который позднее стал главой монастырского сообщества. Кроме истории Феодора, рассказ о Пахомии включает замкнутые новеллы о других учениках святого<sup>75</sup>: это краткие жития, фактически биографические справки, заключительные строки которых сообщают число лет, проведенных учеником в монастыре<sup>76</sup>. Меньшая часть произведения содержит жизнеописания тех учеников, которые стали преемниками Пахомия и возглавляли основанные им монастыри<sup>77</sup>. Перечень настоятелей Пахомианского монастырского сообщества можно было бы продолжить, но безымянный агиограф ограничивается рассказом о ближайших учениках.

Так же построил свое повествование и Беда. *Жизнеописание пяти отцов настоятелей* состоит из довольно длинного повествования о Бенедикте Бископе со вставными историями настоятелей

<sup>72</sup> Первое житие Пахомия Великого было написано вскоре после его смерти братьями его монастыря, лично знавшими святого, а также пользовавшимися рассказами его первых учеников. Позднее было написано второе греческое житие, гораздо лучше известное в эпоху Средних веков, поскольку в начале VI в. оно было переведено на латинский язык Дионисием Малым (470 / 5–544 / 50). Перевод первого греческого жития на английский язык опубликован в издании *The Life of St. Pachomius and his disciples*, trans. A. VEILLEUX (далее — VEILLEUX), *Pachomian Koinonia*, v. 1 (Kalamazoo, 1980). Перевод Дионисия Малого опубликован в PL 73, 227–272C.

<sup>73</sup> VEILLEUX, p. 298–320, 324–331, 333–380; PL 73, 231C–272A.

<sup>74</sup> VEILLEUX, p. 313, 320–323, 331–332, 342–343, 370–374, 383–384, 404; PL 73, 249B–271B.

<sup>75</sup> VEILLEUX, p. 353, 361–362; PL 73, 237C–238A, 241A–241C, 243D–245D.

<sup>76</sup> VEILLEUX, p. 362; PL 73, 257B.

<sup>77</sup> VEILLEUX, p. 370–405; PL 73, 259C, 266B.

Эостервине и Сигфрида и из столь же обширного повествования о Кеолфриде с кратким рассказом о Хвэтберте. Жизнеописание каждого из настоятелей заканчивается краткой характеристикой, в которой сообщается число лет, проведенных героем в качестве главы монастыря, а также срок его пресвитерского служения.

В рассказах об основателях монастырей — о Пахомии и Бенедикте — есть общая черта: беседы главных героев с братией. Как и Пахомий<sup>78</sup>, Бенедикт Бископ уделяет этому много времени. Хотя каждый настоятель должен толковать Св. Писание и наставлять братию, в обоих произведениях это делает только основатель обители.

Сопоставление *Жизнеописания Беда с Житием преподобного Пахомия* помогает ответить еще на один вопрос, а именно: почему Беда счел возможным включить в эпизод кончины Бенедикта Бископа элемент чудесного. Знамение, явленное в момент кончины героя, указывает на его посмертную участь. В *Житии преподобного Пахомия* чудотворения связаны именно с главным героем, Пахомием, а не с его учениками. Единственное видение, о котором Пахомий рассказывал ученикам, было записано безымянным автором жития уже после смерти святого вместе с толкованием<sup>79</sup>. Хотя в тексте Беда запись видения с толкованием выглядит несколько неорганично, обращение к *Житию Пахомия* как к образцу дает ему полное право сделать это, не нарушая канонов жанра.

\* \* \*

Знание античной риторической теории, в частности, трактата *К Гереннию, Устава св. Бенедикта Нурсийского и Жития преподобного Пахомия* помогло Бедо выработать план своего сочинения, подчеркнуть сходство между своими героями и их святыми покровителями, изобразить настоятелей монастыря как носителей церковной традиции, связанной с Римом и римской миссией св. Григория Великого.

Однако идея, организующая разрозненные элементы композиции в единое целое, отсутствует в перечисленных выше произ-

---

<sup>78</sup> VEILLEUX, p. 336-341; PL 73, 250A – 251A, 251B – 252A, 253D – 254C, 255D – 257B, 260C – 260D.

<sup>79</sup> VEILLEUX, p. 367-368; PL 73, 262B – 263D.

ведениях. Эту идею Беда заимствует у Августина. Подтвержденная документально история земного монастыря у Беды превращается в повествование о сообществе людей, живущих «по духу», «по Богу»<sup>80</sup>, которое может быть названо «образом Града Небесного»<sup>81</sup>. В подобном сообществе действуют уже не земные законы, а небесные. Поэтому цель автора состоит не в том, чтобы рассказать историю земного монастыря, приводя свидетельства очевидцев и документы, а в том, чтобы «проследить судьбы»<sup>82</sup> малого Града Божия, где уже в земной реальности полагается начало Небесного Царства<sup>83</sup>. Человек, уходящий в монастырь, этот малый Град, становится «по благодати странник земли, по благодати гражданин неба»<sup>84</sup>. Рассказывая о жизни настоятелей, автор подчеркивает их роль как предводителей малого Града, обличающих земное странствие подчиненной им части народа Божия.

Изображая Веармут и Ярроу как образ Града Божия, Беда предлагает будущим поколениям монастырской общины ту модель, по которой те должны строить и свое поведение, и жизнь обители. Возможно, поэтому *Жизнеописание* не было продолжено другими авторами, не переросло в историю монастыря, а осталось памятником начальному периоду его существования.

\* \* \*

Перевод *Жизнеописания пяти отцов-настоятелей* (*Vita V sanctorum abbatum*) выполнен по PL 94, 713 – 730В. Латинский текст *Жизнеописания* также опубликован в книге: *Venerabilis Bedae opera historica minora*, ed. J. STEVENSON (L., 1841). В отличие от PL, в которой текст разделен на две книги, в упомянутом издании Дж. Стивенсона *Жизнеописание* делится на 23 главы. Поскольку такое членение текста облегчает его восприятие, оно (наряду с разбивкой на главы) повторено и в нашем переводе. Приступая к работе, мы ставили перед собой цель создать текст, максимально передающий особенности оригинала и в то же время по возможности сохраняющий его литературные достоинства. Имена и географические названия, во множестве встречающиеся в тексте *Жизнеописания*, приводятся в латинской транскрипции.

<sup>80</sup> АВГУСТИН, *О граде Божием* XIV, 4 (т. 3, с. 8).

<sup>81</sup> Там же XV, 2 (т. 3, с. 68).

<sup>82</sup> Там же XVI, 12 (т. 3, с. 164).

<sup>83</sup> Там же XV, 2 (т. 3, с. 68).

<sup>84</sup> Там же XV, 1 (т. 3, с. 67).

## БЕДА ПРЕПОДОБНЫЙ

# ***ЖИЗНЕОПИСАНИЕ ПЯТИ ОТЦОВ-НАСТОЯТЕЛЕЙ***

### КНИГА ПЕРВАЯ

#### <ГЛАВА 1>

[713В] Бенедикт Бископ<sup>1</sup> (Biscopus... Benedictus), благочестивый последователь Христов, вдохновленный благодатью свыше, основал монастырь<sup>2</sup> в честь блаженнейшего Петра, первого среди апостолов, на северном берегу реки Веар, ближе к ее устью, с помощью досточтимого и святого короля Эгфрида<sup>3</sup> (Ecgfrido), пожертвовавшего землю для этого монастыря. В течение шестнадцати лет, несмотря на многие [713С] болезни и бремя странствий, Бенедикт управлял им с такой же заботой и добросовестностью, с какой отнесся к его постройке. Приведем слова блаженного папы Григория, сказанные в похвалу одноименному отцу: «Был муж достопочтенной жизни, по имени и благодати Бенедикт (благословенный), который от самого отрочества хранил чистоту сердца. Чистотою нравов он возвышался над летами и не подчинял души своей никакой страсти»<sup>4</sup>. Бенедикт происходил из благородного семейства англов, и его ум — не менее благородный, чем его рождение, — был постоянно устремлен к жизни небесной. Ему было около двадцати пяти лет, и он был одним из военачальников короля Освиу (Osvii), когда тот пожаловал ему во владение земли, приличествующие его положению. Но Бенедикт оставил преходящее богатство, чтобы обрести вечное, презрел службу у земного правителя с ее бранными наградами, чтобы сражаться за Истинного Царя [714В] и обрести венец в Его Небесном граде. Он оставил свою родину, дом и семью ради Христа и Св. Евангелия, чтобы получить сторицею и наследовать жизнь вечную<sup>5</sup>. Он отверг узы земного брака, чтобы, совершив



славный подвиг воздержания, в Царствии Небесном следовать за непорочным Агнцем девственности<sup>6</sup>. Он отказался родить чад по плоти, будучи предуготован [714С] Господом воспитывать Ему сынов, вскормленных духовным учением, для жизни вечной.

### <ГЛАВА 2>

Бенедикт покинул родину<sup>7</sup> и отправился в Рим, где, во исполнение своего давнего и горячего желания, посетил гробницы апостолов и поклонился их святым мощам<sup>8</sup>. Вернувшись домой, он искренне посвятил себя тому, чтобы сделать известными насколько возможно широко те обычаи церковной жизни, которые он узнал, полюбил и привык исполнять в Риме. Затем Альхфрид (Alchfridus), сын вышеназванного короля Освиу<sup>9</sup>, решил отправиться в паломничество к «Дому апостолов» и вознамерился взять с собой Бенедикта. Но от поездки Альхфрида<sup>10</sup> удержал его отец, Освиу, принудив его остаться в своей стране и королевстве. Бенедикт же, юноша, имевший от природы склонность к благовому, не оставив начатого путешествия, [715А] с величайшей поспешностью отправился в Рим<sup>11</sup>. Это происходило в правление блаженной памяти папы Виталиана<sup>12</sup>. На этот раз, как и прежде, Бенедикт немало наслаждался приобретением полезных знаний. Пробыв в Риме несколько месяцев, он отправился в Леринский (Lirinensem) монастырь, где поступил в число братии, принял постриг, принес монашеские обеты и следовал учению устава с надлежащим тщанием<sup>13</sup>. После двухлетнего обучения монашеской жизни, вновь побуждаемый любовью к первому из апостолов, он решил еще раз пройти по городу, освященному присутствием мощей св. Петра<sup>14</sup>.

### <ГЛАВА 3>

Вскоре после этого на Лерин прибыло торговое судно, и Бенедикт смог осуществить желаемое. В это время Эгберт<sup>15</sup> (Egberctus), король кантийцев<sup>16</sup> (cantuariorum), послал из Британии в Рим мужа по имени Вигхард<sup>17</sup> (Vighardum), избранного для хиротонии во архиепископа. Вигхард [715В] был воспитан в Кантии

(Santia) учениками папы Григория, приехавшими из Рима; он был сведущ во всех тонкостях церковного устройства. Эгберт весьма желал, чтобы Вигхард был рукоположен во архиепископа, рассчитывая, что если у него будет архипастырь из его собственного народа, говорящий на его языке, то он и его подданные смогут глубже постичь учение и таинства своей веры, получая наставления от своего сородича и соплеменника и слушая их не через переводчика, а на своем родном языке. Вигхард приехал в Рим, но прежде чем он был рукоположен, он и его спутники стали жертвами внезапно приключившейся болезни<sup>18</sup>. Папа не пожелал, чтобы это благочестивое посольство верных закончилось неудачей из-за смерти посланных, и, посоветовавшись, избрал одного из своих собственных братий, чтобы тот отправился в Британию как архиепископ. Он выбрал Феодора<sup>19</sup>, мужа, одаренного церковным [715С] и светским знанием и свободно говорящего латыни и по-гречески. В спутники и советчики ему папа назначил авву Адриана<sup>20</sup>, столь же деятельного и благоразумного, сколь и Феодор. Оценив достоинства Бенедикта, его мудрость, благочестие и усердие, папа поручил новопоставленного архиепископа и его спутников его заботам. Папа приказал Бенедикту прервать свое паломничество, которое тот предпринял ради Христа, и вернуться на родину из соображений большей пользы, дабы сопроводить к Эгберту учителя истины, которого король так сильно желал видеть и [716А] которому Бенедикт мог служить двояко: как проводник на пути домой и как переводчик во время проповеди. Бенедикт поступил так, как его просили. Путешественники прибыли в Кантию, где были приняты очень благосклонно. Феодор был возведен на архиепископский престол, а Бенедикту вверили монастырь св. Петра, настоятелем которого позже стал Адриан.

#### <ГЛАВА 4>

После двухлетнего настоятельства в этом монастыре Бенедикт снова уехал из Британии в Рим. Это было его третье путешествие<sup>21</sup>, завершившееся так же благополучно, как и предыдущее. Он привез множество книг по всем отраслям божественного знания. Некоторые из них были куплены им по сходной цене,

другие были даром щедрой дружбы. По дороге домой он забрал во Вьенне<sup>22</sup> ранее купленные книги, вверенные заботам его друзей. Достигнув Британии, Бенедикт подумал, что он мог бы навестить Кенвалха<sup>23</sup> (Coinvalch), короля западных саксов, который был его другом [716B], и чья забота неоднократно выручала его. Однако в это время Кенвалха постигла внезапная и скорая смерть. Поэтому Бенедикт отправился к своим соплеменникам и, направив стопы свои к месту своего рождения, пришел к Эгфриду, королю Нортумбрии. Он рассказал королю все, что он делал с тех пор, как юношей покинул родину; он не скрыл от короля желания, к которому побуждала его пылкая вера: основать в этих местах монастырь; он изложил все, что он узнал о Церкви и монашеской жизни, живя в Риме и других местах; он поведал королю, сколько священных книг и св. мощей блаженных апостолов и мучеников он привез в Британию. И столь великую милость задушевной дружбы снискал Бенедикт у короля, что тот немедленно пожаловал ему из своих собственных земель участок земли величиной в семьдесят фамилий (*septuaginta familiarum*) и велел ему построить там монастырь в честь св. Петра, первоверховного пастыря Церкви. Монастырь был построен, как я отметил вначале [716C], на северном берегу реки Веар (*fluminis Viri*), у ее устья, в год Рождества Христова шестьсот семьдесят четвертый, второго индикта и в четвертый год правления короля Эгфрида.

## <ГЛАВА 5>

Спустя год после начала работ по постройке монастыря, Бенедикт отправился морем (*oceanò*) в Галлию в поисках каменщиков, которые могли бы возвести ему каменную церковь по образцу любимых им римских церквей. Он нашел таковых, нанял их и привез их с собой в Британию. И так велико было его усердие в трудах из любви к блаженному апостолу Петру, в [717A] честь которого было начато это строительство, что через год после закладки фундаментов церковь была подведена под кровлю, и можно было вообразить, как в ней будет совершаться торжество литургии. Когда работы приближались к завершению, Бенедикт послал доверенных людей в Галлию, чтобы они привезли оттуда изготовителей стекла (*vitri factores*), в ту пору в Британии неиз-

вестных, — чтобы закрыть [оконными переплетами] (*ad cancellandas*) окна в церкви, на хорах и в часовнях. [Мастера] приехали, как их просили, но они не просто выполнили порученное; они помогли англам самим узнать и научиться подобному искусству. Это искусство оказалось бесценным для изготовления лампад и многих других церковных сосудов. Бенедикт также был благочестивый собиратель всего необходимого для службы в церкви и в алтаре, например, св. сосудов и облачений, и позаботился о том, чтобы то, что нельзя приобрести в Британии, было бы доставлено из заморских [717В] стран.

## <ГЛАВА 6>

Бенедикт был неутомим в своих попытках обеспечить свой монастырь всем необходимым: украшения и иконы, которые он не мог найти в Галлии, он выискивал по всему Римскому миру. Как только основанная им обитель начала жить упорядоченной жизнью, по уставу, он отправился в Рим четвертый раз, возвратившись оттуда с большим количеством духовных сокровищ, чем когда-либо прежде<sup>24</sup>. Во-первых, он вернулся с множеством разного рода книг. Во-вторых, он привез великое собрание св. мощей блаженных апостолов и христианских мучеников, которые вскоре наполнили столь великой благодатью многие церкви англо-в. В-третьих, он ввел в своем монастыре способ пения молитв и псалмов и совершения службы, согласно обычаям, принятым в Риме. Для этого папа Агафон<sup>25</sup> по просьбе Бенедикта [717С] предложил ему в качестве регента канонарха собора св. Петра и настоятеля монастыря св. Мартина, по имени Иоанн<sup>26</sup>. Бенедикт привез его с собой в Британию и поставил его во главе хора своего монастыря. Иоанн не только научил монахов чину пения, принятому в церквях Рима, являясь для них живым примером, но и вверил большую часть своих поучений письму. Эти записи до сих пор хранятся в память о нем в монастырской библиотеке. Четвертым — и немаловажным — даром, который привез Бенедикт, была грамота досточтимого папы Агафона, дающая привилегии монастырю. Она была получена с разрешения Эгфрида, по его желанию и увещанию. Грамота эта утверждала полную безопасность и независимость монастыря посредством пожалования

ему вечного освобождения от вмешательства извне. В-пятых, он привез много икон, изображающих святых [718А], для украшения церкви св. Петра, которую он построил: образ блаженной Богородицы и Приснодевы Марии и образы двенадцати апостолов, которые он поместил вокруг центральной арки, по самому ее краю, на деревянной раме, идущей от стены к стене, а также картины, изображавшие события из Евангельской истории, которыми он украсил южную стену, и сцены из видения Страшного суда блаженного евангелиста Иоанна для северной стены. Таким образом, все, кто входил в церковь, даже те, кто не умел читать, могли, в какую бы сторону они ни смотрели, созерцать сладчайший лик Христа и Его святых, хотя бы на картине, чтобы более твердо вкоренить в ум Воплощение Господне<sup>27</sup>. Когда же перед самыми их глазами оказывалось изображение Страшного суда, они могли исследовать свою совесть [718В] со всей подобающей строгостью.

## <ГЛАВА 7>

Немало порадовавшись неутомимости, трудолюбию и благочестию Бенедикта, король Эгфрид позаботился увеличить землю, которую он пожаловал для постройки монастыря, и дал во владение обители еще сорок фамилий (*quadraginta...familiarum*), ибо увидел, что его дар принес большую пользу и благо. Спустя год Бенедикт послал на новоподаренную землю монахов числом около семнадцати и авву и пресвитера Кеолфрида<sup>28</sup> как настоятеля и по совету, более того, по ведению вышеупомянутого короля Эгфрида построил там монастырь блаженного апостола Павла; в обоих монастырях сохранялись неизменные мир и согласие, те же постоянные сердечность и дружба; например, как тело невозможно оторгнуть от головы, посредством которой оно дышит, а голова не может [718С] не принимать во внимание тела, без которого она не живет, так оба эти монастыря первоверховных апостолов, связанные друг с другом братской общностью, не делали попыток разделиться.

Кеолфрид, которого Бенедикт поставил настоятелем, был с первых дней основания монастыря его сподвижником, деятельно помогая ему во всем и в надлежащее время ездил с ним в Рим и по необходимости учиться, и ради поклонения святыням. В то же

время Бенедикт, избрав еще пресвитера Эостервине<sup>29</sup> (Eastervinum) из монастыря св. Петра в качестве настоятеля, поставил его во главе монастыря, чтобы тот управлял обителью по праву, для того, чтобы тот труд, который Бенедикт не мог нести один, он более легко нес бы при помощи «братской неутомимости» возлюбленного соратника. И пусть никто не считает бесполезным то, что Бенедикт одновременно назначил двух настоятелей для одного монастыря. [718D] Причиной этого стали его многократные отлучки ради пользы обители [719A], ведь он часто уезжал за моря и не знал, когда вернется. История повествует, что и блаженнейший апостол Петр назначил надлежащим образом двух епископов для управления церковью при своей жизни, причиной чему была настоятельная необходимость. И сам великий авва Бенедикт, как пишет о нем блаженный папа Григорий, поставил над своими учениками двенадцать настоятелей, решив, что это полезно — без ущерба для любви, более того, к ее умножению.

## <ГЛАВА 8>

Достоцитимый муж Эостервине принял заботу об управлении монастырем в девятый год от его основания и пребывал на этом послушании вплоть до своей кончины спустя четыре года. Это был муж высокородный, но замечательный знатностью не для похвалы, как некоторые, презирающие прочих людей; он обратил свое высокое происхождение в большую высоту души, как и подобает рабу Божию. [719B] Ибо Эостервине приходился своему настоятелю Бенедикту двоюродным братом по отцу, однако столь велика была духовная высота обоих, что и Бенедикт и Эостервине презирали и зменяли в ничто благородство земного происхождения. Придя в монастырь, Эостервине не искал себе перед прочими никакой почести по причине кровного родства с настоятелем или знатного происхождения, он и не думал, что такая почесть будет ему предложена, но при одинаковом отношении доброго настоятеля к нему и к братии юноша прославился тем, что во всем соблюдал монашеский устав. Будучи военачальником короля Эгфрида, он раз и навсегда оставил земные дела, отложил земное оружие и вступил в духовное воинство. Эостер-

вине был настолько смиренен и во всем подобен своим братьям, что он, радостный и послушный, находил удовольствие в том, что постоянно принимал участие в монастырских работах: он веял и обмолачивал зерно, доил овец и коров, трудился на мельнице, в саду, на поварне и исполнял любое монастырское послушание. Когда же он достиг настоятельской [719С] степени и начальствования, он остался по отношению ко всем душою таков, как и прежде, согласно тому, что советовал некий мудрец, говоря: «Если поставили тебя старшим на пиру, не возносись, будь между другими, как один из них» (Сир 32:1), «кроток, приветлив и благожелателен со всеми». Эостервине, когда находил это полезным, наказывал грешников в соответствии с монастырским уставом, однако по обычаю любви, свойственному ему от рождения, он ревностно увещал братьев, чтобы никто не желал грешить, и не помрачал бы сияющий свет его лица облаком своего <душевного> беспокойства.

Часто, идя куда-нибудь по причине заботы о монастырских делах, Эостервине встречал работающих братьев. Он имел обыкновение тут же присоединяться к ним в их трудах: или, шагая по пашне, направлял рукоятку плуга, или обрабатывал молотом [720А] железо, или потрясал рукой веялку, или делал иное что-либо подобное.

Эостервине был юноша, отличавшийся телесной крепостью, приятный речью, радостный духом, щедрый на благодеяния, красивый лицом. Он всегда ел ту же пищу, что и прочие братья, спал в общем месте в том же доме, где отдыхал прежде, чем стал настоятелем. Когда он был охвачен болезнью и заранее узнал о своей кончине из верных знамений, он еще два дня провел в дормитории братьев и только пять дней, оставшихся до часа кончины, находился в отдельной келье. Выйдя из нее в один из дней и сидя вне ее стен, он призвал к себе всех братьев и по обычному своему милосердию дал им, плачущим и скорбящим об уходе столь великого отца и пастыря, поцелуй мира. Он умер накануне мартовских нон<sup>30</sup>, ночью, когда братья [720В] пели хвалу псалмопений на утрене. Ему было двадцать четыре года, когда он пришел в монастырь; он прожил в нем двенадцать лет, исполняя в течение семи лет пресвитерское служение, а четыре года управляя монастырем, и так, оставив земное тело и смертную плоть, он устремился в Небесное Царство.

## &lt;ГЛАВА 9&gt;

Изложив вкратце историю жизни досточтимого Эостервине, вернемся к течению нашего повествования. Назначив Эостервине настоятелем монастыря блаженного апостола Петра, поставив и Кеолфрида во главе монастыря блаженного апостола Павла, Бенедикт спустя недолгое время в пятый раз поспешил из Британии в Рим<sup>31</sup> и возвратился, одаренный бесчисленными наградами церковных привилегий, а также великим множеством священных книг, и обогащенный, как и прежде, не меньшим даром святых [720С] изображений.

Ибо тогда Бенедикт украсил по кругу, словно венцом, картинами истории из жизни Господа всю церковь Блаженной Богородительницы, которую он возвел в большем из монастырей. Он также доставил для украшения монастыря и церкви блаженного апостола Павла изображения, размещенные с глубочайшим смыслом. Например, картина соединяла одно над другим изображения Исаака, несущего дрова, на которых он должен был быть принесен в жертву, и Господа, равно несущего крест, на котором Он пострадал. Так же змий, вознесенный в пустыне Моисеем, сравнивался с Сыном человеческим, вознесенным на кресте. Среди прочего Бенедикт привез и два плаща из чистого шелка несравненной работы, на которые позже у [721А] короля Альдфрида [Aldfrido] и его советников приобрел землю в три фамилии к югу от реки Веар [Wiri fluminis] против ее устья, ибо после своего возвращения Бенедикт узнал, что Эгфрид убит.

## &lt;ГЛАВА 10&gt;

Среди радостей, которые, приехав, он привез, Бенедикт нашел дома печали, а именно: так как повсюду свирепствовало моровое поветрие, досточтимый пресвитер Эостервине, которого Бенедикт, намереваясь уезжать, поставил аввой, а равно немалая толпа вверенных ему братий уже отошли от века сего. Но было и утешение, так как он узнал, что по выбору братий, а также и настоятеля их Кеолфрида на место Эостервине вскоре был назначен муж равно достойный и кроткий из этого же монастыря, то есть диакон Сигфрид (Sigfridum... diaconum). Это был муж дос-



таточно знающий Св. Писания, [721B] украшенный лучшими обычаями, наделенный удивительным даром воздержания, но ради ограждения добродетелей души немало смиряемый телесной немощью, ради сохранения непорочности сердца хворавший опасной и неизлечимой болезнью легких.

## <ГЛАВА 11>

Вскоре после этого сам Бенедикт начал томиться внезапно вспыхнувшим недугом. Ведь, чтобы испытать столь великое усердие в благочестии добавившейся добродетелью терпения, Божественное Милосердие посредством временной болезни повергло на одр и Бенедикта и Сигфрида, чтобы освежить их в вечном покое вышнего мира и света, после того как болезнь будет побеждена смертью. Ибо и Сигфрид, как мы говорили, в течение долгого времени угнетаемый мучительной болезнью внутренностей, приблизился к последнему дню своей жизни. И Бенедикт был настолько изнурен столь тяжелым параличом (*languore... tanta paralyssi*), нарастающим мало-помалу в течение трех лет, что [721C] нижняя половина его тела совершенно омертвела (*factus sit... praemortuus*), и только верхняя половина, без которой человек не может жить, была сохранена, чтобы проявилась добродетель терпения. Бенедикт всегда стремился в страдании благодарить Творца, всегда служить Богу, вознося Ему хвалу или наставляя братию. Он старался укреплять часто приходивших к нему монахов в сохранении устава, который он им определил, говоря: «Не думайте, что эти правила, данные мною вам, я, неученый, изобрел от своего ума. В семнадцати монастырях, которые я посетил во время моих долгих и частых странствий на чужбине, я узнал лучшее, сам изучил все это и передал вам для того, чтобы вы соблюдали это с пользой». Он заботливо предписал, чтобы привезенная им из Рима превосходная и богатая библиотека, необходимая для просвещения Церкви [721D], сохранялась в целости, не была бы попорчена по небрежности или расточена в разные места. Бенедикт также имел обыкновение усердно повторять братьям следующее приказание: чтобы, выбирая настоятеля, никто не счел нужным спрашивать более о знатности рода, чем о честности [722A] жизни и учения. Он говорил: «Поистине,

повторю вам, что из двух зол, мне кажется, было бы мне легче вытерпеть, чтобы все это место, где я основал монастырь, обратилось, если это угодно Богу, навсегда в пустыню, чем, чтобы брат мой по плоти, не вступивший, как мне известно, на путь истинный, сменил бы меня, управляя монастырем как настоятель только по имени. Потому всегда, братия, весьма остерегайтесь, чтобы вы не искали когда-нибудь себе главу по знатности происхождения или из другого монастыря. Но согласно правилам великого аввы Бенедикта, согласно тому, что содержится в грамоте о наших привилегиях, собрав всю братию, на общем совете спросите, кто по заслугам жизни и мудрости учения будет признан более пригодным и достойным такового служения. Кого [722В] вы все единодушным разысканием любви изберете, признав лучшим, того, призвав к себе епископа, просите утвердить настоятелем монастыря посредством обычного благословения. Ибо необходимо, что те, кто производит на свет плотских сыновей по закону плоти, имели нужду в плотских и земных наследниках своего плотского и земного богатства, а тем, кто семенем духовного слова рождает Богу духовных чад, подобает, чтобы все, что они делают, было духовно. Того они считают большим среди своих духовных чад, что более обильно одарен благодатью духа, как земные родители того обыкновенно признают главным из своих детей, кто появляется на свет первым, и, предпочитая его, выделяют его перед другими при разделе наследства».

## <ГЛАВА 12>

Не следует молчать о том, что досточтимый авва [722С] Бенедикт для облегчения тяготы долгой ночи, которую, когда он не был обременен болезнью, обычно проводил без сна, часто призвав чтеца, приказывал, чтобы при нем читали вслух или историю Иова — образца терпения<sup>32</sup>, или другое что из Писаний, чем утешался бы больной, и потому, угнетенный в дольних, он легче возносился бы духом в горняя. И так как Бенедикт никоим образом не мог подняться на молитву, и ему трудно было возвысить голос или пользоваться языком, чтобы соблюдать порядок привычного псалмопения, благоразумный муж привык, как предписывало чувство благочестия, в часы дневной или ночной молитвы призывать к се-

бе каких-нибудь братий, которые пели полагающиеся псалмы попеременно двумя хорами, и сам пел с ними, насколько был в силах, и, что не мог один, восполнял их помощью.

### <ГЛАВА 13>

Однажды, когда оба аввы, истомленные долговременной болезнью, [722D] увидели, что они уже приблизились к смерти и не будут способны управлять монастырем, ибо столь великая немощь плоти изнурила их, чтобы совершилась в них сила Христова, они пожелали увидеть друг друга и побеседовать, прежде чем переселятся от века сего. [723A] Сигфрид был принесен на носилках в тот покой, где Бенедикт и сам лежал на своем низком ложе. Руки служителей положили рядом, головы их помещались на одном изголовье (*cervicali*), и — зрелище, способное вызвать слезы! — у них не было сил, чтобы дать друг другу целование мира почти соприкасающимися устами; они исполнили это с помощью братий. Бенедикт с Сигфридом, поразмыслив и получив спасительный совет всех братий, призвали авву Кеолфрида, который ранее был поставлен во главе монастыря блаженного апостола Павла. Кеолфрид был близок Бенедикту не по родству крови, а по общности добродетели. Бенедикт назначил его настоятелем обоих монастырей. Все братия поддержали его, рассудив, что это очень полезно. [724A] Бенедикт посчитал, что во всех отношениях правильно будет для сохранения мира, единства и согласия монастырей, если у них постоянно будет один отец и управитель. Он часто вспоминал пример Царства Израильского, которое никогда не могли победить чужеземные народы и не вредили ему до тех пор, пока оно управлялось одними и теми же вождями из своего народа; и, напротив, после того как это Царство было разделено во враждебной борьбе по причине умножения грехов, оно через короткое время погибло и, потрясенное смутой, лишилось своего могущества. И сразу же напоминал, что должно размышлять и над тем евангельским изречением, что «всякое Царство, разделившееся само в себе, опустеет» (Мф 12:25).

## КНИГА ВТОРАЯ

## &lt;ГЛАВА 14&gt;

[723В] Когда прошло два месяца, сперва досточтимый и возлюбленный Богом авва Сигфрид, пройдя огонь и воду привременных мучений, был введен в утешение Вечного Покоя и вошел в чертоги Небесного Царства<sup>33</sup>. Во всеожжении непрестанной хвалы (in holocaustis perpetuae laudationis) он исполнил свои обеты, которые с ревностной твердостью принес Господу чистыми устами. Еще через четыре месяца Бенедикт, победитель греха и доблестный подвижник, сам был побежден телесной немощью и приблизился к своему последнему часу. И вот наступила холодная ночь, задули зимние ветры; но для святого мужа вскоре должен был наступить день вечного блаженства, света и покоя. Братия собралась в церкви, погруженные в бдение среди ночной тьмы, молились и пели псалмы, облегчая этим скорбь, которую они испытывали от ухода их духовного отца, постоянным славословием Богу. [723С] Некоторые из них оставались все время в келии, где Бенедикт, немощный телом, но сильный духом, с нетерпением ожидал ухода смерти и начала жизни вечной. Для облегчения его страданий пресвитер читал ему Евангелие в течение этой и предыдущих ночей. Св. Причастие Тела и Крови Господней было принесено ему как напутствие, когда приблизился час смерти. И так эта святая душа, испытанная и усовершенная жгучей болью долгого, но спасительного страдания, покинув земное горнило<sup>34</sup> плоти, излетела к славе вечного блаженства. Псалом, который в этот миг пели для Бенедикта, свидетельствует о том, что его душа победно вступила в Небесное Царство без препятствия или задержки от злых духов. Ибо в сумерки братия собралась в церкви и пели псалмы по порядку, и они дошли [723D] до восьмидесяти второго [724В] псалма, который начинается словами: «Боже! Не премолчи, не безмолвствуй и не оставайся в покое...»<sup>35</sup>. Общий смысл всего псалма в том, что враги имени Христова, плотские и бесплотные, не прекращают своих попыток разрушить и уничтожить Церковь Христову и каждую душу в ней, какой бы верной эта душа ни была; но, напротив, они сами будут обращены в бегство и приведены в смятение и погибнут для вечности, побежденные Самим Господом, Которому никто не

может считать себя равным, ибо Он один выше всего земного. В том, что этот псалом пели в тот самый миг, когда душа Бенедикта покидала тело, было справедливо усмотрено правосудие Божие, чтобы с Божией помощью ни один враг не мог возобладать над святым. Этот исповедник веры почил в Боге накануне январских Ид<sup>36</sup>, в шестнадцатый год от основания монастыря. Он был похоронен в церкви блаженного апостола Петра. Таким образом, и по смерти он не был удален плотью от алтаря и мощей того, кого он всегда почитал во время своей земной жизни и [724С] кто отверз ему врата Рая. Бенедикт управлял монастырем, как мы сказали, в течение шестнадцати лет, первые восемь лет сам, без назначения наместника, остальное время — с помощью святых и досточтимых Эостервине, Сигфрида и Кеолфрида, первого — четыре года, второго — три, третьего — один.

#### <ГЛАВА 15>

Третий из них, Кеолфрид, был мужем острого ума, трудолюбивым и деятельным, отличался зрелостью суждений, ревностной верой. Прежде Кеолфрид, как мы отмечали выше, по благословению и с помощью Бенедикта основал монастырь св. Павла, наблюдал за его строительством и возглавлял его в течение семи лет. Затем оба монастыря оставались под его мудрым управлением в течение двадцати восьми лет; точнее, он был настоятелем одного монастыря, расположенного в двух [724D] местах, [монастыря] [725A] св. апостолов Петра и Павла. Кеолфрид позаботился о скорейшем доведении до конца всех значительных дел благочестия, начатых его предшественником; среди других необходимых трудов, которые ему выпало совершить во время своего длительного настоятельства, он построил несколько часовен. Он также увеличил запас церковной утвари Св. Сосудов и разного рода облачений. Он удвоил количество книг в обеих монастырских библиотеках с ревностью, равной той, которую проявил Бенедикт при их основании. Он прибавил три списка нового перевода Св. Писания к списку старого перевода<sup>37</sup>, который он привез из Рима. Одну из этих Библий<sup>38</sup> Кеолфрид взял с собой в качестве пожертвования, когда отправлялся в Рим в старости, две другие завещал своим монастырям.

Кеолфрид приобрел у короля Альдфрида, ученейшего в Писании, во владение монастыря блаженного апостола Павла землю в восемь фамилий по реке Фреска (Fresca), отдав за эту землю кодекс космографических сочинений дивной работы, [725B] который был куплен Бенедиктом в Риме. Сам Бенедикт, пока еще был жив, вместе с королем Альдфридом оценил эту землю в ходе покупки, но умер, прежде чем смог ее завершить. Позже, в правление короля Осреда<sup>39</sup> (Osredo), Кеолфрид, прибавив достойную цену, обменял этот участок земли на землю в двадцать фамилий в месте, которое на языке местных жителей называется «в поместье Самбук» (ad villam Sambuce), ибо она оказалась ближе к этому монастырю. Послав монахов в Рим во времена блаженной памяти папы Сергия<sup>40</sup>, Кеолфрид получил от него грамоту привилегий для защиты своего монастыря наподобие той, которую папа Агафон дал Бенедикту. Известно, что эта грамота была привезена в Британию, прочитана перед синодом и подтверждена подписями присутствующих епископов и славного короля Альфрида, как ранее грамота, данная Бенедикту, была подтверждена при всех в синоде королем и епископами прежнего времени. Тогда же в монастырь блаженного апостола Петра поступил раб Христов Витмер (Witmer), преклонного возраста, благочестивый и сведущий в Писании, а также во всякой светской премудрости. Он подарил этому же монастырю на правах вечного владения все, чем управлял как хозяин, — землю в десять фамилий (decem familiarum) в окрестности города Дальдун<sup>41</sup> (Daldun), которую он получил от короля Альдфрида.

## <ГЛАВА 16>

После того как Кеолфрид соблюдал устав, который он сам, равно как и его Отец Бенедикт, предусмотрительно составил из опыта древних, после того как он проявил несравненное усердие в пении псалмов и молитв[725D], которые он не оставлял ни на один день, после того как он показал себя замечательно ревностным в обуздании грешников и в то же время благоразумным в поощрении слабых, после того как он имел обыкновение до такой степени воздерживаться от еды и питья и не обращать внимания на одежду, что редко встречается у облеченных властью, он уви-

дел, что он уже стар и достиг полноты дней, и понял, что немощи преклонного возраста сделали его неспособным поддерживать дольше, словом или делом [726А], необходимую духовную высоту в тех, кто был ему подчинен. Он долго обдумывал это и наконец решил, что будет лучше, если, основываясь на изложенном в монастырской грамоте, содержащей привилегии, и в уставе св. Бенедикта, братия выберут одного из своей среды, который бы более подходил для настоятельства. Это он и поручил им сделать. В отношении же себя, у него было намерение посетить гробницы св. апостолов в Риме, куда он ездил с Бенедиктом, когда был молод, поскольку и сам Кеолфрид, перед смертью освободившись на некоторое время от забот века сего, мог беспрепятственно предаваться попечению о своей душе, и братия, выбрав более молодого настоятеля, более совершенно, в соответствии с возрастом своего главы, проводили бы определенную уставом жизнь.

### <ГЛАВА 17>

Сначала вся братия воспротивилась его решению, упав на колени и умоляя его со слезами и рыданиями, но в конце концов Кеолфрид настоял на своем. И столь велико было его желание, что он отправился в путь спустя всего три дня [726В] после того, как открыл братии свое тайное намерение, ибо он боялся (и его страхи оправдались), что может умереть, не достигнув Рима. В то же время он хотел избежать задержки со стороны своих друзей и знатнейших мужей, которые его очень почитали. Не хотел он также и получать деньги, за которые он не был бы в состоянии сразу вознаградить дарителей, потому что имел обыкновение всегда давать за предложенный ему дар столь же ценностей немедленно или немного времени спустя. Потому накануне июньских Нон<sup>42</sup> — это было утром четвертого дня, как только в церкви Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии, а также в церкви св. Петра была отслужена литургия, на которой все присутствовавшие духовно соединились в причастии Св. Тела и Крови Господней, — Кеолфрид немедленно приготовился к отъезду. Все братия собрались в церкви св. Петра, и, после того, как сам Кеолфрид воскурил ладан и произнес [726С] молитву перед Престолом, он дал каждому из присутствующих целование мира,

стоя на ступенях алтаря с кадилом в руках. Из церкви братья перешли в часовню блаженного мученика Лаврентия<sup>43</sup>, которая стояла напротив, перед кельями братий, и здесь рыдания всех присутствующих прерывали пение литаний. Кеолфрид попрощался со всеми в последний раз, побуждая их к сохранению взаимной любви и исправлению обидчиков, как предписано Евангелием. Он предложил всем, кто в чем-либо сильно провинился перед ним, благодать своего прощения и милости; он просил всех, кого он, возможно, слишком сурово увещевал, примириться с ним и молиться за него. Отъезжающие и провожающие их братья вышли на берег реки; снова Кеолфрид дал всем целование мира среди плача и слез. Все преклонили колени и, помолившись, Кеолфрид и его спутники поднялись на корабль. Дяконы церкви св. Петра взошли на корабль вместе с ними, неся зажженные свечи и золотой крест. Переправившись через реку, Кеолфрид поклонился кресту, [726D] сел на коня и отправился в путь, оставив в своих монастырях братию числом почти шестьсот человек.

### <ГЛАВА 18>

Когда Кеолфрид со своими спутниками уехал, братья вернулись в церковь и с плачем и молитвой предали себя и свои горести Господу; и спустя небольшое время, когда закончилось псалмопение третьего часа<sup>44</sup>, все собрались снова и держали совет о том, что следует делать, и решили, что, молясь, читая псалтирь [727A] и постясь, нужно поскорее попросить у Бога настоятеля, а то, что будет решено, они откроют своим братьям из монастыря блаженного Павла через некоторых монахов из их обители, присутствовавших на проводах, а равно и через неких из своих братий. Монахи св. Павла согласились, и те и другие были едины духом, сердца всех обратились горé, голоса всех возвысились ко Господу. Наконец, на третий день, когда наступил день Господень Пятидесятницы, все, кто был в монастыре блаженного Петра, сошлись на совет. Присутствовало немало старцев и из монастыря блаженного Павла. Согласие было общим, у тех и у других было единое суждение. Поэтому настоятелем был избран Хвэтберт<sup>45</sup> (Huaetberctus), который с первых лет отрочества жил в этом же монастыре. Он не только был научен соблюдению уста-



ва, но и с немалым трудолюбием обучился искусству письма, пения и чтения; он был наставником [в монастырской школе]. [727В] Также поспешив в Рим во времена блаженной памяти папы Сергия, он задержался там на немалое время и то, что посчитал для себя необходимым, узнал, списал и привез с собой; сверх того, перед избранием он двенадцать лет исполнял служение пресвитера. Итак, все монахи обоих вышеупомянутых монастырей избрали Хвэтберта настоятелем. Он тотчас же, взяв с собой нескольких братьев, поехал к авве Кеолфриду, ожидающему отплытия корабля, на котором он собирался пересечь океан; Кеолфриду объявили, кого избрали настоятелем. «Слава Богу», — ответил тот, подтвердил избрание и принял от Хвэтберта хвалебное письмо для передачи апостолическому папе Григорию<sup>46</sup>. Мы посчитали, что несколько строк из этого письма должны быть помещены здесь для памяти.

#### <ГЛАВА 19>

«Возлюбленному в Господе Господину и трижды [727С] блаженнейшему папе Григорию Хвэтберт, Ваш смиренный раб, настоятель киновии блаженнейшего главы апостолов Петра в Саксонии, желает вечного спасения в Боге. Вместе с добродетельными братьями, которые в этих местах желают нести сладчайшее иго Христово, чтобы снискать покой для своих душ, я не перестаю благодарить Вышнее Определение, Которое рассудило, чтобы Вы, столь славный избранный сосуд, были по достоинству поставлены управлять Вселенской Церковью, поскольку при помощи света истины и веры, которого Вы исполнены, Бог смог изобильно озарить также и малых сих сиянием Своего милосердия. Мы препоручаем, возлюбленный Отец и Господин, Вашей святой милости досточтимые седины нашего возлюбленного отца, а именно: аввы Кеолфрида, который воспитывал и хранил нашу духовную [728А] свободу и мир в тиши монастыря. И сперва мы возносим благодарение Святой и Неделимой Троице за то, что Кеолфрид, хотя и не без величайшей нашей скорби, вздохов, стенаний, прощальных слез, покинул нас; ведь он достиг святой радости давно желанного покоя. Он всегда ликовал, вспоминая те места, куда он ездил юношей, перебирая в памяти то, что он ви-

дел, чему поклонялся; теперь, пусть даже и обессиленный старостью, он вновь благочестиво устремился к порогу блаженных апостолов. И после долгих, более чем пятидесятилетних трудов и непрестанных забот, в которых он, управляя монастырем, был первым по положению настоятеля, некогда призванный к образу небесной жизни несравненной любовью к добродетели, доживший до глубокой старости и почти уже приближающийся к смерти, Кеолфрид вновь начинает странствовать ради Христа; благодаря этому огонь покаяния, горящий в [728В] печи духовной, смог бы беспрепятственно истребить тернии былых тревог века сего. Затем еще смиренно просим Ваше Отечество, чтобы то, чего мы не были достойны сделать, сделали бы Вы: зная, наверное, что у Вас будет покоиться его тело, Вы, устроив его погребение, наградили бы его даром великого милосердия; ведь его душа, или пребывающая в теле, или освобожденная от оков плоти, будет ходатайствовать и заступаться и за Вас, и за нас перед Высшим Милосердием по причине наших грехов». И дальше прочее, что содержится в письме.

## <ГЛАВА 20>

Когда Хвэтберт возвратился домой, был приглашен епископ Акка<sup>47</sup>, утвердивший его в настоятельском служении обычным благословением. Среди бесчисленных прав, которые Хвэтберт, с пронизательностью и дальновидностью молодости получил вновь для монастыря, прежде всего, сделано было то, что все встретили с радостью и [728С] благодарностью: Хвэтберт поднял мощи аввы Эостервине, похороненного в портике при входе в церковь блаженного апостола Петра, а равно и мощи аввы Сигфрида, бывшего некогда учителем Хвэтберта; он был погребен перед ризницей к югу. Хвэтберт заключил мощи обоих отцов настоятелей в одну раку, разделенную посередине перегородкой, и поместил раку в той же церкви рядом с телом блаженного отца Бенедикта. Это было сделано Хвэтбертом в день рождения Сигфрида в жизнь вечную, то есть в одиннадцатый день сентябрьских календ. В этот же день по удивительному смотрению Божию случилось так, что достойный почтения раб Христов Витмер, о котором мы вспоминали выше, преставился и был положен в том

месте, где были погребены ранее упомянутые аввы, последователем которых он был.

### <ГЛАВА 21>

Кеолфрид, как было сказано [729А] прежде, торопился к «Дому апостолов», но был сражен болезнью и окончил дни свои прежде, чем прибыл в Рим. Он успел доехать только до Лингоны<sup>48</sup> (Lingonas), примерно в третьем часу дня<sup>49</sup>, и в девятый час того же дня<sup>50</sup> душа его вознеслась ко Господу. На следующий день он был похоронен со всеми подобающими почестями в церкви Трех Братьев Мучеников под слезы и стенания не только восьмидесяти или более англов, которые были его спутниками, но также и местных жителей, взволнованных тем, что столь достойный старец лишился награды в виде исполнения своего желания. И никто не мог удержаться от слез при виде некоторых спутников Кеолфрида, отправившихся в путешествие без своего духовного отца, в то время как другие оставили желание отправиться в Рим, предпочитая вернуться домой, чтобы рассказать о его погребении; иные же из неумирающей любви к усопшему решились поселиться у его могилы среди людей, чей язык им [729В] непонятен.

### <ГЛАВА 22>

Когда Кеолфрид умер, ему было семьдесят четыре года; в сане пресвитера он служил сорок семь лет, нес настоятельские труды тридцать пять лет или, вернее, сорок три года, ибо, как известно, с самого начала, когда Бенедикт приступил к строительству своего монастыря в честь блаженнейшего главы апостолов, Кеолфрид был ему неразлучным единомышленником, соратником и вместе с ним учил братию соблюдению устава и устройству монашеской жизни. Никогда он не ослаблял обычая строгой жизни, унаследованного от древних отцов, по причине возраста, немощи или тягот пути. С того дня, когда он, уезжая, покинул [730А] свой монастырь, до дня своей кончины, то есть с кануна июньских нон вплоть до седьмого дня октябрьских календ<sup>51</sup>, в

течение ста четырнадцати дней, кроме канонических часов молить, он каждый день дважды прочитывал по порядку всю Псалтирь. Когда по причине болезни он пришел к тому, что, не имея сил ехать верхом, путешествовал на конных носилках, Кеолфрид ежедневно, пропев мессу, приносил Богу дар Спасительной жертвы, исключая один день, когда он плыл по Океану, и три перед своей кончиной.

### <ГЛАВА 23>

Кеолфрид умер в седьмой день октябрьских календ, в год от Воплощения Господня семьсот шестнадцатый, в пятницу, после девятого часа, в лугах упомянутого города. Его похоронили на следующий день к югу от этого же города у первого милевого столба, в монастыре [730В] Трех Братьев под пение псалмов в присутствии немалого собрания приехавших с ним англов, насельников этого же монастыря и жителей города. Братья Мученики, в честь которых построены церковь и монастырь, зовутся Спевсипп, Элевсипп и Мелевсипп (Speusippus, Eleusippus, Meleusippus). Произведенные матерью на свет в одно время, вновь рожденные в одной вере Церкви, вместе с бабкой своей, Леониллой, они оставили в этом месте достойную память о своем мученичестве. Да уделят они милостиво изобилие своего заступничества и покровительства нам, недостойным, и отцу нашему Кеолфриду.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Бенедикт Бископ (628–689 гг.), настоятель монастыря святых апостолов Петра и Павла (позже св. Августина) в Кентербери, основатель и первый настоятель монастыря Веармут-Ярроу в Нортумбрии. Происходил из знатного нортумбрийского рода. Его мирское имя было Бископ Бадусинг.

<sup>2</sup> Веармут (Монквеармут) и Ярроу — два монастыря, управлявшихся одним настоятелем. Монастыри были основаны близ устья рек Веар и Тайн ок. 673 и в 681 гг. соответственно.

<sup>3</sup> Эгфрид, правитель Дейры с 670 по 685 гг.

<sup>4</sup> См. ГРИГОРИЙ ВЕЛИКИЙ, *Собеседования...* II (Предисловие), с. 488.

<sup>5</sup> Ср. Мф 19:29; Мк 10:29.

<sup>6</sup> Ср. Ин 14:4.

<sup>7</sup> Родина Бенедикта Бископа — Нортумбрия, англосаксонское королевство, в состав которого входили королевства Берниция (земли к северу от реки Тайн) и Дейра (земли к северу от реки Хамбер), а также присоединенные в результате войн королевства бриттов на севере и западе.

<sup>8</sup> В первый раз Бенедикт Бископ отправился в Рим в 652 / 653 гг. Его спутником был Вильфрид (ум. в 709 г.), впоследствии епископ Нортумбрии. Вместе Бенедикт Бископ и Вильфрид доехали до Лиона, где Вильфрид остался гостить у местного епископа. Бенедикт же продолжил свое путешествие.

<sup>9</sup> Освиу (ум. в 670 г.) происходил из правившей Берницией династии, которая наряду с Дейрой входила в состав Нортумбрии. В правление короля Эдвина из Дейры (616–633) Освиу жил в изгнании в Ирландии, в Дальриаде. Там он женился на девушке из рода Уи Нейлл, от которой у него был сын Альдфрид, позже правивший Нотрумбрией.

<sup>10</sup> Альдфрид, король Нортумбрии в 686–705 гг.

<sup>11</sup> Второй раз Бенедикт отправился в Рим в 664 г.

<sup>12</sup> Папа Виталиан (657–672).

<sup>13</sup> На о. Лерин Бенедикт прибыл в 666 г. Монастырь был основан на о. Лерин св. Гоноратом ок. 410 г.

<sup>14</sup> В 668 г.

<sup>15</sup> Провозглашен королем в 764 г.

<sup>16</sup> Кент — англосаксонское королевство.

<sup>17</sup> Вигхард принадлежал к близкому окружению архиепископа Кентерберийского Деуседита, умершего в 664 г. Решение о его поставлении во архиепископа Кентерберийского было принято в результате совещания между Экбертом, королем Кента, и Освиу Нортумбрийским, который в то время носил титул Бретвалды, верховного короля.

<sup>18</sup> Вигхард, благополучно добравшись до Рима, был принят папой Виталианом, которому он передал письма от короля Эгберта, королевские дары, в числе которых были многочисленные золотые и серебряные сосуды. Вскоре после беседы с папой он и большая часть его спутников умерли от чумы в 668 г.

<sup>19</sup> Феодор (602–690), архиепископ Кентерберийский оказал огромное влияние на создание структуры Англосаксонской Церкви.

<sup>20</sup> Адриан (ум. в 709 / 710 г.), настоятель монастыря святых апостолов Петра и Павла в Кентербери, друг и соратник Феодора, архиепископа Кентерберийского.

<sup>21</sup> Это путешествие Бенедикта Бископа состоялось в 671–672 гг.

<sup>22</sup> Вьенн, основанный еще римлянами, был важным духовным центром Средневековой Европы, так как он лежал на пути в Рим. Паломники прибывали во Вьенн и далее плыли по Роне до Средиземного моря, а оттуда — морем в Вечный Город.

<sup>23</sup> Кенвалх (Кенвеалх), сын короля Кюнегилса, первого правителя Уэссекса, принявшего христианство. Провозглашен королем в 642 г., изгнан Пендой, королем Мерсии (626 / 632–655 гг.), умер в 672 г.

<sup>24</sup> Бенедикт вернулся в 679 г.

<sup>25</sup> Папа Агафон (678–682).

<sup>26</sup> Кроме того, Иоанн исполнял роль представителя папы в Нортумбрии.

<sup>27</sup> Такая же мысль содержится в послании св. Григория Великого к Серену, епископу Массилийскому (Марсельскому): «...иконы в церквях используются для того, чтобы те, кто не знает грамоты, хотя бы смотря на стены, видели то, что не могут прочесть в книгах... и неграмотные имеют, откуда получать знание [Священной] истории, и народ нимало не грешит, почитая иконы...» — см. GREGORIUS I, *Ep. CV: Ad Serenum Massiliensem Episcopum* (PL 77, 1027D – 1028A).

<sup>28</sup> Кеолфрид, четвертый настоятель Веармута-Ярроу (689–716).

<sup>29</sup> Эостервине (650–686), настоятель Веармута.

<sup>30</sup> 7 марта.

<sup>31</sup> Последнее путешествие в Рим Бенедикт предпринял в 685 г.

<sup>32</sup> По христианской традиции, книгу Иова читали люди, особенно желавшие стяжать добродетель терпения.

<sup>33</sup> Сигфрид умер 22 августа.

<sup>34</sup> Ср. Прем 3:6: «Он испытал их как золото в горниле и принял их как жертву всесовершенную», Сирах 2:5: «Золото испытывается в огне, а люди, угодные Богу, — в горниле уничтожения» и Ис 48:10: «Вот, Я расплавил тебя, но не как серебро; испытал тебя в горниле страдания».

<sup>35</sup> В Синодальном переводе Пс 82:2.

<sup>36</sup> 12 января.

<sup>37</sup> Под «старым переводом» подразумевается так называемая *Itala Vetus*, включающая в себя ранние переводы Нового Завета.

<sup>38</sup> Библия Кеолфрида — так называемый *Codex Amiatinus*, один из трех пандектов, то есть полных списков Библии в одном томе, изготовленных в Веармуте-Ярроу по приказу настоятеля Кеолфрида, ныне находится в *Bibliotheca Laurentiana* во Флоренции (MS Amiatino 1).

<sup>39</sup> Осред правил в 706–716 гг.

<sup>40</sup> Папа Сергий (687–701 гг.).

<sup>41</sup> Ныне Дальтон-ле-Дейл (Dalton-le-Dale), недалеко от Дарема.

<sup>42</sup> 5 июня.

<sup>43</sup> Св. мученик Лаврентий (ум. в 258 г.), римский диакон, сподвижник папы Сикста II, пострадал во время Валериановых гонений.

<sup>44</sup> Псалмопение третьего часа (*tertia*) начинается в 8 ч. 15 мин.

<sup>45</sup> Хвэтберт, пятый настоятель Веармута и Ярроу.

<sup>46</sup> Папа Григорий II (715–731 гг.).

<sup>47</sup> Акка (ум. в 740 г.), епископ Хексэмский с 709 по 732 гг.

<sup>48</sup> Ныне Лангр.

<sup>49</sup> То есть около 8 часов утра. См. *выше*, примеч. 44.

<sup>50</sup> Девятый час (*nona*) начинался в 14 ч. 30 мин.

<sup>51</sup> 25 сентября. Имеется в виду период с 4 июня по 25 сентября.

*Перевод и примечания*  
*М. Р. Ненароковой*

А. Г. СУПРИЯНОВИЧ

## ТЕЛО И ДУША В РЕПРЕЗЕНТАЦИИ АНГЛИЙСКИХ ПОЗДНЕСРЕДНЕВЕКОВЫХ ЖЕНЩИН-МИСТИКОВ\*

Тело и душа всегда осмысливались христианской традицией как неизменно присутствующие и взаимосвязанные части, определяющие человеческую природу. Рефлексия по их поводу являлась важной частью многих богословских построений. Наряду с мужчинами, «профессионально» изучавшими этот значимый вопрос, к нему обращались и женщины, посвятившие себя религиозному служению. Их способы осмысления этой проблемы неизбежно были гендерно маркированы, поскольку уже по признаку пола женщины являлись маргиналами в профессии, принадлежавшей мужской ученой культуре. Тем не менее, или, может быть, именно поэтому их интерпретация проблемы тела и души заслуживает не меньше внимания, чем размышления богословов-мужчин.

Развернутую концепцию тела и души предлагает известный трактат *Откровения божественной любви*, написанный затворницей-визионеркой, жившей в английском городе Норидже (Norwiche, совр. Norwich) в конце XIV – первой половине XV вв.<sup>1</sup> В пер-

---

\* Работа выполнена в рамках проекта «Гендерное измерение социальных трансформаций: от Средневековья к Новому времени» по программе ОИФН РАН «Исторический опыт социальных трансформаций и конфликтов».

<sup>1</sup> Подробнее о сочинении и его авторе см. COLLEDGE E., WALSH J., “Introduction”, *A book of showings to the anchoress Julian of Norwich*, ed. E. COLLEDGE, J. WALSH (Toronto, 1978) [Studies and texts, 35], p. 1-18, (далее — COLLEDGE E., WALSH J. [1978]); GLASSCOE M., “Visions and revisions: A Further Look at the Manuscripts of Julian of Norwich”, *Studies in Bibliography*



вую очередь, этот трактат извѣстен оптимистической доктриной спасения: в нем обосновывается концепция любви Бога к человеку как к своему ребенку, которого он никогда не оставит и не прекратит любить. Поскольку текст был посвящен взаимоотношениям творения с Творцом, проблема человеческой сущности и ее происхождения занимает в нем одно из центральных мест.

Вполне в традиционном для христианства ключе душа, или же «внутренняя / *inward* часть» человека, именуется «возвышенной и счастливой жизнью / *hygh and blessydfulle lyfe*», а «внешняя / *outward*» часть — «смертной плотью / *dedely flessh*». Внутренняя часть постоянно нацелена на единение с Иисусом Христом, и потому она не обременена жизненными проблемами. Там царит лишь любовь и радость (LT 19, 52)<sup>2</sup>. В то время как во внешней части сосредоточены животные инстинкты, доставляющие человеку неудобства на протяжении всей земной жизни (LT 37). Несмотря на то, что именно «внешняя» часть мешает достижению совершенства и ответственна за боль и страдания, что испытывает человек, в ней также заключено и много хорошего, в частности такие качества как жалость и сострадание, милосердие и прощение (LT 52 и др.). Так что, хотя на телесность и возлагается ответственность за дурные поступки, нельзя сказать, что тело однозначно осуждается и понимается исключительно негативно.

Поскольку именно телесность является источником боли и греха, то человеку приходится все время умирять ее. На его сча-

42 (1989), p. 103-120; PELPREY B., *Love was his meaning. The theology and mysticism of Julian of Norwich* (Salzburg, 1982), (далее — PELPREY [1982]); HEIMMEL J. P., *'God is our Mother': Julian of Norwich and the Medieval Image of Christian Feminine Divinity* (Salzburg, 1982), (далее — HEIMMEL [1982]); STALEY JOHNSON L. "The Trope of the Scribe and the Question of Literary Authority in the Works of Julian of Norwich and Margery Kempe", *Speculum*, vol. 66, № 4 (1991), p. 823-824, (далее — STALEY JOHNSON L. [1991]); MCAVOY L. H., *Authoryty and the Female Body in the Writings of Julian of Norwich and Margery Kempe* (Cambridge, 2004), (далее — MCAVOY L. H. [2004]); СУПРИЯНОВИЧ А. Г. *Женская идентичность и средневековая мистика: Опыт гендерного анализа* (М.: ИВИ РАН, 2008), (далее — СУПРИЯНОВИЧ [2008]) и др.

<sup>2</sup> Здесь и далее перевод мой. — А. С. Все цитаты приводятся по изданию COLLEDGE E., WALSH J. [1978]. Рассматриваемый трактат сохранился в двух авторских редакциях — краткой, написанной вскоре после получения видений, и пространной, являющейся плодом длительных раздумий. В этой статье анализируется пространная редакция, далее обозначенная LT.

стве, Адам был создан так, что хозяином в дуэте составляющих его сущностей все же является душа.

«...Я истинно увидела, что внутренняя часть — господин и правитель внешней, не придающий значения, не уделяющий внимания ее желаниям, но всегда подчиняющая намерение и волю тому, чтобы быть единой с Иисусом Христом. Мне не было открыто, что внешняя часть могла бы склонить к согласию внутреннюю часть; но было открыто, что внутренняя часть ведет внешнюю к милости, и обе будут вечно едины в блаженстве властью Христа»<sup>3</sup>.

И все же даже при таком руководстве человеку не обойтись без помощи свыше. Душа стремится к своему Создателю<sup>4</sup> (или Жениху<sup>5</sup>) и в отсутствие Бога ощущает опустошение и печаль. То и дело человека «треплет и искушает чувство греха» и боль, как духовная, так и телесная (ЛТ 47). Она приходит, когда Бог оставляет свое творение наедине с ним самим, только тогда человек может понять, чем он собственно является на самом деле (ЛТ 15). Затворница знает, каково это, по собственному опыту:

«...он [Бог] показал высшее духовное наслаждение в моей душе. В этом наслаждении я была наполнена бесконечной уверенностью, могущественно хранящей без всякого болезненного страха. Это ощущение было таким приятным и одухотворенным, что я целиком была в мире, легкости и покое, настолько, что не было ничего на земле, что могло бы огорчить меня.

Это продлилось лишь недолго, и [затем] я переменялась и была предоставлена самой себе, угнетению и усталости от своей жизни и утомлению от самой себя, так, что я с трудом имела терпение, чтобы жить. Больше не было легкости или покоя для меня, кроме веры, надежды и любви, да и в это я скорее веровала, чем ощущала. И затем вскоре после этого наш благословенный Господь дал мне снова покой и отдых в

---

<sup>3</sup> “...I saw truly that the inward party is master and souereyne to the outward, nought charging nor takyng hede of the wylles of pat, but alle the intent and the wylle is sett endlesly to be onyd to our lorde Jhesu. That the outward party sholde drawe the inward to assent was not shewde to me; but that the inward party drawyth the outward party by grace, and both shalle be onyd in blysse without ende by the vertu of Christ, this was shewde” (ЛТ 19).

<sup>4</sup> Под которым в тексте *Откровений* подразумевается Бог-Отец.

<sup>5</sup> То есть Иисусу Христу.

душе, наслаждение и уверенность так благостно и могущественно, что не было ни страха, ни печали, ни боли, физической или душевной... И затем снова я почувствовала боль, и после наслаждение и радость, то одно, то другое, снова и снова, я полагаю, около двадцати раз. И во время радости я могла бы сказать со Св. Павлом: “Ничто не отделит меня от любви Христовой”; и в боли я могла бы сказать со Св. Петром: “Господи, спаси меня, я погибаю”.

Это видение было показано, чтобы научить меня понимать, что некоторым душам полезно испытать это, быть в покое в одно время... и быть предоставленными самим себе в другое. Бог хочет, чтобы мы знали, что он хранит нас в безопасности все время, в горе и в радости; и иногда человек предоставлен самому себе ради блага его души...»<sup>6</sup>.

Эти сентенции имели не только риторический характер. Автор *Откровений* перенесла тяжелую болезнь, одним из результатов которой и было появление этих рассуждений<sup>7</sup>. Ощущение покоя от присутствия Бога с одной стороны и боль в его отсут-

<sup>6</sup> “...he shewde a sovereyne gostely lykyng in my soule. In thys lykyng I was fulfyllde of the evyrlastyng suernesse, myghtely fastnyd without any paynefulle drede. This felyng was so glad and so goostely that I was all in peese, in eese and in reste, that ther was nothyng in erth that shulde haue grevyd me.

This lastyd but a whyle, and I was turned and left to my selfe in hevynes and werynes of my life and irkenes of my selfe, that vnneth I could haue pacience to lyue. Ther was no comfort ne none eese to my felyng, but feyth, hope and cheryte; and these I had in truth but fulle lytylle in felyng. And anon after thys oure blessyd lorde zaue me azeane the comfort and the rest in soule, lykyng and suernesse so blyssydfully and so myghtely that no drede, ne sorow, ne no peyne bodely ne gostely... And than the payne sheweth ayeenn to my felyng, and than the joy and the lykyng, and now that oonn and now that other, dyuerse tymes, I suppose about twenty tymes. And in the tyme of joy I myght haue seyde with seynt Paule: Nothyng shalle departe me fro the charyte of Crist; and in the payne I myght haue seyde with seynt Peter: Lorde, saue me, I peryssch.

This vision was shewde to lerne me att my vnderstanding that it is spedfulle to some soules to feele on thys wyse, some tyme to be in comfort, and some tyme... to be lefte to them selfe. God wylle that we know that he keypyth vs evyr in lyke suer, in wo and in wele; and for profy3te of mans soule a man is somtyme left to hym selfe...” (LT 15).

<sup>7</sup> Фактически женщина находилась на грани смерти. В кризисный момент она получила видения, которые, хотя и показывали крестные муки Христа, рассказывали о любви Бога к человечеству и таким образом утешили тяжело страдавшую (LT 3).

вие — с другой, которые она описывает, переход от одного состояния к другому были ею пережиты и физически, и психологически, так что за ее теоретическими рассуждениями об ущербной природе тела лежит реальное и, надо полагать, довольно сильное переживание. Не удивительно, что и в абсолютно умозрительных построениях человеческое тело репрезентируется исключительно негативно. Тело символизирует грязное, зловонное, бесформенное болото.

«И в то же время я увидела тело, лежащее на земле, которое показалось гнетущим и жутким, и без очертаний и формы, словно это была яма смердящей грязи...»<sup>8</sup>.

Комментарий, который дает затворница к этому видению, не оставляет сомнений:

«Яма, которой было тело, означает великую гнусность нашей смертной плоти...»<sup>9</sup>.

В общем-то, было бы странно, если бы тело пахло цветами, учитывая, из чего оно было изготовлено:

«...когда Бог делал человеческое тело, он взял грязь земную, что есть материал, смешанный и собранный от всех телесных вещей, и из этого он сделал тело человека»<sup>10</sup>.

Строительный материал для человеческой плоти такой же бесформенный, неприятный и дурно пахнущий, как и болото, его непривлекательность пропорциональна лишь угрозе, которую эта телесность несет.

Резонно, что именно в отказе от такой гадкой плоти автор *Откровений* видит избавление от боли и страданий, что для него лично оказывается почти тождественным слиянию с Богом.

Однако телом обладают не только обычные люди, но также святые, Богоматерь, да и сам Богочеловек прошел свой жизнен-

---

<sup>8</sup> “And in thys tyme I sawe a body lyeng on þe erth, whych body shewde heuy and feerfulle and with oute shape and forme, as it were a swylge stynkyng myrre...” (LT 64).

<sup>9</sup> The swylge of the body betokenyth grette wretchydnesse of oure dedly flessch...” (LT 64).

<sup>10</sup> “...whan god shulde make mannes body, he toke the slyme of the erth, whych is a mater medelyd and gaderyd of alle bodely thynges, and therof he made mannes body” (LT 53).

ный путь, неся груз телесности. И хотя «падение в жизнь», «во чрево девы», т. е. в мир телесного рассматривается как часть великой жертвы, принесенной ради спасения человечества, нетрудно заметить большую разницу в описании его тела по отношению к вышеприведенным рассуждениям.

Основные эпитеты, употребляемые по отношению к Христу, — «*fey(e)r*» (прекрасный, светлый), «*tendyr*» (нежный, мягкий, хрупкий), «*blesse(y)d*» (благословенный) и «*swe(e)te*» (ласковый, сладкий, милый), а также он определяется как «*bryght*» (светлый) (LT 10, 12, 16 и др.). Наиболее часто прилагаемое к Христу определение «*swe(e)te*» — «любимый», «дорогой», «милый», «ласковый» относится к телу Христа в целом, а также отдельно его лицу, коже, волосам, рукам и ногам («*feyer skynne*», «*tendyr flessh*», — LT 12; «*blessed face*», «*swete face*», «*swet(e) body*», «*swete flessh*» — LT 16 и др.). Его кожа — «прекрасная», «светлая» («*feyer*»), а тело — «нежное», «ласковое», «хрупкое» (“*tendyr*”). Нередко эти эпитеты идут в связке, усиливая представление о прелести облика Спасителя (например, «ненаглядность [бесценность] и нежность его благословенного тела / *precioushede and the tendyrnesse of the blessydfulle body*» [LT 20], «нежность ласковых рук и ног / *tendyrnes of the swete handes and of the swete feet*» [LT 17]).

Даже в описании страшных предсмертных мук, лишаясь прелести и жизни, тело Спасителя избегает смердящей гадости обычной человеческой плоти.

«...Христос показал мне часть его Страстей накануне его смерти. Я увидела его возлюбленное лицо, когда оно было иссушенным и бескровным, с бледностью умирания и смертельной бледностью, чахнувшее, и затем ставшее более мертвенно посиневшим, и затем коричневато-синим, словно плоть становилась все более мертвой... Больно было видеть это глубокое умирание, и его нос съежился и иссушился у меня на глазах, и возлюбленное тело потемнело и почернело, полностью изменилось и трансформировалось от своей прекрасной свежести и ярких красок в иссушенное умирание. Так как в то самое время, когда наш благословенный спаситель умирал на кресте, был сухой, пронизывающий ветер, удивительно холодный, как мне кажется, и когда вся драгоценная кровь, что могла, вытекла из его возлюбленного тела, все еще осталось немного влаги в возлюбленной плоти Христа... Она иссушалась обескровливанием и страданием изнутри и поры-

вами ветра и холодом снаружи... И хотя эти муки были жестокими и острыми, они продолжались очень долгое время... Так я видела, как возлюбленная плоть иссушалась у меня на глазах, часть за частью умирая в поразительных муках... возлюбленное тело было так обесцвечено, так иссушено, так сморщено, так мертво и так жалостно, словно было мертвым неделю... И мне показалось, что иссушение плоти Христа было величайшей мукой и последними его страстями»<sup>11</sup>.

Тело Иисуса Христа описывается в первую очередь как источник боли и страдания, причем значительно больших, чем это доводится переживать обычным людям, ведь он воспринял всю человеческую природу, а значит, отвечает за грехи всего человечества, причем «отвечает телом», т. е. в первую очередь наказуемо именно его тело. Однако даже в обезображенном виде это благословенное тело, а, следовательно, — прекрасное. Эстетически и эмоционально оно воспринимается совершенно иначе, чем тело человеческое, и вызывает не отвращение и презрение, а жалость и сострадание.

Еще прекраснее облик Девы Марии, также неоднократно явленной затворнице в телесном подобии. Хотя ее описания больше говорят о ее добродетелях и совершенстве, у читателя формируется представление не только о ее духовной, но и физической красоте, чему опять же способствует обильное употребление эпи-

---

<sup>11</sup> “After thys Crist shewde a parte of hys passyon nere his dyeng. I saw the swete face as it were drye and blodeles with pale dyeng and deede pale, langhuryng and than turned more deede in to blew, and after in browne blew, as the flessch turned more depe dede... This was a painfulle chaungyng, to se this depe dying, and also hys nose clongyn to geder and dryed to my syght; and the swete body waxid browne and blacke, alle chaungyd and turned ouztte of þe feyer fressch and lyuely coloure of hym selfe in to drye dyeng. For that same tyme that oure blessyd sauour dyed vppon the rode, it was a dry sharp wynd, wonder colde as to my syght; and what tyme that þe precyous blode was bled out of the swete body that myght passe ther fro, yet ther was a moyster in the swete flessch of Crist... Blodlesshed and payne dryed with in, and blowing of the wynde and colde comyng from with out... And thowe this peyne was bitter and sharp, yet it was fulle longe lastyng, as to my syght... Thus I saw the swete flessch dry in my syght, parte after perte dryeng with mervelous payne... the swet body was so dyscolouryd, so drye, so clongyn, so dedly and so pytuous as he had bene sennyght deed... And me thought the dryeng of Cristes flessch was the most peyne and the last of his passion” (LT 16). Конечно, основанием для видения послужили бытовавшие в литературе образы распятия, но эстетический эффект сообщен этому видению автором.

тетов, прилагаемых и к ее сыну. На долю Девы Марии, в отличие от ее сына, достаются по большей части духовные страдания. Хотя и у них есть, безусловно, телесная составляющая, но она вторична по отношению к ее душевным мукам.

Таким образом, далеко не все тела и не всякая телесность осмысливаются затворницей негативно<sup>12</sup>. Богочеловек, как и его мать, являются такими же носителями тел, как и остальные люди, а потому они обременены болью и страданием ничуть не меньше (или даже больше, поскольку искупают чужие, да еще и всеобщие грехи). На первый взгляд, отличается «благословенная» плоть Христа и Девы Марии только их жертвенностью. Однако, если их телесность тождественна человеческой, то каким образом обеспечивается ее превосходный статус, ведь за готовность принести себя в жертву ответственно уже не тело, а душа. Учитывая глубину рассуждений и внимание автора «Откровений» именно к сущности Бога и человека, трудно предположить, что телесность Иисуса и Девы Марии была принята как качественно иная безусловно и бездоказательно.

Для прояснения ситуации обратимся к описанию второй человеческой составляющей — души. Казалось бы, здесь различие очевидно: Иисус — Богочеловек, носитель божественной природы, принявшей человеческий облик. Однако затворница специально оговаривает, что в своем земном рождении Сын Божий принял низшую, чувственную часть души (наряду с присущей ему изначально высшей — единой с родителем), свойственную людям, в которой собственно и сосредоточены страдания.

«И эти две части были в Христе, высшая и низшая, которые — одна душа. Высшая часть всегда была в мире с Богом, в полной радости и счастье. Низшая часть, что есть чувственность, пострадала ради спасения человечества»<sup>13</sup>.

Строение собственно человеческой души характеризуется следующим образом:

<sup>12</sup> О выстраивании иерархии тел в христианской традиции, в частности у Августина и Кассиодора, см.: ПЕТРОВ Ф. В., «“Учение” о душе у Кассиодора и его зависимость от Августина», *ДсВ* 26 (2009), с. 63-93.

<sup>13</sup> “And theyse two pertyes were in Crist, the hyer and þe lower, whych is but one soule. The hyer perty was evyr in pees with god in full joy and blysse. The lower perty, whych is sensualyte, sufferyd for the saluacion of mankyng” (*LT* 55).

«И когда нашу душу вдохнули в тело, в котором мы сотворены чувственными... и что касается нашей сущности, она может правильно быть названа нашей душой, и что касается нашей чувственности, она может правильно быть названа нашей душой, и это через единство, которое она имеет в Боге»<sup>14</sup>.

Таким образом, структура души Иисуса Христа (в отличие от Бога-Отца) вполне человеческая. Дева Мария же и по-прежнему является человеком, хоть и лучшим представителем рода и носителем идеальной души.

«...она более чем все прочее, созданное Богом, низшее по отношению к ней, достойна и совершенна. Над ней нет тварных вещей, исключая благословенную человеческую природу Христа, на мой взгляд»<sup>15</sup>, — утверждает автор *Откровений*.

Более того, согласно оптимистичным утверждениям автора, человеческая душа подобна не только душе очеловеченного сына, но и всемогущего отца.

«И я не увидела различия между Богом и нашей сущностью, но словно все это было Богом»<sup>16</sup>, — делится затворница.

«Бог — это бесконечная высшая истина, бесконечная высшая мудрость, бесконечная высшая несотворенная любовь; и человеческая душа — это создание в Боге, которое имеет те же самые сотворенные свойства»<sup>17</sup>.

Это сущностное единство, по мнению автора, не просто является однократной данностью, но поддерживается постоянно:

<sup>14</sup> “And what tyme oure soule is enspyred in our body, in whych we be made sensuall...” (LT 55).

“...and as anemptis oure substannce it may ryghtly be callyd oure soule, and anemptis oure sensualite it may ryghtly be callyd oure soule, and that is by the onyng that it hath in god” (LT 56).

<sup>15</sup> “...she is more than all that god made beneth her in wordines and in full-head; for aboue her is nothing that is made but the blessed manhood of Christ, as to my sight” (LT 4).

<sup>16</sup> “And I sawe no dyfference betwen god and oure substance, but as it were all god...” (LT 54). Термин «substance» одновременно означает и субстанцию, вещество и сущность.

<sup>17</sup> “For god is endlesse souereyne truth, endlesse souereyne wysdom, endlesse souereyne loue vnmade; and a mans soule is a creature in god whych hath the same propertes made” (LT 44).



«Бог живет в нашей душе», а «наша душа живет в Боге. Наша душа создана, чтобы быть местом обитания Бога, и обиталище нашей души — Бог... наша душа... живет в Боге по [ее] сущности, от которой, через Бога, мы есть то, что мы есть»<sup>18</sup>.

Ведь Бог сотворил человеческую душу подобной себе, как свою собственную часть, сотворил из «ничего», и ничего нет между нею и Богом (*LT* 53). Лишь человеческая слепота мешает пониманию этого факта. Хотя прозрение в принципе возможно, в первую очередь через самопознание.

«...мы не можем прийти к полному знанию Бога, пока сначала ясно не узнаем нашу собственную душу... когда наша чувственность силой Страстей Христовых может быть доведена до сущности...»<sup>19</sup>, — размышляет далее автор.

Эта сентенция, в общем призванная утешить и направить человека к его Создателю, одновременно свидетельствует, что декларируемые общие свойства человеческой души и Бога вовсе не означают их абсолютного сущностного тождества. Ведь прозрение возможно, но не гарантировано, а до того (т. е. в ходе человеческой жизни) практически не реально (как минимум для большинства людей). Чувственность и сущность до объединения с Богом (надо полагать, до конца земной человеческой жизни) остаются разделенными. Таким образом, хотя человеческая душа и сотворена по образу и подобию, она все-таки качественно отличается от Создателя, зато по структуре определенно идентична душе Спасителя.

Тем не менее, и тут очевидна неравноценность в общем схожих структур. Разделенность чувственной и сущностной частей души Иисуса определенно искусственна, и он явно не нуждается в прозрении для их соединения. Приближается к нему в этом отношении и Дева Мария. Не случайно уже при первых ее описа-

---

<sup>18</sup> “...god dwellyth in oure soule... oure soule dwellyth in god. Oure soule is made to be goddys dwellyng place, and the dwellyng of oure soule is god... oure soule... dwellyth in god in substance, of whych substance by god we be that we be” (*LT* 54).

<sup>19</sup> “...we may nevyr come to the full knowyng of god tyll we knowe furst clerely oure owne soule... that oure sensualyte by the vertu of Cristes passion be brought vp in to þe substance...” (*LT* 56).

ниях в *Откровениях* подчеркивается именно красота и мудрость ее души, а также ее сходство с сыном (LT 4 и др.). И хотя автор трактата не заостряет внимания на этом факте, поскольку целью является именно подчеркивание тождества, текст представляет немало доказательств тому.

Особенно показательны в этом отношении метафоры, обозначающие души людей и Иисуса Христа. Человеческая душа передается по преимуществу через два образа — ребенка и невесты. Нежный и невинный ребенок, чья чистота сравнима лишь с цветком лилии, противопоставляется грязи отвратительного тела:

«...внезапно из этого тела выпрыгнуло прекраснейшее создание, маленький ребенок, абсолютно очерченный и сформированный, живой и прекрасный, и белее лилии, который быстро вознесся на небо»<sup>20</sup>.

Наряду с тем, что этот образ репрезентирует неиспорченность, с одной стороны, и генетическую связь, и «естественную» в этой связи любовь, и привязанность между Богом и его созданием — с другой, он также акцентирует слабость, зависимость и необходимость в руководстве, покровительстве и защите. Хотя Иисус Христос также представлен в роли сына по отношению к Отцу и Деве Марии, по отношению к душе-ребенку он выступает в роли матери<sup>21</sup>, чья задача — наставлять и заботиться о своем чаде.

«И по своей великой доброте он снимет всю нашу вину и отнесется к нам с жалостью и состраданием как к наивным и невинным детям»<sup>22</sup>, — характеризует отношения Иисуса Христа и человеческой души автор.

Образ души-невесты или жены хотя и сообщает ей некоторую взрослость, но почти не сообщает самостоятельности, если

---

<sup>20</sup> “...sodeynly oute of this body sprong a fulle feyer creature, a lyttlylle chylld, full shapyn and formyd, swyft and lyfly and whytter then the lyllye, whych sharply glydyd vppe in to hevyn” (LT 64).

<sup>21</sup> Об образе Иисуса-матери см.: PELPREY (1982); HEIMMEL (1982); BYNUM C. W., *Holy Feast and Holy Fast. The religious significance of food to medieval women* (University of California Press, 1988), p. 266-269; СУПРИЯНОВИЧ (2008) и др.

<sup>22</sup> “And of hys gret curtesy he doth away alle oure blame, and beholdeth vs with ruth and pytte, as chylidren innocens and vnlothfulle” (LT 28).

только добавляет ей «взрослых» желаний, а именно — стремление к ее жениху (мужу). Этот образ также подчеркивает сущностное единство человеческой души и Иисуса Христа. При этом он предполагает несамостоятельность возлюбленной, недаром уточняется ее молодость, как свидетельство не только красоты и чистоты, но и невинности, а значит, и неопытности. Феминизация человеческой души устанавливает ее место в иерархии. Душа как носительница женского начала зависима, она стремится к своему создателю и мужу, и лишь в их соединении она окончательно реализуется, только под его защитой и руководством возможны ее высшее счастье и покой.

Особняком в этом контексте стоит душа Девы Марии, избранная Богом на роль матери того, кто станет «матерью» и «мужем» человеческой душе. В ее описании подчеркиваются кротость, любовь и мудрость, которым должны следовать и прочие. Но ее замечательные человеческие качества явно имеют к людям такое же отношение, как и общие свойства людей и Бога. Мария наделена всем в идеальной, превосходной степени, что делает ее душу подобной ее сыну, а не людям.

Таким образом, метафоры убедительно подчеркивают неравнозначность и иерархичность душ, вытекающих из степени их совершенства, которая в свою очередь определяется взаимоотношениями между чувственной и субстанциональной природой, а еще точнее — их внутренней иерархией. В случае Иисуса, принявшего чувственную часть души вместе с телом, и избранницы Девы Марии, безусловно, высшая часть души контролирует низшую, как естественно и телесность, которая в свою очередь неизбежно облагораживается таким руководством и приобретает куда более высокое значение, чем обычная человеческая плоть. Последняя же нередко заявляет о себе даже у лучших представителей мира людей, к которым относится и автор рассматриваемого трактата. В их случае чувственная часть души нередко определяет поступки, при этом они все дальше отходят от своей изначальной сущности, приближающей их к Богу. Не зря затворница, делаясь с читателем мечтами молодости, сообщает, что одним из ее страстных желаний было получить в дар «стремление к Богу» (LT 2). Именно умение и возможность контролировать чувственную часть души (фактически — свои желания) и в этой связи —

свое тело представляло собой проблему в теоретическом осмыслении взаимоотношений души и тела, а не телесность как таковая. Однако, согласно рассуждениям затворницы, человек может лишь стремиться к самоконтролю, удастся ему это, в конечном счете, или нет, определяет Бог, который по собственному усмотрению может посещать или покидать человеческую душу. Так, оптимистическая картина спасения при доведении ее до логического конца выглядит не столь и радостной, поскольку природа человека, будучи тождественна божественной по сути сущностей, оказывается ущербной по их соотношению.

\* \* \*

Если нориджская затворница, хотя и учитывала обстоятельства собственной жизни, работала в основном с умозрительными конструкциями и широко обобщала, то ее младшая современница, набожная горожанка и визионерка Марджери Кемп (1373 – после 1438 гг.) предпочитала теории практику и опиралась в своих религиозных рассуждениях в основном на собственную богатую биографию. В книге, созданной на склоне лет, где она описала свой мистический опыт общения с Богом, а также бурную жизнь, проведенную в паломничествах, она оставила уникальное свидетельство осмысления многолетнего опыта сосуществования ее души и тела<sup>23</sup>.

Как и ее предшественница, она исходила из некоторой предопределенности человеческой судьбы, в частности полагая себя из-

---

<sup>23</sup> Мы работали с изданием: *The Book of Margery Kempe*, ed. Lynn STALEY (Kalamazoo, 1996) (далее — *Book*), доступному в электронном виде по адресу <http://www.lib.rochester.edu/camelot/teams/kempint.htm> (май, 2009). Все цитаты далее приводятся по нему в нашем переводе. Подробнее о Марджери и ее жизни см. ATKINSON C., *Mystic and Pilgrim: The Book and the World of Margery Kempe* (Cornell University Press, 1983); LOCHRIE K., *Margery Kempe and Translations of the Flesh* (University of Pennsylvania Press, 1991); GOODMAN A., *Margery Kempe and her World* (Longman, 2002), (далее — GOODMAN [2002]); STALEY L., *Margery Kempe's Dissenting Fictions* (Pennsylvania University Press, 1994); STALEY JOHNSON L (1991); MCAVOY L. H. (2004); СУПРИЯНОВИЧ (2008) etc. Среди интернет-сайтов, посвященных Марджери, наиболее крупные: <http://www.luminariumorg/medlit/margery.htm> (май, 2009), <http://www.holycross.edu/departments/visarts/projects/kempe> (май, 2009).

бранным орудием Господа. Но вместе с тем, она оставляла значительную роль и самому человеку, доказывая собственной активной жизненной позицией важную роль человеческого желания и воли на пути к духовному совершенству и, в конечном счете, к Богу<sup>24</sup>.

Хотя с одной стороны в рассуждениях Марджери четко прослеживается взаимосвязь между телесным и дьявольским, с другой — жизнь ее души также неразрывно связана с существованием тела и даже телесными проявлениями.

На врага человеческого возлагается ответственность за все телесные искушения и дурные поступки Марджери. Его приспешники были виновны в душевной болезни, случившейся с ней в связи с рождением первого из ее четырнадцати детей (*Book 1*), они несли ответственность за приступы похоти (*Book 4, 59*) и другие неприятности. Ублажение тела — наряды, вкусная пища, комфортные условия и прочее также вполне традиционно осмысливались ею как ведение небогоугодного образа жизни. Поскольку женщина мыслила в двоичной системе координат, это фактически означало отнесение всех телесных удовольствий к сфере дьявольского и требовало непрестанной борьбы.

Период вражды с собственным телом начался в жизни Марджери вместе с осознанием ею своей греховности и попытками душевного очищения<sup>25</sup>. И тут ее тело стало не только предметом наказания и пространством изживания дьявольского, но и инструментом этой борьбы. Марджери сменила дорогие наряды и украшения на черное платье (ср. *Book 2* и 17), мучила тело жестокими постами, наказывала ношением изобретенных ею для его смирения предметов и изводила бодрствованием в молитве (*Book 3*). Особым пунктом в программе очищения тела стала борьба с похотью. Поскольку сама женщина, по ее словам, «не

---

<sup>24</sup> Неоднократно в ее *Книге* описываются ситуации выбора, от которых зависит спасение людей, общавшихся с ней (*Book 12*). Особое внимание она уделяет собственной роли в их судьбе, когда именно за ней Бог оставляет ее решение (*Book 10*).

<sup>25</sup> Произошло это после неудачных попыток утвердиться в местном сообществе, организовать бизнес и перенесенной упомянутой выше душевной болезни. Скорее всего, женщине в это время было что-то около тридцати лет. Точное установление дат по ее тексту почти невозможно. Подробнее подсчеты см. GOODMAN (2002), p. xiii; Суприянович (2008), с. 142.

чувствовала восстания плоти» (*Book 4*) уже чуть не с первых шагов на пути духовного служения, бороться ей пришлось в основном с желаниями ее мужа. Марджери состояла в законном браке, и ее муж Джон не видел необходимости в прекращении интимных отношений и на уговоры жены долгое время не поддавался. Это обстоятельство было предметом постоянного расстройства Марджери, считавшей свое тело недостаточно чистым и потому недостойным высокого служения, к которому она себя предназначила. Точнее, по ее утверждению, — была призвана и избрана свыше. Несмотря на приводимые ею слова ее небесного жениха о том, что она и так хороша, Марджери регулярно искала способы компенсации этой нечистоты, пока, наконец, при помощи свыше проблема не была разрешена<sup>26</sup>. Ну а на время исполнения столь тяготивших ее обязанностей ей были рекомендованы дополнительные «очищающие процедуры»: отказаться от любимого ею мяса, поститься по пятницам и раз в неделю причащаться.

Помимо борьбы с собственно плотскими желаниями Марджери использовала тело и для очищения души. В частности, она широко применяла слезы как очищающее средство, предаваясь оплакиванию своих и чужих грехов в людных местах, заодно таким образом репрезентируя окружающим состояние тела и души.

Слезный дар достался ей в особо крупных размерах. Женщина, не переставая, оплакивала грехи человечества, причем так, что ее невозможно было унять. Даже когда ее собственные грехи давно уже были прощены, она продолжала их отмаливать, хотя общечеловеческие и доставляли ей больше печали. Она не забывала о душах в чистилище, а также бедняках и вообще всех нуждавшихся, по ее мнению, в помощи — иудеях, сарацинах и еретиках. И в особо важных случаях каждой группе страждущих отводилось по часу внимания (*Book 57*), так что трудилась она основательно. Продолжительность плача внушала окружающим сомнения в его искренности. Сомнения не оставляли даже некоторых близких друзей женщины, не говоря уже о врагах. Одни

---

<sup>26</sup> Марджери от имени Бога пригрозила мужу смертью, если он не освободит ее от брачных обязанностей, в компенсацию же обещала оплатить его долги (*Book 11*). Трудно сказать, что больше повлияло на Джона, но результат был достигнут.

полагали, что она разыгрывает этот плач<sup>27</sup>, другие — что горюет о личных проблемах, третьи — что ее кто-то обидел (пока не знакомились с Марджери поближе). Часть набожных людей поддерживала ее, изумляясь такому проявлению Божьей воли, особенно если им не приходилось выносить этого зрелища долго<sup>28</sup>.

Визионерка утверждала, что была не в состоянии контролировать себя, поскольку рыдать и плакать ее вынуждал небесный руководитель. Более того, по ее словам, она неоднократно, но безуспешно просила его об избавлении от такого необычного свойства. Податель же дара объяснял женщине всю важность ее миссии по оплакиванию человеческих пороков и взыванию к раскаянию тем, что ее слезами и молитвами будут спасены многие души. А потому она честно трудилась, выполняя свой долг «зеркала» для тех, кто сам не желал видеть своих грехов (*Book 78*). Вот как Господь мотивировал свой отказ:

«Дочь, не проси об этом... я сделаю тебя покорной моей воле, так что ты будешь плакать, когда я пожелаю, и где я пожелаю, равно громко и долго, ибо я сказал тебе, дочь, ты — моя, и я — твой, и пребудешь вечно... иногда я даю тебе непродолжительный плач и тихие слезы, в знак того, что я люблю тебя, и иногда я даю тебе великий крик и рев, чтобы заставить людей бояться дара, что я дал тебе, в знак того, что я желаю, чтобы скорбь моей матери была известна через тебя, так что мужчины и женщины имели бы больше сострадания к ее скорби, что она претерпела ради меня. И третий знак таков, дочь, что какое бы создание ни приняло так много скорби ради моих страстей, как ты много раз, и отвергло грехи свои, получит бесконечное небесное блаженство. Четвертый

---

<sup>27</sup> Марджери подвергалась обвинению в лицемерии с самого начала ее деятельности. Многие, помнившие ошибки ее молодости, с трудом могли поверить в искренность ее поведения. К тому же для многих были памяты события ее временного безумия.

<sup>28</sup> Театрализация религиозной жизни вообще была свойственна этой эпохе. Проповедники в церквях широко использовали театральные эффекты для усиления воздействия на паству. Плач Марджери с одной стороны мог способствовать воздействию и на других людей, с другой, — особенно если сильно затягивался, а это, видимо, нередко происходило, просто мешал и мог даже сорвать проповедь. Не случайно некоторые представители духовенства выставляли ее из церкви и к расстройству женщины запрещали ей посещать свои проповеди (*Book 61*).

знак таков, что любое создание на земле, даже если всегда было страшным грешником, никогда не впадет в отчаяние, если примет пример твоей жизни и деятельности... Также, дочь, пятый знак таков, что я хочу, чтобы ты знала про себя, за великую боль, что ты чувствуешь в сердце, когда плачешь так скорбно ради моей любви, ты не будешь чувствовать боли, когда ты покинешь этот мир, и также, умирая, будешь испытывать меньше боли, поскольку ты испытываешь такое великое сострадание к моей плоти, что я должен иметь сострадание к твоей плоти»<sup>29</sup>.

Другим, не менее, если не более важным поводом для рыданий Марджери обзавелась во время своих видений. Зрелище страстей Христовых не оставляло ее равнодушной, так что она бурно и громко выражала свои эмоции, проливая потоки слез<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> “Dowtyr, prey not therfor... for I schal make the buxom to my wil that thu schalt criyn whan I wil, and wher I wil, bothyn lowde and stille, for I teld the, dowtyr, thu art myn and I am thyn, and so schalt thu be wythowtyn ende... I gyf the sumtyme smale wepyngys and soft teerys for a tokyn that I lofe the, and sumtyme I geve the gret cryis and roryngys for to makyn the pepil aferd wyth the grace that I putte in the into a tokyn that I wil that my modrys sorwe be knowyn by the that men and women myth have the mor compassyon of hir sorwe that sche suffyrd for me. And the thryd tokyn is this, dowtyr, that what creatur wil takyn as mech sorwe for my passyon as thu hast don many a tyme and wil sesyn of her synnys that thei schal have the blys of hevyn wythowtyn ende. The ferth tokyn is this: that any creatur in erthe, haf he be nevyr so horrybyl a synner, he thar nevyr fallyn in dispeyr yyf he wyl takyn exampil of thy levying... Also, dowtyr, the fifte tokyn is that I wil thu knowe in thiself be the gret peyne that thu felist in thyn hert whan thu cryist so sor for my lofe that it schal be cawse thu schalt no peyn felyn whan thu art comyn owt of this worlde and also that thu schalt have the lesse peyn in thy deying, for thu hast so gret compassyon of my flesch I must nede have compassyon of thi flesch” (*Book 77*).

<sup>30</sup> Но даже и эти слезы нередко осуждались, поскольку представители церкви имели разное мнение относительно каноничности ее поведения. В частности, многие полагали, что нет доказательств такого оплакивания Христа Девой Марией, которое демонстрировала, погружаясь в транс, Марджери. Она же ссылалась как на свои видения, в которых лично принимала активное участие в событиях распятия, сопровождая и поддерживая Деву Марию, так и на обыденную логику, замечая, что раз уж людям позволяет оплакивать земные потери, то по столь значительной утрате требуется скорбеть как следует (*Book 67 et passim*).



Поскольку видения, сопровождавшиеся слезами, часто посещали ее не в самых подходящих для этого местах, люди или сочувствовали, полагая, что ей плохо, или шарахались от нее, принимая за сумасшедшую. Да и что можно было подумать о странной женщине, кидавшейся к матерям с маленькими детьми на руках. Другое дело, когда эти слезы проливались во время религиозных процессий или хотя бы из очевидного чувства жалости к обиженным. Слезы горя и сострадания, в общем, были понятны. В подходящих случаях они говорили куда лучше слов, особенно если тех не хватало<sup>31</sup>. Да и публику обеспечивали куда более широкую. Ну а поскольку в задачу Марджери входило обращение к Богу как можно большего числа людей, то это обстоятельство было немаловажным.

Конечно же, очищению подлежало не только тело. Не меньше внимания отводится женщиной рассказу о том, как она «чистила душу»: борьбе с гордостью, тщеславием и прочими пороками. Она осознанно подвергается насмешкам и презрению, полагая, что именно этим путем прошли Иисус и его последователи, кротко, как она полагает, переносит непонимание и издевательство, ведет апостольский образ жизни, несмотря на многочисленные риски и препятствия, поджидающие ее на этом пути. И все же во всей этой деятельности, в конечном счете, именно тело наказуемо и страдает в первую очередь, и оно же помогает в борьбе с нечистой.

Для Марджери, как, вероятно, для многих ее современников, очень важны были телесные аспекты служения. Наряду с упомянутыми слезами и многочисленными часами, физически проводимыми в церкви, особую роль для нее, конечно, играет евхари-

---

<sup>31</sup> Марджери неоднократно говорит о невозможности выразить словами обуревавшие ее чувства и эмоции. См. например, “Sche had many an holy thowt and many an holy desyr which sche cowde nevyr tellyn ne rehersyn ne hir tunge myth nevyr expressyn the habundawnce of grace that sche felt...” (*Book* 78); “Whan sche herd the wordys and sey the compassyon that the modyr had of the sone and the sone of hys modyr, than sche wept, sobbyd, and cryd as thow sche schulde a deyid for pité and compassyon that sche had of that petows syght and the holy thowtys that sche had in the menetyme, the which wer so sotyl and hevynly that sche cowde nevyr tellen hem aftyr so as sche had hem in felyng” (*Book* 80) и др.

ствия. Ее религиозно-мистическое значение теснейшим образом связано с самим физическим актом употребления «тела и крови» Христовой. Марджери старается выполнять обряд как можно чаще даже в самых неподходящих для того условиях, и невозможность его совершения рассматривается ею как одно из величайших лишений как для ее духовного роста, так и существования<sup>32</sup>.

Как материальная, так и моральная поддержка Бога представляется в качестве необходимого условия на пути духовного совершенствования. Несмотря на всю твердость устремлений, ненадолго оставленная без поддержки Марджери тут же рискует впасть в тяжелый грех<sup>33</sup>. Эта временная покинутость трактуется ею как необходимое условие самопознания, поскольку ведет к пониманию собственной человеческой слабости и препятствует самонению и гордыне. В остальном же Бог, по словам женщины, постоянно направлял, охранял и сопровождал ее, спасая в трудных ситуациях, куда, собственно, сам же ее и вовлекал. Путь служения понимается Марджери именно как постоянная борьба с трудностями и опасностями во имя ее небесного жениха.

Очевидно, что курс телесного и духовного очищения рассматривался женщиной не как способ существования или самоцель, а как предварительный этап, который должен был подготовить ее тело и душу к новому периоду в ее жизни и к новому браку, на этот раз духовному. По окончании очищения от земной скверны тело Марджери из предмета ненависти, презрения и наказания превратилось в орудие приобретения и репрезентации святости. Переход душевного состояния опять же должен был быть продемонстрирован на людях — черные одежды требовалось заменить на белые (*Book 15, 30*). К тому же заботливый жених посоветовал отменить истязания тела, которому предстояли новые подвиги и нужны были физические силы.

---

<sup>32</sup> После того как в результате очередного конфликта с земляками ее выставили из английского приюта в Риме, женщина переживает не столько по поводу того, что осталась без поддержки в чужой земле, сколько из-за отсутствия возможности исповедоваться и причащаться. Но с помощью чуда и помощи Св.Иоанна Евангелиста эта проблема была успешно решена (*Book 32 – 33*).

<sup>33</sup> Марджери — по ее словам, поборовшая плотские желания — чуть не поддалась соблазну и не нарушила супружескую верность (*Book 4*).

Следующий духовный шаг опять же совершается Марджери с помощью тела — иначе отправиться в Святые места и пережить крестный путь сына Божьего (давняя ее мечта и важная стадия в подражании Иисусу Христу) было невозможно. Преодоление моральных и физических трудностей в дороге также осмысливается женщиной как часть программы служения. Она намерена пострадать и старательно находит возможности для этого даже там, где путешествие могло бы быть значительно легче<sup>34</sup>. В результате к Иерусалиму ею был пройден собственный крестный путь, наполненный унижениями и лишениями.

Вид места распятия Христа вызвал у Марджери череду видений, которые она опять же и переживает, и демонстрирует телесно. Она сообщает, что во время посещения Голгофы видела как наяву распятого Христа:

«...было даровано этому созданию видеть так истинно его драгоценное нежное тело, полностью разодранное и истерзанное бичами, более полное ран, чем когда-либо была голубятня дырами, висящее на кресте, в терновом венце на голове, его блаженные руки, его нежные ноги, пригвожденные к крепкому древу, реки крови, обильно вытекающие из каждого члена, ужасную и мучительную рану в его драгоценном боку, изливающую кровь и воду ради ее любви и ее спасения...»<sup>35</sup>.

Мысленно увиденные события распятия доставили женщине такие переживания, что она с криком валялась на земле, извиваясь так, как будто это ее распинали (*Book 28*).

«И когда они поднялись на гору Голгофу, она пала ниц так, что не могла ни стоять, ни преклонить колена, но валялась и изви-

---

<sup>34</sup> Женщина искусственно усложняет и так опасное путешествие, конфликтуя в дороге со спутниками, которые, потеряв надежду ее урезонить, периодически не выдерживают и предоставляют ее собственной заботе (*Book 26 – 27*).

<sup>35</sup> “...it was grawntd this creatur to beholdyn so verily hys precyows tendyr body, alto rent and toryn wyth scorgys, mor ful of wowndys than evyr was duffehows of holys, hangyng upon the cros wyth the corown of thorn upon hys hevvyd, hys blysfyl handys, hys tendyr fete nayled to the hard tre, the reverys of blood flowing owt plenteuowsly of every membr, the gresly and grevows wownde in hys precyows syde schedyng owt blood and watyr for hir lofe and hir salva- cyon...” (*Book 28*).

валась, широко раскинув руки, и закричала громким голосом так, словно ее сердце разрывалось на части, ведь в граде своей души она истинно и явно видела, как был распят Господь. Перед собой в ее духовном зрении она услышала и увидела скорбь нашей Госпожи, Св. Иоанна, Марии Магдалины и многих других, любивших Господа. И она испытывала такое великое сострадание и такие великие муки, видя муки нашего Господа, что не могла удержаться от крика, и вопила так, словно должна была умереть от этого»<sup>36</sup>.

Ее тело должно было не только ощутить все муки вместе с Иисусом Христом, но и сообщить всем окружающим о происшедшем в ее душе. Оно «запомнило» и затем воспроизводило подобные же проявления в ситуациях, напоминающих Марджери о распятии, причем нередко ей было достаточно и небольшого, иногда лишь ей понятного знака (что нередко способствовало недоумению людей, наблюдавших эти сцены). При этом сама женщина настаивала на произвольности своих эмоциональных реакций. Физический же контакт со святынями, похоже, вводил визионерку в состояние экстаза. Ее тело, таким образом, было и средством понимания, поскольку именно физические, телесные ощущения позволяли ей пережить и понять происшедшее со Спасителем, лучше слов выражая чувства и эмоции женщины<sup>37</sup>. И крик боли распятого человека, судороги и конвульсии, в которых она корчилась, раскинув руки крестом, говорили об уподоблении лучше всяких слов. Женщина утверждала, что была не в состоянии себя контролировать и не могла сама остановиться.

---

<sup>36</sup> “And whan thei cam up onto the Mownt of Calvarye sche fel down that sche mygth not stondyn ne knelyn but walwyd and wrestyd wyth hir body, spredyng hlr armys abrode, and cryed wyth a lowde voys as thow hir hert schulde a brostyn asundyr, for in the cité of hir sowle sche saw veryly and freschly how owyr Lord was crucifyed. Beforn hir face sche herd and saw in hir gostly sygth the mornyng of owyr Lady, of Sen John and Mary Mawdelyn, and of many other that lovyd owyr Lord. And sche had so gret compassyon and so gret peyn to se owyr Lordys peyn that sche myt not kepe hirsself fro krying and roryng thow sche schuld a be ded therfor” (*Book 28*).

<sup>37</sup> Не говоря уже про то, что и безопаснее: проповедовать ей не полагалось, а кричать и плакать никто помешать не мог. Точнее, попытки такого рода были, но у них не было оснований, поэтому женщина могла игнорировать рекомендации не вести себя так.

Она склонна была считать — и ее в этом поддерживали ее духовные руководители, — что ее способность к переживанию — уникальный дар, посланный свыше. В особо важных и торжественных случаях ею разыгрывалось целое представление, демонстрировавшее степень погружения женщины в транс. Она кричала и каталась, как человек, испытывавший сильную боль, выкрикивая «Я умираю, я умираю! / *I dey, I dey*» (*Book 45, 57*), или, например, для тех, кому было непонятно: «Страдания Христа убивают меня! / *The Passyon of Crist sleth me*» (*Book 41*).

Несмотря на достигнутые успехи в деле подражания Христу, Марджери нашла резервы для дальнейшего духовного роста, и опять же через соединение моральных и телесных лишений. Из Святой земли она отправилась в Рим, где раздала все свое имущество и жила подаянием (*Book 38 – 39*). Для женщины из высших городских слоев, выросшей в достатке и удовольствиях, такой шаг был крайней степенью самоотречения. Таким образом, отказ от земных радостей был доведен до логического конца, но к этому моменту женщина, кажется, научилась получать удовольствие от приносимых жертв, которые начали компенсироваться еще и социальным признанием.

Вознаграждение, которое она получила за эту высшую степень самоотречения, было достойным и снова выраженным не только морально. Если невестой Христовой она ощущала себя давно и даже носила с собой кольцо, символизирующее духовный брак с ним, то в Риме произошло ее сочетание мистическим браком с Богом-Отцом. Перед лицом своего Сына и Св. Духа, Девы Марии, апостолов, множества святых и сонма ангелов он произнес полагающуюся случаю брачную формулу, соединившую их.

«И тогда Отец в ее душе взял ее руку перед сыном и Святым Духом, и Матерью Иисуса, и всеми двенадцатью апостолами, и Святой Катериной, и святой Маргаритой, и многими другими святыми, и святыми девами, с огромным множеством ангелов, говоря ее душе: “Я беру тебя, Марджери, в законные супруги...”»<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> “And than the Fadyr toke hir be the hand in hir sowle befor the Sone and the Holy Gost and the Modyr of Jhesu and alle the twelve apostelys and Seynt

С этих пор она наблюдала вокруг себя ангелов, видимо, причитавшихся ей по статусу, а в груди ощущала священный «огонь любви», надо полагать, свидетельствующий о высокой стадии духовного роста<sup>39</sup>. Были и другие привилегии в виде улаждающих запахов и звуков (*Book 35*)<sup>40</sup>. Не говоря уже о возможности обращения за помощью к всемогущему «супругу» в трудную минуту<sup>41</sup>. В общем, Марджери не только умозрительно, но и физически начала ощущать себя принадлежащей к лучшему миру, во всяком случае, она явно именно это дает понять читателю.

Таким образом, биография Марджери рисует драматичную историю взаимоотношений ее тела и души, прошедших путь от порока к вечной жизни. Ее молодость осмысливается в негативных тонах греха, где телесное начало господствовало над духовным, что и привело женщину в объятия дьявола, т. е. к закономерному безумию. Появление Иисуса Христа пробудило ее сознание, вызвав понимание происшедшего с ней, а также желание освобождения от доминирования плоти. Однако женщина была не готова к полному освобождению от мирских ценностей, что и делало ее еще легкой добычей для врага человеческого. Длительный путь борьбы за духовную чистоту увенчался достижением и чистоты телесной, что Марджери репрезентировала на публику переодеванием. С этого времени она рассматривает свое тело не как врага, с которым надо бороться, а как помощника и выразителя души. Именно тело помогает женщине понять важнейшие события церковной истории и пережить ощущения как

---

Kateryn and Seynt Margarete and many other seyntys and holy virgynes wyth gret multitude of awngelys, seying to hir sowle, 'I take the, Margery, for my weddyd wife'...' (*Book 35*).

<sup>39</sup> Этот образ, безусловно, является заимствованием из популярного тогда сочинения Ричарда из Хэмпла *Incendium Amoris*, и Марджери таким образом демонстрирует свою образованность.

<sup>40</sup> Музыка много значила для Марджери. Еще в начале духовной карьеры она слышала «райскую музыку», потрясшую ее воображение и повлиявшую на выбор дальнейшего пути (*Book 3*). В этом контексте упоминание о музыке, которую она теперь слышала, должно было свидетельствовать о статусе человека, удостоенного небесных радостей при жизни.

<sup>41</sup> Восприятию Марджери как святой среди земляков значительно способствовал пожар в ее родном городе, когда сила ее молитв, согласно *Книге*, умирала огонь (*Book 67*).

тех, кто окружал Иисуса Христа от его рождения до распятия, так и, в конце концов, самого Спасителя. Физическое переживание в первую очередь является основой для понимания, не случайно Марджери позволяет себе противоречить профессиональным комментаторам церковной истории, больше полагаясь на собственные ощущения. Именно чувства и откровения (*felyngys and revelacyons*) она рассматривает в качестве главного содержания своего визионерского опыта, и именно ими считает важным поделиться с читателем. Наконец, так же телесно переживается ею высшая точка в ее духовной карьере — мистический брак, закрепивший за ней место на небесах, так же воспринимаемых с помощью физических ощущений.

Помимо того, что тело является для нее инструментом и выразителем ее собственного духовного роста, женщина активно пользуется им в качестве орудия проповеди — напоминая с его помощью людям о событиях церковной истории и взывая к их чувствам. Язык тела всю жизнь говорил за нее лучше слов.

Очевидно, что, несмотря на период телесных самоистязаний, Марджери боролась не столько с самим телом, сколько с плотскими страстями в нем. Само же тело, в отличие от концепции автора *Откровений*, не только не противопоставляется ею душе, но мыслится в неразрывной взаимосвязи. Они вместе проходят все стадии духовного роста. Грязь тела отражает нечистоту души, и оно же помогает ее «вычистить».

Так, если в *Откровениях* нориджской затворницы иерархия тел и душ выглядит жестко закрепленной, а повышение статуса, хотя и допускается теоретически, практически ограничено именно наличием тела, а потому прижизненно почти недостижимо для обычного человека, то Марджери, подчеркивая их единство, наоборот, проповедует возможность и необходимость продвижения по духовной лестнице, собственным примером и опытом давая надежду обычным людям.

В. В. ПЕТРОВ

## КИННОР, КИФАРА, ПСАЛТЕРИЙ В ИКОНОГРАФИИ И ТЕКСТАХ

К ИСТОЛКОВАНИЮ  
ОДНОЙ АНГЛО-САКСОНСКОЙ ГЛОССЫ\*

### 1. ЛЕЙДЕНСКИЙ ГЛОССАРИЙ

Это исследование возникло как попытка понять глоссу<sup>1</sup>, принадлежащую так называемому *Лейденскому глоссарию*<sup>2</sup>. Исходно глосса была составлена в VII в. в стенах англо-саксонской школы Кентербери и является частью пояснений к тексту Библии, которые делал наставник школы Феодор — человек необычной судьбы и дарований. В 669 г. римский папа направил его, грекоязычного монаха и уроженца сирийского Тарса, в Англию для того, чтобы Феодор принял обязанности архиепископа Кентерберийского, которые тот и исполнял до своей смерти в 690 г.<sup>3</sup>. Не-

---

\* Впервые работа была опубликована в 2004 году, см.: *ДсВ* 11, с. 293-343; *ДсВ* 12, с. 243-271. Для настоящего издания текст исправлен и доработан.

<sup>1</sup> О средневековых глоссах и глоссариях см.: ПЕТРОВ В. В., «Каролингские школьные тексты: глоссы из круга Иоанна Скотта и Ремигия из Осера», *Философия природы в Античности и в Средние века*, ред. П. П. ГАЙДЕНКО, В. В. ПЕТРОВ (М.: Прогресс-Традиция, 2000), с. 530-591.

<sup>2</sup> Лейденский глоссарий XII, 40. Глоссарий (теперь MS Leiden. Bibliothek der Rijksuniversiteit. Voss. lat. Q. 69. Ff. 20-36) был скопирован в Санкт-Галлене (ок. 800 г.) с ныне утраченного англо-саксонского манускрипта. Изд. см.: HESSELS J. H., *A Late Eighth-Century Latin-Anglo-Saxon Glossary preserved in the Library of the Leiden University* (Cambridge, 1906), p. 13. Также см.: LAPIDGE M., "Old English Glossography: The Latin Context", *Anglo-Latin Literature, 600-899* (L. & Rio Grande: The Hambledon Press, 1996), p. 178.

<sup>3</sup> О Феодоре см.: *Archbishop Theodore. Commemorative Studies on His*



смотря на преклонный возраст, Феодор трудился активно и успешно, так что фактически восстановил английскую церковь. Неотъемлемой частью этой деятельности было создание им в Кентерберии школы для англо-саксонских студентов. От Алдхельма и Беды известно, что по тем временам школа была исключительным институтом. До нас дошла часть созданных в Кентерберии библейских глосс, одна из которых является предметом нашего рассмотрения.

Искомое разъяснение (глосса) относится к строке из библейской книги Иисуса, сына Сирахова: «прославляйте Его... песнями уст и на киннорах» (Сир 39:19-20)<sup>4</sup>. Сириец Феодор пытался в нескольких словах объяснить своим англо-саксонским студентам, что такое киннор, на котором славили Господа ветхозаветные евреи и сам царь Давид:

Syneris. nablis, id est citharis longiores quam psalterium. nam psalterium triangulum fit. Theodorus dixit.

На киннорах. На наблах, то есть на кифарах более длинных, чем псалтерий. Ведь псалтерий делается треугольным. Так сказал Феодор.

Говоря о кинноре, Феодор выстраивает последовательность «киннор — набл — кифара — псалтерий». Введение каждого последующего инструмента не столько разъясняет предыдущее слово, сколько усложняет смысловой контекст, делая короткое пояснение напластованием разных культурно-исторических планов. За каждым из упомянутых музыкальных инструментов стоит длинная история, о них говорится в сотнях текстов, и, тем не менее, до наших дней у музыковедов нет единого мнения относительно того, как они выглядели в ту или иную эпоху, как они звучали, и какая музыка на них исполнялась.

---

*Life and Influence*, ed. M. LAPIDGE (Cambridge University Press, 1995); STEVENSON J., "Ephraim the Syrian in Anglo-Saxon England", Интернет-журнал *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 1/2 (1998), см. <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol1No2/HV1N2Stevenson.html> (май, 2009).

<sup>4</sup> Синодальный перевод: «...прославляйте Его... песнями уст и гуслими»; Вульгата: in canticis labiorum et cinyris (Сир 39:20); Септуагинта: ἐν ὤδαϊς χεϊλέων καὶ ἐν κινύραις (Сир 39:15).

Из разъяснения Феодора не становится яснее, что такое киннор. Более того, возникает вопрос, а что из себя представляли набл и треугольный псалтерий? Толкование Феодора малопонятно не только современному читателю. Не в лучшем положении был и англо-саксонский студент, которому оно в свое время предназначалось. Поэтому наше рассуждение — это и попытка истолкования слов Феодора, и эссе, очерчивающее контексты, в которых могло существовать подобное замечание.

Прежде, чем рассуждать о репрезентации и символическом значении перечисляемых Феодором инструментов в англо-саксонской иконографической, текстуальной, богословской и, шире, культурной традиции, необходимо уяснить, что они представляли собой объективно в тот или иной исторический период и как изменялись в процессе кросс-культурных заимствований и влияний. Только после этого можно приступить к герменевтической процедуре — интерпретации интересующей нас глоссы Феодора.

Отследить меняющийся облик упомянутых инструментов непросто. Хотя существует большое количество специальных музыковедческих работ и обзорных книг по истории древних и средневековых музыкальных инструментов, на многие из которых мы ссылаемся, мы не обнаружили исследования, которое в нужном для нас аспекте последовательно прослеживало бы эволюцию вышеназванных струнных, сочетая в своем рассмотрении широту географического охвата и протяженность временной шкалы с вниманием к деталям — историческим, а для Средних веков и к текстуальным. Поэтому нам пришлось предпринять собственные разыскания. С одной стороны, мы использовали музыковедческую и инструментоведческую литературу, с другой, принимали то или иное мнение только после того, как оно подтверждалось в ходе нашего собственного изучения первоисточников — иконографии, текстов и археологических данных. При этом мы сознательно пытались все время расширить угол обзора, стараясь поместить тот или иной инструмент в как можно более широкий историко-культурный контекст. Как будет показано ниже, такой подход оправдывает себя сполна: например, обнаруживается, что изображения еврейских музыкальных инструмен-

тов времен Бар-Кохбы копируют позднеримские модели струнных, хеттско-египетские лиры обнаруживаются в минойской и микенской цивилизациях, а разновидности ассирийских арф — в средневековой Андалусии. Особенностью нашей работы является то, что мы привлекаем обширный иконографический материал, предоставляющий нам необходимые, а главное, наглядные и верифицируемые свидетельства. Кроме того, применительно к поздней Античности и Средним векам, когда появляются описания соответствующих музыкальных инструментов, мы рассматриваем ряд релевантных текстов<sup>5</sup>. Безусловно, в подобной междисциплинарной работе не может не быть ошибок, и здесь мы надеемся, что нас поправят специалисты в соответствующих дисциплинах, — особенно это относится к музыковедам.

## 2. КИННОР И НЕВЕЛ

Сразу отметим, что мы не рассматриваем текст еврейской Библии<sup>6</sup>, поскольку Феодор обращается только к Септуагинте и Вульгате<sup>7</sup>. Первое, что обращает на себя внимание, — Феодор связывает киннор с наблом (невелем). Для современного читателя

---

<sup>5</sup> Стоит отметить, что мы использовали не только печатные научную литературу и альбомы по искусству. Наше исследование, особенно на первом этапе, опиралось на результаты обработки массивов текстов и изображений, предоставлявшихся системами Интернет-поиска.

<sup>6</sup> О музыкальных инструментах в еврейской Библии см.: WHEELER J., "The Biblical musical instruments" // <http://www.rakkav.com/biblemusic/pages/instruments.htm> (май, 2009); Коляда Е. И., «Библейские музыкальные инструменты», *Альфа и Омега* 4 (18), (1998), с. 28-43.

<sup>7</sup> Это важно отметить, поскольку при переводе еврейской Библии на греческий язык названия музыкальных инструментов передавались бессистемно. Отсюда путаница и анахронизмы. Например, в еврейском тексте Быт 4:21 называет Йувала «отцом всех играющих на кинноре и угаве (כִּנּוֹר וְעוּגָבָה)», тогда как в греческом переводе Йувал становится изобретателем «псалтерия и кифары». В еврейской Библии, помимо киннора, упоминаются *nevel` asor* (как один инструмент — Ps 32:2, 143:9 [*benebel asor*, «на асоре»], или как два отдельных — Пс 42:3 [*ale-asor veale-nabel*, «на десяти[струнном] и невеле»]), *nevel` al* — `alamot (или `alamot), *kinnor` al* — *hashsheminit* (или *hashsheminit*).

это естественно: киннор и невел образуют в греческой Библии устойчивую пару<sup>8</sup>. Так, в Септуагинте киннор употребляется 22 раза<sup>9</sup>, из них в паре с наблом 13 раз<sup>10</sup>. Часто эти инструменты называются, когда речь идет о служении Богу. Играя на кинноре и невеле, пророки пророчествуют (1 Цар 10:5), игрой на кинноре Давид изгоняет дурной дух из Саула (1 Цар 16:16; 16:23), на кинноре играют перед Господом (2 Цар 6:5; 1 Пар 13:8; 25:3; 25:6; 2 Пар 20:28; 29:25; Сир 39:19-20) и вообще празднуют (1 Пар 15:16; 15:21; 16:5; 25:1; 1 Макк 3:45; 13:51), под его звуки вносят ковчег завета Господня (1 Пар 15:28) и проводят обряды (2 Пар 5:12; Не-ем 12:27; 1 Макк 4:54).

Что представляли из себя киннор и невел? В собственно еврейской традиции не сохранилось их древних описаний. Лишь в 3 Цар 10:12 (т. е. не ранее VI в. до н. э.) сообщается, что киннор изготавливался из дерева<sup>11</sup>. Иосиф Флавий (37 – ок. 100 н. э.) пишет, что «киннор (*κινύρα*) имел десять струн (*δέκα χορδαί*), по которым ударяли плектром (*πλήκτρῳ*), а невел (*νάβλα*) был снабжен двенадцатью струнами (*δώδεκα φθόγγους*) и на нем играли непосредственно пальцами»<sup>12</sup>. Слова Иосифа часто цитируются историками музыки, но, насколько мне известно, никто не обратил

<sup>8</sup> Здесь и далее, когда мы говорим, что в некоем месте Библии упоминается такой-то музыкальный инструмент, подразумевается текст Септуагинты. Однако, для удобства русского читателя это место Библии указывается в соответствии с рубрикацией и именованием книг Библии по Синодальному переводу, которые могут отличаться от таковых у греческого текста (например, 1 Sa 10:5 = 1 Цар 10:5; 1 Ki 10:12 = 3 Цар 10:12; Sir 39:15 = Сир 39:19-20 и т. д.).

<sup>9</sup> 1 Цар 10:5; 16:16; 16:23; 2 Цар 6:5; 3 Цар 10:12; 1 Пар 13:8; 15:16; 15:21; 15:28; 16:5; 25:1; 25:3; 25:6; 2 Пар 5:12; 20:28; 29:25; Не-ем 12:27; Сир 39:19-20; 1-Макк 3:45; 4:54; 13:51.

<sup>10</sup> Кроме того, о кинноре говорится 1 раз наряду с псалтерием, 1 раз с кифарой, а в остальных шести случаях другой струнный инструмент в паре с киннором вообще не упоминается.

<sup>11</sup> Корабль от царицы Савской доставил царю Соломону красное дерево (*עֵץ אֶלְבָּנִים*), из которого, помимо прочего, были сделаны «невелы и кинноры (*וְכִנּוֹרֹת וְנָבְלִים*; *νάβλας καὶ κινύρας*) для певцов». Современные комментаторы считают, что речь идет о тиковом дереве, Кассиодор полагал, что — об эбеновом (см. PL 70, 15C).

<sup>12</sup> Иосиф Флавий, *Иудейские древности* VII, 12, 3 (305, 1 – 306, 6, ed. В. NIESE).

внимание на упомянутую им технику игры. Как показывает иконография (см. *ниже*), на лирах практически всегда играют плектром, тогда как на арфах струны перебирают пальцами. Это обусловлено тем, что струны арф длиннее и их больше. Таким образом, из слов Иосифа можно сделать вывод, что киннор был лирой, а невел — арфой.

Кроме того, Иосиф замечает, что царь Соломон приказал изготовить аккомпанирующие инструменты невелы и кинноры из электрона (*ἐξ ἤλεκτρον*)<sup>13</sup>, а чуть ниже говорит, что Соломон употребил часть «соснового» дерева (*ξύλων πευκίνων*) «на изготовление музыкальных инструментов, таких как кинноры и невелы, чтобы левиты славили Бога»<sup>14</sup>. Скорее всего, говоря об электроне, Иосиф подразумевает не сам инструмент, который был деревянным, но декоративные пластины-накладки и крючки для крепления струн (ср. *ниже* «серебряную лиру» из Ура). Свидетельство Иосифа ценно, хотя не стоит забывать, что он пишет в иную историческую эпоху и от Давида его отделяет более тысячи лет.

Как уже было отмечено, не существует письменных еврейских источников, которые позволили бы реконструировать внешний вид *киннора* и *невела* в ветхозаветный период, отсутствует и соответствующая иконография, что является следствием запрета на изображения (Исх 20:4; 34:17). Скупы археологические данные. Неудивительно, что когда речь заходит о струнных, выводы авторитетных изданий — энциклопедий, монографий по исторической органологии и пр. — расходятся и противоречат друг другу. Поэтому вопрос о том, что представляли из себя еврейские киннор и невел, а также псалтерий и кифара Септуагинты, целесообразно рассмотреть в более широкой хронологической и географической перспективе.

Определимся с терминологией. Когда говорят о струнных инструментах без грифа, то выделяют два основных типа: арфы (струны которых натянуты на дуговую или треугольную раму, а потому направлены к ней и к резонирующему корпусу под не-

<sup>13</sup> Там же. VIII, 3, 8 (94, 4). У Плиния (*Естественная история* 33, 23, 80-81) электрон — это сплав приблизительно четырех частей золота и одной части серебра.

<sup>14</sup> Там же, VIII, 7, 1 (177, 3). Ср.: ПЛУТАРХ, *Застольные беседы* 671Е.

прямым углом и имеют неравную длину) и лиры (у которых от резонирующего корпуса поднимаются две рукояти, соединённые поперечиной, а струны, связывающие корпус и поперечину, более или менее перпендикулярны обоим и их длина варьируется незначительно)<sup>15</sup>. Пограничным случаем являются гусли, у которых резонирующий корпус заполняет все пространство внешнего контура (воображаемой рамы), так что плоскость струн параллельна резонирующей доске. Форма гуслей сильно варьируется, так что встречаются гусли-арфы и гусли-лиры.

## 2. 1. СТРУННЫЕ У ЦИВИЛИЗАЦИЙ, ПРЕДШЕСТВОВАВШИХ ЕВРЕЙСКОЙ

Древнейшие изображения музыкальных инструментов — арфы<sup>16</sup>. Так, в Мегиддо найдено изображение струнного инструмента: высеченный на скале рисунок предположительно датируется 3000 г. до н. э. и считается изображением арфы<sup>17</sup>. Этническая принадлежность авторов рисунка неизвестна. В другом регионе, в Эгейском море, в погребениях Кикладской культуры (ранний бронзовый век, ок. 2700–2200 до н. э.) обнаружены фигурки сидящих музыкантов, которые играют на арфах, имеющих раму в форме прописной греческой буквы «дельта». Резонатор у такого инструмента находится снизу<sup>18</sup> (Рис. 1).

---

<sup>15</sup> Об арфе см.: ПОКРОВСКАЯ Н. Н., «История арфы» (интернет-публикация, 2004 г., в мае 2009 г. недоступна). Об истории струнных инструментов в Античности, см.: ГЕРЦМАН Е. В., ГЕРЦМАН Е. Е. *История искусства. Античность. Иллюстрированная энциклопедия* (М. – СПб: Северо-Запад Пресс, 2002) (далее — *ИИ*).

<sup>16</sup> В целом, см.: DUMBRILL R., *The Musicology and Organology of the Ancient Near East* (L.: Green Press, 1998).

<sup>17</sup> BRAUN J., “On the Origins of the Harp: the Earliest Depiction of the Triangular Frame Harp”, *Harpa* 30. Spring (1999).

<sup>18</sup> Фигурка с острова Керос (Киклады), Афины, Национальный музей. См. *Памятники мирового искусства* (далее — *ПМИ*): *Искусство Эгейского мира и Древней Греции* (М.: Искусство, 1970), (далее — *ИЭМиДГ*), илл. 11. Подобная фигурка находится также в Музее Метрополитен (Нью-Йорк). См. FITTON J. L., *Cycladic Art* (L.: British Museum Press, 2<sup>1999</sup>); GETZ-GENTLE P., *Personal styles in early Cycladic sculpture* (Univ. of Wisconsin Press, 2001); PATTON M., *Islands in Time. Island sociogeography and Mediterranean prehistory* (L. and N. Y.: Routledge, 1996), p. 112-113.



Рис. 1.

Скорее всего, арфа появилась еще до прихода шумеров в Междуречье и египтян на Нил, и, возможно, обе цивилизации унаследовали этот инструмент из общего источника. Прототипом арфы мог быть согнутый в дугу лук или связка луков (*pluriac*). От той эпохи не сохранилось никаких свидетельств<sup>19</sup>.

## 2. 1. 1. Шумер

### Арфы

Самый ранний текст, имеющий отношение к музыке и музыкальным инструментам, представлен на шумерской клинописной табличке MS 2340, датируемой XXVI в. до н. э. (частная коллекция, Великобритания)<sup>20</sup>. Среди пространного словника, перечисляющего названия утвари, упряжи, животных, ювелирных изделий, оружия и пр., называются девять музыкальных струн или «звучков», около двух десятков музыкальных интервалов, а также

<sup>19</sup> Библиографию по музыке Месопотамии см.: BONECHI M., “Resources for Ancient Near Eastern Studies”, <http://web.tiscali.it/ranesorg/Music.htm> (май, 2009).

<sup>20</sup> См.: [http://www.schoyencollection.com/music\\_files/ms2340.jpg](http://www.schoyencollection.com/music_files/ms2340.jpg) (май, 2009). Табличка экспонируется в: *The Schøyen Collection. 720 Manuscripts spanning 5000 years by Martin Schøyen*, 21<sup>st</sup> Internet ed. (L., February 2007), <http://www.schoyencollection.com/index.html> (май, 2009).

23 инструмента, включая арфы, лиры и инструменты, более нигде не упоминающиеся. Для нас важно название одного из струнных — западносемитское слово *ki-na-gu*. Известный словник из Эблы (ок. 2340–2300 до н. э.), содержащий слово «киннор», представляет собой почти точную копию этой таблички<sup>21</sup>.

Краткий очерк истории слова с основой *kn̄g* в древних языках дает В. В. Иванов<sup>22</sup>. У хеттов музыканта, играющего на подобной лире, именовали *kinirtallaš*. Позднее термин *kinnārum* встречается в тексте из города-государства Мари (ок. 1700 до н. э.), повествующем о двух мастерах, изготавливающих лиры для царя.

В Алалахе (*совр.* Телль-Атшана) на реке Оронт в северной Сирии обнаружено сходное с вышеупомянутым хеттским хурритское (?) наименование игрока на лире *ki-in-na-gu-hu-li* (1500–1400 до н. э.).

В другом хурритском тексте встречается *ki-na-ra-a-i*. В форме *kn̄g* это слово фигурирует в клинописном тексте хурритского гимна из Угарита, *совр.* Рас Шамра (XIII в. до н. э.).

Еще позже, как *kinnoṛ*, термин попадает в еврейскую Библию. В амарнский период (ок. 1350 г. до н. э.) это слово фиксируется в древнеегипетском языке в форме *kn̄gt* (хотя изображения семитских лир появляются в Египте гораздо раньше — в XIX в. до н. э.).

На самых ранних шумерских изображениях арфа предстаёт уже в развитой форме: резонирующий корпус оформился в дуговую структуру. В Шумере были распространены два типа арф: вертикальная (на которой играли пальцами, без плектра) и, по-видимому, горизонтальная дуговая, которую держали на сгибе локтя. Дуга такой арфы открывалась вверх, а струны располагались горизонтально одна над другой, и все они — над резонирующим корпусом (на ней играли палочкой-плектром). Колонны, скрепляющей концы дуги, как у современных арф, в Шумере и Египте не знали.

---

<sup>21</sup> CIVIL M., “The Early History of HAR-ra: The Ebla Link”, *Ebla 1975–1985*, ed. L. CAGNI (Napoli, 1987), p. 131-158.

<sup>22</sup> IVANOV V. V., “An Ancient Name of the Lyre”, *Indo-European Studies at the University of California, Los Angeles* 1 (1999), p. 265-283, [http://www.humnet.ucla.edu/pies/pdfs/IESV/1/VVI\\_lyre.pdf](http://www.humnet.ucla.edu/pies/pdfs/IESV/1/VVI_lyre.pdf) (май, 2009).



• Шумерские арфы можно увидеть на фрагменте вазы из Бисмайи, 3200 г. до н. э.<sup>23</sup> (Рис. 2). Схематичность рисунка позволяет по-разному трактовать представленный инструмент: это либо горизонтальная арфа, либо переносная цитра, наподобие той, что изображена в составе эламитского оркестра (ср. Рис. 40).



Рис. 2.

• Иной тип арфы представлен в реконструкции инструмента из погребения PG 800 в Уре, Британский музей (Рис. 3). Это прообраз «совковой лопаты» — разновидности египетских арф.



Рис. 3.

<sup>23</sup> Рис. из кн.: SACHS C., *Die Musik der Antike* (Potsdam, 1928). Перепечатано в кн.: SENDREY A., *Music in Ancient Israel* (L.: Vision Press, Ltd., 1969).

- Вертикальная арфа изображена на пластине, служившей частью дверного запора в храме лунного бога Сина, Хафаджи (Ирак), ок. 2700–2600 до н. э., Институт Востока, Чикагский университет (Рис. 4).



Рис. 4.

### Лиры

Другой вид струнных инструментов в Шумере — лиры. Резонирующий корпус, служащий основанием лиры, сделан из дерева. Обыкновенно, переднюю его часть украшает декоративная голова быка. Поперечина струнодержателя с колками расположена параллельно корпусу. От восьми до одиннадцати струн лежат на порожке, прикрепленном к боковине корпуса, и расходятся кверху веером под небольшим углом.

Если относительно современных аутентичности реконструкций древних музыкальных инструментов можно спорить, то сохранившиеся изображения этих инструментов наглядны и в главном не допускают разночтений. В качестве иллюстраций укажем следующие.

- фрагмент декорации царского «штандарта» из Ура (Рис. 5). Погребение PG 779, ок. 2650–2400 гг. до н. э., Британский музей. Изображен музыкант, играющий на 11-струнной лире, корпус которой украшен головой быка<sup>24</sup>;

<sup>24</sup> Изображение подобной лиры будет повторено через тысячу лет на хеттской серебряной вазе, имеющей форму сжатого кулака (датируется 1400–1350 гг. до н. э., т. е. династией, основанной Тудхалией II и имевшей



Рис. 5.

- рисунок на передней части корпуса «Великой лиры» из погребения PG 789 в Уре: на нём изображен онагр, играющий на 8-струнной лире (Рис. 6). Любопытно, что осёл перебирает струны пальцами, а не копытами. У обоих инструментов на боковой стенке корпуса имеется порожек под струны.



Рис. 6.

хурритское происхождение), см. COLLINS B. L., *The Hittites and Their World* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007), p. 133; ГЕРНИ О. Р., *Хетты* (1964; М.: Наука, 1987), с. 26.

Существует несколько реконструкций 11-струнных шумерских лир, найденных на «царском кладбище» Ура, среди которых

- одна из лир (царицы?) Пуаби (Шубад). Погребение PG 800, ок. 2600–2350 гг. до н. э., Британский музей, Лондон<sup>25</sup>;
- «Серебряная лира», деревянный корпус которой обшит серебряными пластинами. Погребение PG 800, ок. 2600–2350 гг. до н. э., Британский музей, Лондон (*Там же*);
- «Великая лира» из «Погребения царя» (PG 789), 2750 г. до н. э., Филадельфия, Музей Пеннсильванского университета. Среди изображений декоративной пластины, украшающей переднюю стенку корпуса, — упомянутый выше осел-музыкант;
- «Лира царицы Шубад» из погребения PG 1273, ок. 2600 г. до н. э., Национальный музей Ирака, Багдад.

## 2. 1. 2. Египет

### § 1. Арфы

В Египте<sup>26</sup> подавляющее число струнных — арфы, которые являются автохтонным инструментом, фиксируемым в иконографии начиная приблизительно с 2550 г. до н. э. (IV династия). В пе-

<sup>25</sup> RIMMER J., *Ancient musical instruments of Western Asia in the British Museum* (L.: The British Museum Press, 1969): “Серебряная лира” — fig. 2, plate 16, “Лира царицы” — fig. 3, plate 17; WOOLEY C. L. and others, *Ur Excavations, vol. II: The Royal Cemetery* (L.: The British Museum Press, 1934): “Серебряная лира” — p. 122, plate 111, “Лира царицы” — p. 249-252, plate 74-77.

<sup>26</sup> В разделе о египетских струнных используются тексты и иллюстрации: BLEIBERG E., “Music”, in: *Arts and Humanities Through the Eras: Ancient Egypt (2675 B.C.E. – 332 B.C.E.)* (Thomson Gale, 2005), (далее — BLEIBERG, 2005), p. 152-180; MANNICHE L., *Music and Musicians in Ancient Egypt* (L.: British Museum Press, 1991); BORSAI I., “À la recherche de l'ancienne musique pharaonique”, *Cahiers d'Histoire Égyptienne* 9 (Le Caire, 1968), p. 25-42; HICKMANN H., *Musicologie pharaonique. Études sur l'évolution de l'art musical dans l'Égypte ancienne* (Baden-Baden et Bouxiller: Editions Valentin Koerner, 1987); BECQUART B., “La Musique au pays des pharaons”, [http://bbecq.free.fr/EGYMUSIC/Page\\_1x.html](http://bbecq.free.fr/EGYMUSIC/Page_1x.html) (май, 2009; далее — BECQUART, при этом указывается номер «страницы» — это последняя цифра в интернет-адресе сайта); SMEESTERS C., “La musique à l'époque pharaonique”, *Papyrus Express: Le Journal d'Égypte Éternelle* 1/6. Février (2001), <http://www.egypteeternelle.net/papyrus/v01n06/article1.htm> (май, 2009; далее — SMEESTERS [2001]).

риод Древнего царства арфы могли иметь резонатор в форме тыквы. На переломе III–II тысячелетий наряду с дуговой арфой появляется угловая, деревянная рама которой «сломана» посередине или ближе к низу, так что входит в резонатор под углом (такую форму именуют «совковой лопатой»), а в Египте её называли ‘benet’ или ‘bint’). Позднее все разновидности арф стали именоваться ‘benet’. Если традиционные арфы имели 6–8 струн, то их число в угловых арфах доходило до 21–29.

В период Среднего царства (1930–1630) в декоре гробниц знатных людей появляется новая тема — слепой арфист. Сидящий или коленопреклоненный, он играет на арфе перед божеством или усопшим. Арфист поет в честь богов, чтобы обеспечить мертвым благополучие в загробной жизни. Многочисленность изображений слепых арфистов, как и дорогие одежды, в которые они одеты, свидетельствуют об уважении, которым они пользовались (BECQUART, p. 69).

Инструментарий периода Нового царства включает в себя множество разных типов арф. Появляются как небольшие вертикальные переносные арфы, так и большие арфы, имевшие до 20 струн. Например, в гробнице фараона Рамсеса III (1183–1152) можно видеть изображение музыканта, играющего на арфе. Это внушительных размеров инструмент, высота которого превышает рост человека, так что играть на нём приходилось стоя. Короб резонатора изогнутой формы стоит на земле: он украшен человеческой головой, увенчанной двойной короной — символом Верхнего и Нижнего Египта. Арфист щиплет струны, чтобы развлечь сидящего Шу, бога воздуха.

Из числа многочисленных изображений, в качестве характерных можно указать следующие:

- музыкант, играющий на арфе в форме «совковой лопаты». Известняк. 2494–2181 гг. до н. э. (V–VI династия)<sup>27</sup>;
- арфа с резонатором в виде тыквы. Барельеф из гробницы Ахтхетепа в Саккаре. Ок. 2400 г. до н. э. (V династия). Раскрашенный известняк, Лувр;

<sup>27</sup> BLEIBERG (2005), p. 161.

- три музыкантши, чьи инструменты — арфа на своеобразной подставке, лютня и прямоугольный тамбурин, из гробницы Рехмира (1490–1412) в Шейх Абд эль-Курне<sup>28</sup> (также см. ВЕСQUART, p. 44);
- слепой арфист из гробницы Нахта, придворного астронома Тутмоса IV (1412–1402 гг. до н. э.), в Фивах (совр. Луксоре);
- слепой арфист играет на 8-струнной угловой арфе в составе погребального оркестра. Рельеф из гробницы Патенемхеба в Саккаре, XVIII–XX династии<sup>29</sup> (ВЕСQUART, p. 22);
- музыкантши с двойной флейтой, лютней и арфой из гробницы Нахта (1412–1402 гг. до н. э.)<sup>30</sup>.

### **Треугольные арфы, имеющие резонатор сверху**

Две особенности резко отличают треугольные египетские арфы от угловых: их резонатор расположен сверху, рама не имеет плавных изгибов, но образована пересекающимися под острым углом прямыми частями — резонирующим пеналом и рукоятью струнодержателя. Можно выделить несколько разновидностей таких арф.

В период Нового царства в Египте распространилась треугольная арфа, заимствованная на Востоке (постоянный импорт азиатских угловых арф характерен и для последующего периода египетской истории с 1075 по 332 гг. до н. э.). Этот тяжёлый инструмент имел от 17 до 21 струн. Его массивный резонатор слегка расширялся кверху, располагаясь почти вертикально (и под углом чуть меньше прямого) к круглой в сечении рукояти.

К резонатору крепились струны, которые веером расходились книзу, наматываясь с помощью специальных тяжей на горизонтальную рукоять. Единственный сохранившийся экземпляр подобной (найденной в Египте) арфы хранится в Лувре (Рис. 7).

---

<sup>28</sup> См.: МАТЬЕ М. Э., *Искусство Древнего Египта* (1961; переизд.: СПб, 2001), (далее — МАТЬЕ [2001]), рис. 137.

<sup>29</sup> *Библейская энциклопедия. Путеводитель по Библии. Российское Библейское общество* (1998), (далее — БЭ), с. 235.

<sup>30</sup> *ПМИ: Искусство Древнего Востока* (М.: Искусство, 1968), (далее — ИДВ), илл. 95а.

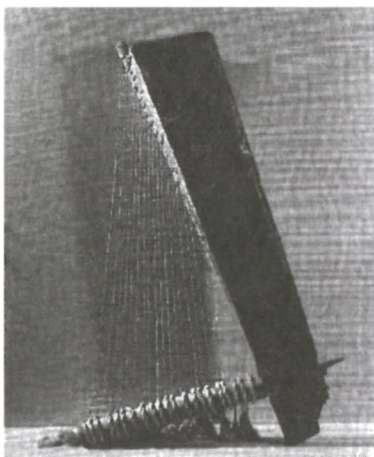


Рис. 7

Арфу этого типа (с массивным резонатором сверху) можно увидеть на вавилонском изображении (Рис. 41). Это тяжелые инструменты, и музыканты играли сидя. Схожая арфа используется в ансамбле из Мемфиса (Рис. 8). Этот инструмент, возможно, имеет резонаторный пенал и сверху, и снизу (BECQUART, p. 86);



Рис. 8

Позднее (с IV в. до н. э.) появляется облегченная модификация треугольной арфы, на которой можно было играть стоя (исполнитель прижимает левой рукой угол инструмента к своему боку). Верхний резонирующий короб и горизонтальная рукоять

арфы пересекаются под острым углом. Струны натянуты вертикально сверху вниз. Этот инструмент можно увидеть:

- на колонне храма Хатхор в Филах (Рис. 9): бог танца и игровых представлений Бес играет на треугольной арфе с 19-20 струнами (BESQUART, p. 60);



Рис. 9.

- на изображении греко-римского периода из храма в Медамуде (Рис. 10). У инструмента тоже 19 струн (BESQUART, p. 103).

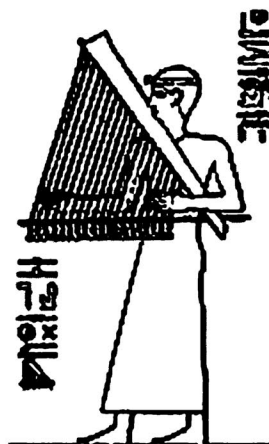


Рис. 10.



Возможно именно этот тип верхнерезонаторных треугольных арф греки и римляне позднее стали именовать «псалтерием», сравнивая их форму с греческой прописной буквой «дельта» (об этом см. *ниже*). В качестве примера изображений схожих облегченных треугольных арф можно отметить:

- фигурку в руках музыкантши, которая держит 6-струнную арфу (Рис. 11). Дерево, 1085–525 гг. до н. э., Британский музей (BESQUART, p. 22);



Рис. 11.

- прорисовку небольшой 9-струнной арфы из Фив (Рис. 12). Новое Царство, XVIII династия (BESQUART, p. 43).

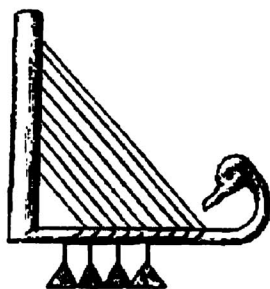
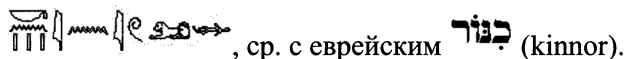


Рис. 12.

## § 2. Лиры

Египетская иконография и археологические экспонаты важны для реконструкции библейских струнных инструментов. Дело в том, что в начале II тысячелетия до н.э. в Египет проникают семитские лиры. На их происхождение указывает само их египетское имя k'n'n'r —



### Симметричные лиры

Первое из известных египетских изображений лиры относится к XIX в. до н. э.: на фреске из Бени-Хасана изображен торговый караван семитов, один из которых играет на переносной лире, струны которой расположены горизонтально. Подобный тип лиры развивается параллельно, встречаясь в иконографии как Азии, так и Египта, что объясняется наличием политических и культурных связей последнего с Ближним Востоком и Передней Азией. Так, Аменхотеп II (1438–1412) привёз 270 музыкантов азиатского происхождения вместе с их золотыми и серебряными инструментами<sup>31</sup>.

Со временем некоторые лиры становятся огромными, превышающими рост человека, так что их ставят на землю. Теперь их струны натянуты вертикально. Такова гигантская лира из Амарны (плита из песчаника, 1351–1348 гг. до н. э., Музей Луксора), где на стене гробницы надзирателя за царским гаремом и сокровищницей, изображено царское семейство за трапезой – Эхнатон, Нефертити, Тейе, мать Эхнатона, принцессы. Под ними две группы музыкантов: слева — египтянки, а справа — чужеземные музыканты: двое мужчин в платьях с оборками на юбках и высоких колпаках перебирают 11 струн напольной лиры. Ещё правее располагается другая группа музыкантов, на их глаза надеты повязки. Справа, и слева от большой лиры стоят исполнители на кинноре. Завязанные глаза музыкантов могут указывать либо на то, что они играют в гареме, либо на некую религиозную церемонию (Рис. 13)<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> SMEESTERS (2001).

<sup>32</sup> GREEN L., “Asiatic Musicians and the Court of Akhenaten”, *Contacts Between Cultures. Proceedings of the 33rd International Congress of Asian and*



Рис. 13.

Поскольку лиры и арфы были важны не только для музыки и пения, но для поэзии и ритуала, музыкальные заимствования свидетельствуют о кросс-культурных контактах, ведь в древних обществах музыкальная технология представляла собой один из важных аспектов религиозной жизни.

Амарнское изображение двух музыкантов, играющих на гигантской лире, копирует хеттские образцы. В качестве примера можно выделить схожее изображение на керамической хеттской вазе XVI в. до н. э. из Инандыка<sup>33</sup>. Кроме того, отмечено сходство большой лиры из Амарны и хурритской лиры из Мардина (область озера Ван)<sup>34</sup>.

---

*North African Studies* (Lewiston: The Edward Mellen Press, 1996), p. 215-220; BLEIBERG (2005), p. 176.

<sup>33</sup> ÖZGÜÇ, Tashin, *İnandiktepe: eski Hitit çağında önemli bir kült merkezi* (= *An Important Cult Center in the Old Hittite Period*) (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), pl. F/1; CELASIN C., BEŞİROĞLU Ş. Ş., "Hitit Medeniyeti müzik kültürünün analizinde arkeolojik verilerin rolü", *İtü dergisi/b: Sosyal bilimler* 3/2 (2006), S. 35-46, [http://www.itudergi.itu.edu.tr/tammetin/itu-b\\_2006\\_3\\_2\\_C\\_Celasin.pdf](http://www.itudergi.itu.edu.tr/tammetin/itu-b_2006_3_2_C_Celasin.pdf) (май, 2009); IDEM, "İnandiktepe vazosu", <http://www.panoramio.com/photo/7385390> (май, 2009); COLLINS B. L., *The Hittites and Their World* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007), p. 132.

<sup>34</sup> VORREITER L., "Riesenlyren der Altertums", *Archiv für Musikorganologie* 3-4 (1979), p. 30-37.

В Египте встречаются изображения и не столь больших симметричных лир. В отличие от амарнских, они имеют фигурные рукояти. Например, сохранился черепок с фрагментом рисунка, на котором изображена девушка, играющая на большой 12-струнной лире (Рис. 14).



Рис. 14.

Рукояти лиры украшены резной головой (барана?), а поперечина струнодержателя оканчивается головой селезня. Это симметричная лира, которую держат вертикально (ВЕСQUART, р. 17). С точки зрения кросс-культурных влияний важно, что вычурные рукояти инструмента (включая голову селезня) аналогичны таковым у кифар в минойской и микенской культурах, что позволяет предположить для последних зависимость от египетских образцов<sup>35</sup>.

В Туринском папирусе № 55001 (XII–XI вв. до н.э.), содержащем сатирические и эротические изображения, обнаруживается несколько изображений большой симметричной лиры с 12-14 струнами, которую несет идущий на задних лапах лев (Рис. 15)<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Ср. Деталь росписи саркофага из Агии Триады (Крит). Сцена жертвоприношения (конец XV в. до н.э., позднеминойский период II, Гераклион, Музей), см.: ПМИ: *Искусство Эгейского мира и Древней Греции* (М.: Искусство, 1970), (далее — *ИЭМуДГ*), илл. 46б; также: Музыкант. Фрагмент фрески из дворца в Пилосе (Греция, XIII в. до н.э.) — *Там же*, илл. 63.

<sup>36</sup> OMLIN J. A., *Der Papyrus 55001 und seine satirisch-erotischen Zeichnungen und Inschriften* (Torino: Edizioni d'arte fratelli Pozzo, 1973?); MAN-



Рис. 15.

### Ассиметричные лиры

По многочисленным изображениям можно проследить постепенную трансформацию лиры в новый тип: если исходно рукояти струнодержателя были симметричными, то со временем наметилась тенденция к укорачиванию одной из ручек, так что получился инструмент со струнами неравной длины. Такой тип лиры можно увидеть в Палестине (на слоновой кости из Мегиддо), в Финикии (на бронзовых и серебряных сосудах), в Ассирии (на рельефах), проникли они и в Египет. На подобных лирах играли стоя, держа их вертикально или горизонтально, развернув основанием к себе.

Семитские лиры встречаются в росписях следующих египетских гробниц:

- на стене гробницы Хнумхотепа II, номарха области Газель (Бени-Хасан, 1950–1870 гг. до н. э.) можно увидеть идущего кочевника-семита<sup>37</sup>. Как уже говорилось, это самое раннее

---

НИСНЕ, Lisa, *Sexual Life in Ancient Egypt* (N. Y.: Kegan Paul International, 1987); МАТЬЕ (2001), рис. 232, с. 620. До сих пор на похожих огромных 6-струнных лирах играют в Омане, где такой инструмент называется «танбурой».

<sup>37</sup> Надпись говорит о прибытии 37 торговцев-азиатов, везущих Хнумхотепу стибий (сурьмяную краску для глаз). Названо имя вожака торговцев:

изображение лиры в Египте. Инструмент имеет прямоугольную форму, перекладина струнодержателя параллельна резонирующему корпусу. Музыкант правой рукой проводит по струнам палочкой-плектром, в то время как пальцами левой руки приглушает звучание некоторых струн (Рис. 16);



Рис. 16.

- на фрагменте настенной росписи гробницы Джесеркарасенеба. Это музыкантша с лирой в составе небольшого оркестра на погребальном пиру. Оркестр составляют: арфа, лютня<sup>38</sup>, двойная флейта и лира (Фивы, 1412–1402 гг. до н. э.)<sup>39</sup>. Особенностью лиры является характерная изогнутость рукоятей. Семь струн расходятся от резонаторного ящика веером под небольшим углом. Девушка играет на лире без плектра, но постановка её рук схожа с таковым у кочевника из Бени-Хасана (Рис. 17).

---

«Ибше (Абиша, Абисар) — отец холмов». Ср. с именем жившего много позже Авессы — одного из военачальников царя Давида (1 Пар 11:20; 18:12; 19:11-15; Вульгата — Abisai, King James — Abishai). Изображение см.: ПМИ: ИДВ, илл. 51; БЭ, с. 169.

<sup>38</sup> Подобный инструмент сохраняется до наших дней в Египте (и даже Болгарии) под именем 'tanbura'.

<sup>39</sup> Изображение см.: БЭ, с. 192.



Рис. 17.

Большинство семитских лир найдено в Дейр эль-Медине, на раскопках поселения, в котором со своими семьями жили ремесленники, работавшие над украшением царских гробниц «Долины Царей» и «Долины Цариц». Обнаружены фрагменты арф, лиры, лютни, сделанные из черепашьего панциря, обтянутого кожей газели, камышовые флейты.

Все так называемые семитские лиры легко узнаваемы. Они начинают встречаться уже в Среднем Царстве, но в составе оркестров появляются только в период Нового Царства. Их именуют «киннорами», что указывает на азиатское происхождение. Чаще всего на них играли с помощью деревянного плектра. Струны привязывались к поперечине посредством кожаных ремешков, которые сохранились на дошедших до нас инструментах. Металлическое ушко внизу полого корпуса служило для крепления нижних концов струн. Благодаря музыкальным сценам, изображённым в фиванских гробницах XXVIII династии, стало известно о количестве струн и способе держать инструмент. В Египте на подобных лирах играют исключительно девушки-музыкантши.

Одна такая лира из Дейр эль-Медины (Рис. 18), датируемая XVIII династией, экспонируется в Лувре (BESQUART, p. 121 и 35)<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> Корпус из тамариска с бронзовым ушком для крепления струн (некрополь в Дейр эл-Медине, гробница 1389). Institut Français d'Archéologie

Рядом с округлым вырезом на корпусе можно видеть следы, оставленные левой рукой музыканта, приглушавшего звучание ненужных струн. Другой киннор найден в гробнице знатной дамы XVIII династии (ок. 1450 г. до н. э.)<sup>41</sup>.



Рис. 18.

Таким образом, египетские иконография и археология помогают достаточно хорошо представить внешний вид семитского киннора. При всех своих модификациях, это легко узнаваемый инструмент. Ниже мы рассмотрим подобные лиры в культурах Ближнего Востока и Малой Азии.

## 2. 2. ЕВРЕЙСКАЯ ИКОНОГРАФИЯ

### 2. 2. 1. Невел

Одним из немногих ранних собственно еврейских артефактов с изображением струнного инструмента<sup>42</sup> является яшмовая печать,

---

Oriental du Caire (далее — I.F.A.O.), (1934–1935). XVIII династия. Ок. 1450 г. до н. э. Лувр. Е 14470.

<sup>41</sup> Гробница госпожи Madja (ок. 1450 до н. э.). Некрополь Гурнет Мурраи (Фивы). См.: BECQUART, p. 9; DESROCHES-NOBLECOURT C., VERCOUTTER J., *Un Siècle de fouilles françaises en Egypte 1880–1980* (Cairo: I.F.A.O., Musée de Louvre, 1981), p. 212.

<sup>42</sup> О музыкальных инструментах древнего Израиля и Палестины см.



найденная в Иерусалиме (VII в. до н. э.). На ней вырезана 12-струнная лира с закругленным флягообразным корпусом и наклонной поперечиной струнодержателя. Надпись под изображением читается: «Для Мааданы, дочери царя»<sup>43</sup>. Корпус лиры украшен розочкой с 10 лепестками (Рис. 19)<sup>44</sup>.

---

BAYER, Bathja, *The Material Relics of Music in Ancient Palestine and Its Environs: An Archaeological Inventory* (Tel Aviv: Israel Music Institute 1963); SENDREY, Alfred, *Music in Ancient Israel* (N. Y.: Philosophical Library, 1969); BRAUN, Joachim, "Music In Ancient Israel", *Palestine: Archaeological, Written And Comparative Sources*, trans. Douglas W. SCOTT (Cambridge [MA]: W. B. Eerdmans Publishing Co., 2002).

<sup>43</sup> Надпись древним еврейским письмом: "Lemaadana bat hamelech". См.: AVIGAD N., "The King's Daughter and the Lyre", *Israel Exploration Journal* 28 (1978), p. 146-151; SASS B., "The Pre-exilic Hebrew Seals: Iconism and Uniconism", *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals*, ed. B. SASS and C. UEHLINGER (Göttingen: Vandenhoech and Ruprecht, 1993), p. 242; а также "Ancient Israel", *Music in the Ancient World*, 2<sup>nd</sup> enlarged edition (Haifa: Haifa Music Museum & AMLI Library, 1979). Теперь эту лиру можно увидеть на аверсе израильской монеты достоинством в половину нового шекеля.

<sup>44</sup> В древней Иудее розочка была царской эмблемой (см. SANILL J. M., "Royal Rosettes: Fit for a King", *Biblical Archaeology Review*. September / October (1997), <http://members.bib-arch.org/publication.asp?PubID=BSBA&Volume=23&Issue=5&ArticleID=3> (май, 2009). Как символ царской власти 8 лепестковая розочка впервые появилась у хеттов, что, вероятно, восходит к представлению о царе, как воплощении бога Солнца, чей символ — крылатый диск — впоследствии трансформировался в крылатую розочку. В Ассирии начиная с середины IX в. до н. э. все цари изображались с браслетами на запястьях, украшенными 8 лепестковыми розочками, поскольку царь считался исполнителем воли Ашшура, главного божества ассирийского пантеона, чьими атрибутами были крылатые диск и розочка. Значение этого символа подчеркивается следующим фактом. На сегменте VI ассирийского рельефа, изображающего завоевание царем Сеннахерибом города Лахиша ок. 700 до н. э. (ср. *ниже*, примеч. 66), виден сам Сеннахериб, сидящий на троне вне стен Лахиша (USSISHKIN, *The Conquest of Lachish by Sennacherib* (Tel Aviv: Tel Aviv University, Institute of Archaeology, 1982), p. 115, fig. 65; p. 89, fig. 115. Через какое-то время лицо и запястья царя намеренно сбили. Целью уничтожения были не сами запястья, но, очевидно, браслеты с символом царской власти. Таким образом, на Ближнем Востоке розочка была общепонятным символом божественно санкционированной царской власти. Добавив два лепестка, цари Израиля заимствовали эту эмблему еще до того, как их государство было захвачено ассирийцами в 721 г., а цари Иудеи стали использовать этот символ уже после ухода ассирийцев, как символ суверенности своей власти.



Рис. 19.

Полагают, что этот инструмент может быть библейским *невелем*. В пользу подобного отождествления говорит количество струн и форма корпуса (поскольку слово «невел» этимологически близко к семитскому «кожаная бутылъ, сосуд»<sup>45</sup>).

Как бы то ни было, помимо того, что невел был больше киннора, сказать что-либо определённое относительно его формы и устройства не представляется возможным.

### 2. 2. 2. Иконография II–VI вв. — римское влияние

В период II–VI вв. н. э. в изображениях струнных, где бы они ни были выполнены (в Средиземноморье, на Ближнем Востоке или в Малой Азии), преобладает влияние позднеимперских моделей. В том, что касается лир, они отличаются от классических образцов тем, что на определенном этапе испытали восточные влияния, но, тем не менее, это именно римские типы лир, хорошо узнаваемые в любом конце империи.

---

<sup>45</sup> См. “Nebel” (номер по Стронгу 5035), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, eds. W. GESENIUS, E. ROBINSON, F. BROWN, S. R. DRIVER, C. A. BRIGGS (Oxford: At the Clarendon Press, 1939), p. 614; *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, trans. by S. P. TREGELLES. Numerically Coded to Strong's Exhaustive Concordance (Baker Books, 1996), p. 529; или см. *The Old Testament Hebrew Lexicon*, eds. F. BROWN, S. R. DRIVER, C. A. BRIGGS and W. GESENIUS (далее — BDBG), <http://www.studylight.org/lex/heb/view.cgi?number=5035> (май, 2009).

### Монеты Бар Кохбы

В этом отношении примечательны изображения струнных на монетах, отчеканенных в период антиримского восстания Бар Кохбы (132–135 гг. н. э.) в Иудее. На монетах можно увидеть две лиры. Одна из них — 3-струнная, с резонатором в форме кувшина (узким, вытянутым по вертикали, составляющим половину высоты инструмента) и изогнутыми в виде буквы S рукоятями струноносца (Рис. 20–21).



Рис. 20.



Рис. 21.

Широкий и невысокий резонатор второй, 6-струнной, лиры напоминает миску; рукояти выполнены в виде рогов (или сделаны из рога), между ними над корпусом имеется нечто вроде порожка для струн (Рис. 26).

Хотя антиримский характер восстания позволил утверждать, что на монетах изображены традиционные национальные инструменты евреев, использовавшиеся в храмовом служении, тем не менее, ряд деталей у этих струнных имеет соответствия в позднеримских струнных инструментах. Например, высокий корпус первой лиры схож с корпусами кифар на помпейских фресках (Рис. 22, 23 и 24)<sup>46</sup>, а на мозаичном полу “виллы Орфея” (Пафос, Кипр, кон. II – нач. III вв. н. э.) можно увидеть 6-струнную кифару с похожим

<sup>46</sup> «Аполлон с лирой» (вилла Веттия); «силен, аккомпанирующий вакханке» (вилла Мистерии), серед. I в. н. э.

высоким корпусом и S-образными, похожими на рога, рукоятями струнодержателя (Рис. 25)<sup>47</sup>.



Рис. 22.



Рис. 23.

---

<sup>47</sup> См.: *The Conservation of the Orpheus Mosaic at Paphos, Cyprus*, ed. N. S. PRICE (The Getty Conservation Institute, 1991).



Рис. 24



Рис. 25.

Все возраставшее восточное влияние на римскую культуру и искусство отразилось и на дизайне музыкальных инструментов. Особенно заметно это на воспроизводящих сюжет «Орфей усмиряет диких зверей игрой на кифаре» мозаиках и фресках II–VI вв., география которых охватывает всю империю: от Мавритании (Волюбилис) и Британии (Вудчестер, Кориниум) на Западе, через Лесбос (Митилена), Спарту, Кипр (Пафос), Рим до Сирии (Дура-

Европос, Эдесса, Тарс) и Иудеи (Иерусалим) на Востоке. Рукояти струнодержателя у лир стали изготавливаться в виде высоких изогнутых рогов (или из рога). Таковы:

- 4-струнная лира с невысоким корпусом и массивными рогами струнодержателя на мозаике из окрестностей Эдессы, 194 / 204 гг. н. э. Особенность лиры — наличие не только нижнего порожка под струны, но, возможно, и верхнего<sup>48</sup>;
- 3-струнная лира с корпусом, как у банджо, и массивными рогами рукоятей на еще одной мозаике из Эдессы, 228 г. н. э. На верхней части струн закреплено нечто вроде передвижного порожка<sup>49</sup>;
- 8-струнная лира с верхним и нижним порожками под струны на мозаике из Спарты, ок. III в. н. э.<sup>50</sup>.

Вторая, 6-струнная, лира с монет Бар Кохбы (Рис. 26) тоже имеет аналоги в позднеримском искусстве. Одной из её деталей, обращавшей на себя внимание исследователей, был особый порожек для струн, расположенный не на боковине корпуса, как обычно, но над ним, между рогами струнодержателя.



Рис. 26.

Такой порожек можно увидеть на двух римских изображениях IV в.:

---

<sup>48</sup> Находится в Художественном музее Далласа — Dallas Museum of Art, каталожный номер 1999. 305, см. [http://www.dallasmuseumofart.org/View/SummerSpotlight/SneakPreview/dma\\_sneak\\_preview](http://www.dallasmuseumofart.org/View/SummerSpotlight/SneakPreview/dma_sneak_preview) (май, 2009).

<sup>49</sup> См.: <http://www.edessa.com/images/edessa/edessa44.jpg> (май, 2009).

<sup>50</sup> Музей Спарты (Спарта, Греция), каталожный номер ТВА. См.: <http://www.theoi.com/Gallery/Z49.4.html> (май, 2009).

- у лиры Апполона на «подносе из Корбриджа» (Corbridge lanx). Серебро, Римская Британия, IV в. н. э (Рис. 27). В Корбридже, Нортумберленд (лат. Coriosoritum), недалеко от стены Адриана, был расквартирован один из римских гарнизонов. Однако возможным местом изготовления подноса называют Средиземноморье, Северную Африку или Малую Азию (Эфес);

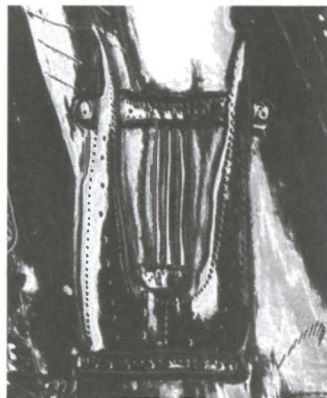


Рис. 27.

- у лиры Орфея из композиции «Орфей умиротворяющий диких зверей». Чаша из Туниса, 350–400 гг. (Бостон, Музей изящных искусств). Рукояти лиры представляют собой массивные рога (Рис. 28).



Рис. 28.

Пример флягообразного корпуса, подобного таковому у второй лиры с монет Бар Кохбы, являет 5-струнная кифара, изображенная на мозаике III в. н. э. из Тарса — родного города для Феодора (Рис. 29).



Рис. 29.

Кифара имеет выраженные верхний и нижний порожки под струны, а также рогообразные рукояти струноносца.

Вывод о том, что лиры на монетах Бар Кохбы следуют римским моделям, делается и другими исследователями<sup>51</sup>.

### **Царь Давид в образе Орфея**

Факт заимствования евреями иконографических мотивов у римлян не должен удивлять. В первые века нашей эры как иудеи, так и христиане испытывали сильное воздействие античной культурной традиции. Не имея собственных наработанных художественных канонов, они заимствовали их в искусстве Рима. Так, синагоги начинают украшаться мозаиками с изображением зодиакального круга и символов его 12 созвездий. Характерным мотивом

---

<sup>51</sup> LAWERGREN B., “Distinctions among Canaanite, Philistine, and Israelite Lyres, and their Global Lyrical Contexts”, *Bulletin of the American Schools Of Oriental Research* (далее — *BASOR*), № 309. February (1998), p. 41-68, <http://www.asor.org/pubs/basor/309.html> (май, 2009).



становится портрет царя Давида (а у христиан — Христа<sup>52</sup>) в образе Орфея, приручающего игрой на кифаре диких зверей.

Давида в образе Орфея можно увидеть в синагоге из Дура-Европос (до 256 г. н. э., Сирия). Стены синагоги украшены нарративными фресками. На западной стене<sup>53</sup> сохранились следы изображений Древа Жизни и Давида в образе Орфея среди животных. Давид, голову которого, как у Орфея, украшает фригийский колпак, играет на кифаре перед животными. На полу синагоги в Газе (509 г. н. э.) находится ещё один, на этот раз мозаичный, портрет царя Давида, одетого как византийский император и играющего на лире. Над головой музыканта на еврейском написано — «Давид». Вокруг царя — львёнок, жираф и змея. Верхняя (сохранившаяся) часть лиры Давида представляет собой прямоугольную раму, на которую снизу вверх вертикально натянуты 14 струн. В правой руке Давида — плектр, тогда как пальцами левой — он касается струн с противоположной стороны<sup>54</sup> (Рис. 30).



Рис. 30.

<sup>52</sup> На мозаичном полу раннехристианской церкви в Иерусалиме около Дамасских (Шхемских) ворот (VI в.) в образе Орфея изображен Христос, который исправляет дурной нрав людей подобно тому, как Орфей игрой на арфе усмирял диких животных.

<sup>53</sup> Эта сцена находится во втором изобразительном ряду основной панели, над нишей для Торы.

<sup>54</sup> Тысячу лет спустя Давид снова будет изображён в виде Орфея, играющего на арфе в райском саду в окружении зверей (манускрипт, заказанный еврейским банкиром в Кремоне, 1470 г. Сборник Ротшильда). Рисунок иллюстрируют буквы AShRY — «счастье».

Подобный сюжет встречается не только на мозаиках. Сохранилась ранневизантийская терракотовая печать с изображением Христа или царя Давида в образе Орфея, играющего на 6-струнной лире среди зверей (IV–VII вв.)<sup>55</sup>. Сидящий музыкант поставил лиру вертикально вдоль согнутого левого колена и в правой руке держит двусторонний плектр в виде гантели. Левая рука касается струн с противоположной стороны лиры (Рис. 31).



Рис. 31.

Говоря о монетах Бар Кохбы, мы уже приводили примеры римских мозаик и фресок с изображением Орфея, умиротворяющего диких животных. В рассмотренных случаях форма кифары в руках Орфея восходила к пусть измененным, но типологически узнаваемым образцам.

Однако, музыкальный инструмент Давида из Газы, большую часть которого составляет прямоугольный струноносец, принадлежит к другому типу, встречающемуся на римских мозаиках с Орфеем и животными, расположенных, что характерно, преимущественно на периферии империи, в удаленных провинциях.

Таковы:

---

<sup>55</sup> Сайт художественной галереи Гидеона Сассона в Иерусалиме: [http://www.sassonancientart.com/artwork\\_show\\_74.html](http://www.sassonancientart.com/artwork_show_74.html) (май, 2009).

- мозаичный пол римской виллы в Вудчестере (ок. 325 г. н. э., Глочестершир, Англия). Это самая большая римская мозаика Северной Европы<sup>56</sup>;
- напольная мозаика римской виллы, находившейся за городскими стенами Кориниума (Бартон Фарм, Сайренчестер, Глостершир) неподалеку от Вудчестера. В центральном медальоне мозаики изображен играющий на кифаре Орфей в развевающемся плаще<sup>57</sup>.
- мозаичный пол в Иерусалиме, V–VI вв. н. э., Стамбул, Археологический музей (Рис. 32);
- катакомбы Присциллы в Риме. Прорисовка изображения Орфея, играющего на прямоугольной лире<sup>58</sup>.



Рис. 32.

- Наконец, близким аналогом лиры Давида из Газы (за исключением количества струн) является инструмент, изображенный на позднеримской резьбе по кости «Аполлон и

<sup>56</sup> См.: <http://www.grahamthomas.com/lysons2.html> (май, 2009).

<sup>57</sup> Эта мозаика сейчас снова законсервирована под слоем почвы. Существуют две копии, отличающиеся в деталях изображения Орфея и его арфы. Мы опираемся на зарисовку из кн.: LYSONS S., *An Account of Roman Antiquities discovered at Woodchester in the County of Gloucestershire* (L., 1797).

<sup>58</sup> LANCIANI R., *Pagan and Christian Rome* (Boston – N. Y: Houghton, Mifflin & Co., 1892), ch. 1.

Дафна», выполненной в VI в. в Равенне (Равенна, Museo nazionale)<sup>59</sup> (Рис. 33).



Рис. 33.

Таким образом, еврейская иконография начала н. э. не может служить отправной точкой в дискуссиях о библейских струнных инструментах. Однако, ценные свидетельства может предоставить иконография Ближнего Востока, Малой и Передней Азии.

## 2. 3. БЛИЖНИЙ ВОСТОК И ПЕРЕДНЯЯ АЗИЯ

### 2. 3. 1. Лирь

В поисках возможных аналогов библейских струнных инструментов, в частности, лир, естественно посмотреть на таковые у соседних и современных евреям народов, поскольку культурные заимствования, отмечаемые в других областях, несомненно, существовали и в музыкальной сфере. Действительно, в древности семитский киннор был популярен у евреев, хананеев, финикийцев и, шире, на всем Ближнем Востоке. Изображения лир на территориях проживания соседних с евреями народов представляют нам следующие артефакты<sup>60</sup>:

<sup>59</sup> См.: *История искусства. Античность. Иллюстрированная энциклопедия* (М. – СПб: Северо-Запад Пресс, 2002), (далее — *ИИ*), с. 337.

<sup>60</sup> См.: “Ancient Israel”, *Music in the Ancient World*, 2<sup>nd</sup> ed. (Haifa Music Museum and AMLI Library, 1979), а также богатый иллюстрациями Интер-

- резная рукоять из слоновой кости из хананейского города Мегиддо (1350–1150 до н. э.)<sup>61</sup>. Перед хананейским царем, сидящим на троне, боковины которого имеют форму крылатого сфинкса, играет музыкант. Его инструмент — характерная ассиметричная 9-струнная лира, с изогнутыми рукоятками струнодержателя и поперечиной, наклонной по отношению к корпусу<sup>62</sup>. Типологически это тот же инструмент, что мы встречаем в Египте, и которым там назывался киннором (Рис. 34).



Рис. 34.

- филистимлянский двухцветный глиняный «кувшин с Орфеем» из Мегиддо (1350–1150), который в тот период был хананейским городом и в котором обнаруживается керамика

---

нет-ресурс, посвященный библейским музыкальным инструментам: WHEELER J., “The Biblical musical instruments”, <http://www.rakkav.com/biblemusic/pages/instruments.htm> (май, 2009).

<sup>61</sup> О войнах евреев с хананеями см.: Числ 14:45; 21:1-3; Ис Нав 10-12. Когда евреи завоёвывали Ханаан, Иисус Навин победил и убил царя Мегиддо (Ис Нав 12:21); город отошел к колену Манассии (Ис Нав 17:11), но те не смогли занять и удержать Мегиддо (Суд 1:27). Евреи установили контроль над Мегиддо только при царе Давиде, который, возможно, и разрушил город ок. 1000 до н. э.

<sup>62</sup> YADIN Y., “Megiddo”, *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, vol. III, eds. M. AVI-YONAH & E. STERN (L., 1977), p. 849.

филистимлян<sup>63</sup>. На горшке изображен бородатый музыкант, играющий на лире-кинноре и шествующий в веренице животных, среди которых — лев, газель, собака, лошадь, а также рыба, птица, краб и скорпион. Резонатор лиры квадратный, с ассиметричными рукоятками струнодержателя. Таким образом, это изображение музыканта среди зверей на пять веков старше первых греческих изображений Орфея, усмиряющего диких зверей игрой на лире (Рис. 35).



Рис. 35.

- обломок сосуда (пифос А) из Кунтиллет Ажруда (юго-запад Негева, ок. 800 до н. э.) с изображением сидящей на троне женщины, играющей на лире. На сосуде также имеется изображение египетского божка Беса и надпись: «будь благословен ты перед Яхве из Шомрона [из Самарии] и его Ашерой [Астартой]»<sup>64</sup> (Рис. 36);



Рис. 36

<sup>63</sup> KEEL O., UEHLINGER Ch., *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*, trans. by Th. H. TRAPP (Minneapolis: Fortress Press, 1998), (далее — KEEL, UEHLINGER [1998]), p. 123-124; KING Ph. J., STAGER L. E., *Life in Biblical Israel* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), p. 292-293.

<sup>64</sup> KEEL, UEHLINGER (1998), p. 225-226.

- двухрядный ортостат из Каратепе в Киликии (южные ворота хеттского дворца, период правления Аситаванды (Azatiwatas, Azatiwataya), ок. 700 до н. э.) с изображением сцены пира и двух шествующих музыкантов, один из которых играет на 8-струнной лире, другой — на 6-струнной. Плоскость инструментов перпендикулярна груди музыканта, что открывает доступ к струнам для обеих рук. Это изображение не упоминается в исследованиях по органологии, тем не менее, это одно из самых отчетливых и наглядных иконографических свидетельств. Оно создано в позне-хеттский период и, как во многих хеттских памятниках государств северной Сирии и Анатолии, в нем очевидно месопотамское влияние<sup>65</sup>. Стойки 6-струнной лиры перпендикулярны резонирующему корпусу, полукруглому в основании. Поперечина струнодержателя параллельна корпусу. Струны снизу крепятся к ушку, начинающемуся от днища корпуса (или к кожаной петле), а сверху намотаны на поперечину. От днища корпуса к музыканту тянется что-то вроде ремня. В правой руке исполнителя — плектр. Второй инструмент меньше по размеру, у него прямоугольный корпус, стойки струнодержателя слегка расходятся кверху, отклоняясь от перпендикуляра. При этом та, что ближе к музыканту, почти в два раза длиннее той, что дальше от него. Поперечина, соединяющая концы стоек, дугообразна, так что восемь расходящихся от корпуса струн имеют неравную длину. Музыкант играет пальцами, без плектра (Рис. 37);
- на алебастровом рельефе южной стены дворца Сеннахериба в Ниневии (700–681 до н. э.) изображены музыканты, увозимые в плен из иудейского Лахиша; их конвоирует ассирийский воин. На марше музыканты играют на переносных лирах, форма которых напоминает скошенную трапецию (Рис. 38)<sup>66</sup>;

<sup>65</sup> Другие хеттские изображения музыкантов см. на ортостате из Зинджири (крепость, бит хилани IV, кон. X – трет. четв. VIII вв. до н. э.). Зинджири — столица хеттского княжества Я’уди, затем арамейского государства Сам’ал (или Бит-Габбари, т. е. «дом Габбари» — по имени основателя новой династии), завоеванного Ассирией ок. 720 г. до н. э. Хотя Зинджири весьма рано подпал под власть арамейской династии, хеттский стиль продолжал здесь существовать еще долгое время. См. также изображение музыканта, стоящего рядом с дрессировщиком собаки: рельеф на ортостате из Аладжи-Хююка (Aлаҫа Нöуük, Анатолия), Ворота сфинксов (IX–VII вв. до н. э.). Об исторической ситуации в позднехеттский период и его искусстве см.: ГЕРНИ О. Р., *Хетты* (М.: Наука, 1987), с. 40 и 182–186.

<sup>66</sup> После смерти ассирийского царя Саргона II (722–705 до н. э.) и при



Рис. 37.



Рис. 38.

подстрекательстве Египта царь Иудеи Езекия (729–686 до н. э.) и несколько соседних правителей восстали против ассирийцев. Сын и преемник Саргона Сеннахериб в 701 г. двинул войска, чтобы подавить восстание. Сеннахериб осадил Иерусалим, но не смог его взять. Тогда он осадил Лахиш, второй по величине город Иудеи, который в конце концов пал. Иудейский царь Езекия, запертый в Иерусалиме, был вынужден заплатить Сеннахерибу дань. Сеннахериб утверждал, что дань состояла из драгоценностей, дочерей и наложниц Езекии, музыкантов мужского и женского пола (SHANKS, p. 49, см. ниже). В Библии говорится о том, что Езекия отдал лишь серебро из храма и дворца, а также золото с дверей храма (ср. 4 Царств 18:13-16). Сцены битвы и последующего увода жителей Иудеи в плен изображены на барельефах, украшавших дворец Сеннахериба в Ниневии, столице Ассирии. Через несколько десятилетий (в 612 до н. э.) уже сама Ниневия была сожжена вавилонянами. См.: MAZAR A., *Archaeology of the Land of the Bible: 10,000–586 B.C.E.* (N. Y.: Doubleday, 1990), p. 427-435; RUSSELL J. M., *Sennacherib's Palace Without Rival At Nineveh* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), p. 3, 200-201, 206; SHANKS H., "Destruction of Judean Fortress Portrayed in Dramatic Eighth-Century B. C. Pictures", *Biblical Archeological Review*. March-April (1984), p. 48-65; LAYARD A.H., *Babylon and Ninevah, Second Expedition* (1853), p. 152.



- на барельефе из Британского музея изображены музыканты с инструментами, среди которых — большая угловая ассирийская арфа и 5-струнная лира (Рис. 39).



Рис. 39.

Глиняная фигурка из филистимлянского города Ашдода (VIII в. до н. э.) держит в руке небольшую лиру, но типологически инструмент далек от киннора<sup>67</sup>. И, наконец, нет единого мнения относительно одного из инструментов музыкального шествия на пиксиде из слоновой кости, вывезенной из Финикии и найденной в Нимруде, столице Ассирии (IX–VIII вв. до н. э., Британский музей). Идущие музыкантши играют на флейте, тамбурине и двух инструментах, внешним видом напоминающих стиральные доски. Одни исследователи считают их разновидностью ксиллофонов<sup>68</sup>, другие видят в них прямоугольные рамы, поперек которых натянуты струны<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> *Music in the Ancient World*, 2<sup>nd</sup> ed. (The Haifa Music Museum & Amlil Library, 1979).

<sup>68</sup> BARNETT R. D., *A Catalogue of the Nimrud Ivories in the British Museum* (1957), pl. 16-17; BRAND H., “Altgriechische Musikinstrumente. Ein kurzer Überblick”, [http://www.musikarchaeologie.de/altgriechische\\_musikinstrumente.html](http://www.musikarchaeologie.de/altgriechische_musikinstrumente.html) (май, 2009).

<sup>69</sup> Согласно Anne Kilmer, это инструмент является псалтерием, см. WHEELER J., “The Biblical musical instruments”, <http://www.rakkav.com/bible-music/pages/instruments.htm> (май, 2009). В самом деле, искомый инструмент, очень похож на средневековый псалтерий XI в. из испанского Арагона

### 2. 3. 2. Треугольные вавилонские арфы

Говоря об Ассирии и Вавилоне, важно отметить характерные громоздкие переносные угловые арфы. Формой арфы похожи на латинскую букву *L*, если её писать с наклоном. Из характерных изображений можно указать на:

- упомянутую выше группу ассирийских музыкантов на барельефе из Британского музея. Перед музыкантом, играющим на треугольной арфе стоит другой, держащий в руках 5-струнную лиру (Рис. 39);
- эламитский оркестр на барельефе из дворца в Ниневии (совр. Kouyunjik): жители Сузы, столицы Элама, встречают захватившего город Ашшурбанипала (ок. 628–626 гг. до н. э., Британский музей)<sup>70</sup>. Процессия музыкантов состоит из восьми арфистов (три мужчины и пять женщин), двух двойных флейт, маленького барабана и подобия цимбал на наплечном ремне<sup>71</sup>. По своей внешней форме — это треугольные арфы, число струн которых достигает 14. Видимо, арфы крепятся на наплечном ремне, а горизонтальный конец рамы большинство арфистов зажимает под локтем. Наклонный резонаторный пенал у арф расположен сверху. Если внушительных размеров основание, продолжающее арфы книзу, не является декоративным, а представляет собой еще один резонаторный короб, то формой эти арфы напоминают современные турецкие кануны или греческие канонаки<sup>72</sup>. К сожалению, изображения музыкальных инструментов схематичны, и относительно важных деталей остается только догадываться. Применительно к «цимбалам», на которых с помощью плектра играет один из эламитских музыкантов, высказывались различные мнения. Одни ис-

---

(Cathédrale de Jaca), разве что у последнего струны натянуты вертикально. Постановка правой кисти музыкантши говорит скорее в пользу струнного инструмента.

<sup>70</sup> LAYARD A. H., *Babylon and Ninevah, Second Expedition* (1853), p. 455.

<sup>71</sup> Эти цимбалы напоминают современный персидский и индийский сантур (см. раздел «Трапецевидный псалтерий»).

<sup>72</sup> Принципиальная разница состоит в том, что древние инструменты — это именно арфы: исполнитель несет их вертикально с помощью наплечного ремня; доступ к струнам открыт с обеих сторон для двух рук, музыкант щиплет струны пальцами. Современные канун и канонаки — это разновидность цимбал, струны которых идут параллельно деревянному резонаторному ящику; во время игры они ставятся горизонтально, имеют (в случае с кануном) 24 раза по три струны, а играют на них палочками-молоточками.

следователи считают их невелем<sup>73</sup>, другие видят в них предшественника псалтерия (Рис. 40);



Рис. 40.

- сидящего музыканта, играющего на вавилонской треугольной арфе (2000–1600 до н. э., Ischali (?), Ирак, — Лувр, плитка из обожженной глины № 12 453). Важной особенностью этого инструмента является массивный резонирующий короб, расположенный сверху: он образует наклонную сторону арфы. Короб представляет собой деревянный каркас, обтянутый кожей. Струны крепятся к коробу и, слегка расходясь веером книзу, накручиваются на горизонтальную рукоять<sup>74</sup> (Рис. 41). Мы уже видели подобный инструмент в Египте (Рис. 7).



Рис. 41.

<sup>73</sup> MILLAR J., “Music III, 1 (2b)”, *International Standard Bible Encyclopedia*, ed. J. ORR (1915), <http://www.studylight.org/enc/isb/view.cgi?number=T6202> (май, 2009).

<sup>74</sup> См.: BECQUART, p. 42.

В большом и древнем семействе арф инструменты с резонатором в верхней части составляют меньшинство, особую и притом достаточно позднюю группу, поэтому отслеживание подобных струнных позволяет выявить кросс-культурные влияния. Очень похоже, что такого рода ассирийско-вавилонские арфы послужили прототипом для треугольных арф с резонатором в верхней части, которые в классический период изображаются на греческих вазах (см. ниже. Рис. 49–53). Подобные инструменты пережили эпоху античности, сохранившись у арабов, которые распространили его по всему миру и передали последующим культурам. Верхнерезонаторные арфы можно увидеть на средневековых миниатюрах из Персии, откуда они проникают в Закавказье (ср. азербайджанский чанг), в Китай (ср. фрески VI в. из буддийского монастыря Цяньфодун в Китае<sup>75</sup>), Корею и Японию, на иллюстрациях средневековых манускриптов Андалусии (XIII в.).

Мы завершаем раздел о кинноре и невели, считая, что представление о кинноре — ручной лире с ассиметричными рукоятками струнодержателя — получено; тогда как о невелие сказать что-либо определенное в настоящее время не представляется возможным.

### 3. КИФАРА И ПСАЛТЕРИЙ

Рассмотрим вторую пару инструментов, о которых говорит Феодор, — **кифару и псалтерий**<sup>76</sup>. Обращаясь к ним, мы перемещаемся в регион Средиземноморья, контакты которого с Египтом и Азией установились еще в доисторическую эпоху. Как уже говорилось, древняя кикладская культура знала треугольную арфу, а рукояти минойских и микенских кифар имитируют таковые у египетских лир (с. 609), которые, в свою очередь, имеют прото-

---

<sup>75</sup> См. “Небесные музыканты”, настенная роспись пещерного храма Цяньфодун (Дуньхуан) в провинции Ганьсу, нач. VI в. н. э., в кн.: КАПТЕРЕВА Т. П., ВИНОГРАДОВА Н. А., *Искусство средневекового Востока* (М.: Детская литература, 1989), с. 143. Также см. ЕСИПОВА М., Конфессиональные истоки древнеяпонского музыкального инструментария, [http://ru-jp.org/yaropovedy\\_vesipova\\_01r.htm](http://ru-jp.org/yaropovedy_vesipova_01r.htm) (май, 2009).

<sup>76</sup> В греческом и латинском языках одно и то же слово *ψαλτήριον*, *psalterium* обозначает и музыкальный инструмент, и книгу Псалмов. Мы будем называть книгу Псалтирю, а инструмент — псалтерием.

типы в Малой и Передней Азии. Изображение модифицированного киннора встречается и у этрусков (Рис. 42)<sup>77</sup>.



Рис. 42

Характерно, что названия большей части греческих струнных инструментов заимствованы. Для гомеровского *φόρμιγγς* («форминги»), как слова с догреческим суффиксом *-ιγ(ξ)*, предполагаются средиземноморские (пеласгийско-минойские) заимствования<sup>78</sup>, гомеровское *κίθαρς* («игра на лире») также имеет восточный источник. Неясна этимология слова *λύρα* («лира»), которое, как полагают, зафиксировано в фиванской табличке (TH Av 106.7) в форме двойственного числа *gu-ga-ta-e* (позже это слово появляется только в гомеровских гимнах). Наконец, важное для нас греческое слово *κινύρα* («киннор») — это калька с западносемитского (финикийского?) обозначения для лиры. Скажем несколько слов о греческих струнных инструментах<sup>79</sup>.

<sup>77</sup> Изображение на ситуте из некрополя в Болонье. Бронза, ок. 500 до н. э. (Болонья, Городской музей) в кн.: ПМИ: *Искусство этрусков и древнего Рима* (М.: Искусство, 1982), (далее — *ИЭиДР*), илл. 25.

<sup>78</sup> RENFREW C., “Word of Minos: the Minoan Contribution to Mycenaean Greek and the Linguistic Geography of the Bronze Age, Aegean”, *Cambridge Archaeological Journal* 8/2 (1998), p. 239-264.

<sup>79</sup> См.: См.: WEST M. L., *Ancient Greek Music* (Oxford: Clarendon Press, 1992); MICHAELIDIS S., *Music of Ancient Greece. An Encyclopedia* (L.: 1978);

## 3. 1. ГРЕЧЕСКИЕ СТРУННЫЕ

**Лиры**

Наиболее ранние изображения струнных в Греции представлены лирами. Иконография позволяет выделить четыре основных типа греческих лир: лиру-хелис, барбитон, легкую кифару (так называемую кифару-«люльку») и профессиональную кифару<sup>80</sup>.

Ли́ра-хелис и легкая кифара могли называться «формингой». Различные струнные именовались и термином «**лира**» (λύρη, λύρα), хотя к рубежу VI–V вв. до н. э. так стали называть преимущественно инструмент с корпусом из панциря черепахи и рукоятями из тростника, иначе именуемый «формингой» и лирой-«хелис»<sup>81</sup>. У Гомера, который повествует о традициях микенского бронзового века и более поздней эпохи, лира именуется «**фóрмингой**». При этом, искусство игры на форминге называется у него κίθαρις, отсюда и именование другого инструмента — «кифара». В *Гомеровских гимнах* Аполлон играет золотым плектром на «искусно сделанной форминге» (φόρμιγγι γλαφυρήν)<sup>82</sup>. Описано, как бог Гермес изготавливает эту изящную формингу

LANDELS, John G., *Music in Ancient Greece and Rome* (L. – N. Y.: Routledge, 1999); SULTAN, Nancy, “Music”, in: *Arts & Humanities Through the Eras. Vol. 2: Ancient Greece and Rome 1200 B.C.E. – 476 C.E.*, ed. James Allan EVANS (Thomson Gale, 2005), p. 180-232; BARKER, Andrew, *The Science of Harmonics in Classical Greece* (Cambridge University Press, 2007); TOULIATOS-MILIOTIS D., “The Evolution of Ancient Greek Music in Byzantium: Instruments, Women Musicians, Dance and other Sundry Matters”, *Proceedings of the Symposium on Ancient Greek Music of the European Cultural Centre of Delphi, August, 1996* (1999), p. 77-88; TOULIATOS-MILIOTIS D., “The Evolution of Ancient Greek Music in Byzantium: Instruments, Women Musicians, Dance and other Sundry Matters”, *Proceedings of the Symposium on Ancient Greek Music of the European Cultural Centre of Delphi, August, 1996* (1999), p. 77-88.

<sup>80</sup> BARKER, Andrew, “Classical Musical Instruments”, Institute of Archaeology and Antiquity, The University of Birmingham, <http://www.arch-ant.bham.ac.uk/research/individuals/barker/index.htm> (май, 2009).

<sup>81</sup> В *Аргонавтике* Аполлония Родосского (III в. до н. э.) кифара, лира, форминга — синонимы: к инструменту Орфея прикладываются все три именования. См.: *Аргонавтика* I, 494; II, 928; IV, 907.

<sup>82</sup> К Аполлону *Пифийскому* 4-7. См.: *Античные гимны*, общ. ред. А. А. ТАХО-ГОДИ (М.: Изд-во МГУ, 1988), с. 64. Слова φόρμιγγα γλαφυρήν можно перевести и как «пустотелую формингу».

из черепашьего панциря (χέλυσ). Гермес потрошит черепаху, натягивает на полый панцирь воловью шкуру, делает из стеблей тростника (κάλαμοι) рукояти струнодержателя (πήχεις) и перекладину (ζυγόν), семь струн (ἑπτὰ χορδαί) из овечьих кишок, пробует плектром (πλήκτρον) звучание струн<sup>83</sup>.

В классический период форминга имела изогнутые рукояти и пустотелый, с округлыми выступами, корпус-резонатор. Рукояти изготавливались уже из дерева или рога. На большинстве изображений у форминги семь струн, хотя их число могло меняться от пяти до восьми. У лиры имелся δόναξ — камышовая или тростниковая подставка под струны, которая также скрепляла рукояти струнодержателя внутри корпуса. К основанию одной из рукоятей крепилась петля, одевавшаяся на запястье левой руки музыканта, а также плектр на шнуре. Во время игры хелис держали как вертикально, так и под углом, а исполнитель мог и сидеть, и стоять. Это был основной инструмент для обучения музыке в детстве, а впоследствии на хелис продолжали играть музыканты-любители (Рис. 43<sup>84</sup>, 44, 45).

---

<sup>83</sup> К Гермесу 39-54. Наглядным примером культурных изменений и смягчения нравов, произошедших за тысячелетие, служит текст Сервия (ок. 400 н. э.). Комментируя строку Вергилия о том, что Орфей «полым панцирем» лечил горечь своей любви (*Георгики* IV, 464), Сервий поясняет: «*Полым панцирем* (cava testudine) иносказательно именуется кифара, пользоваться которой научились следующим образом. Однажды, вернувшийся в своё русло Нил оставил на земле различных [утонувших] животных, среди них оказалась и черепаха. Внутренности её сгнили, а жилы продолжали быть натянутыми внутри панциря, и когда Меркурий ударил по ней, раздался звук. В подражание сему сделана кифара» (SERVIUS, *In Georg.* IV, 464). Эту легенду повторяет Исидор Севильский (*Этимологии* III, 22, 8, PL 82, 168AB), который заменяет кифару на лиру, и заканчивает изложение словами: «По этому образцу Меркурий сделал лиру и передал её Орфею, который был чрезвычайно искусен в игре на ней».

<sup>84</sup> Фрагмент вазописи на амфоре из Вульчи, ок. 450–420 гг. до н. э., Британский музей, E 271.

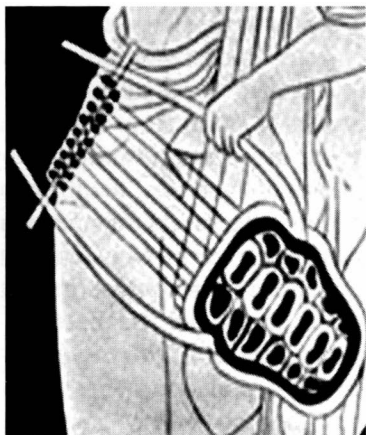


Рис. 43.

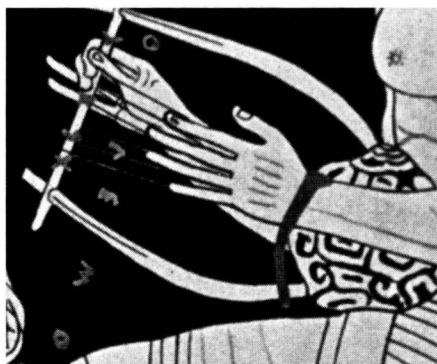


Рис. 44.



Рис. 45.



Еще один струнный инструмент, который на афинском и аттическом диалекте именовался «бáрбитос» или «бáрбитон» (*βάρβιτος, βάρβιτον*), отличается от хелис несколько бóльшим резонаторным корпусом и существенно более длинными рукоятями, изогнутыми в форме сердца. Длинные рукояти барбитона обеспечили более низкое звучание. Барбитон ассоциировали с Сапфо, Алкеем, островом Лесбос, лирическими поэтами, с осхофориями, а изобретателем его считали Терпандра или Анакреонта, который привез барбитон в Афины. Слово это, возможно, имеет фригийское происхождение. На Лесбосе инструмент называли *βάρμος* («лира для попоек», ср. *βαρέω* — «быть отягощенным, опьянённым»). На барбитоне чаще играли юноши, желавшие пленить женские сердца. К V в. до н. э. барбитон вместе с авлом стал основным инструментом на пирах и застольях. Обычно у него было семь струн (Рис. 46<sup>85</sup>).

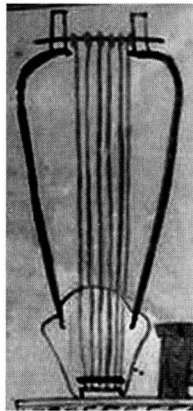


Рис. 46.

**Кифара** появляется в конце VIII, а в иконографии — в конце VII в. до н. э. Первое упоминание ее, как инструмента, а не способа игры, мы находим в *Элегиях* Феогида Мегарского, который говорит об «услаждении души кифарой»<sup>86</sup>. В сравнении с легкими хелис и барбитоном это был массивный инструмент высотой

<sup>85</sup> Фрагмент росписи лекифа, Греция, ок. 450 до н. э., Берлин, Antikentmuseen V. I. 3262.

<sup>86</sup> ФЕОГИД ИЗ МЕГАРЫ, *Элегии* I, 778: *τερπόμενοι κιβάρηι*. Феогида говорит также о лире (I, 534) и форминге (I, 761, 791).

до метра и более. Резонаторный короб кифары изготавливался из дерева и мог быть украшен слоновой костью и золотом. Кифара — инструмент для концертирования, и играли на ней профессиональные музыканты, которые, состязаясь в сольном пении, аккомпанировали себе. Форма кифары не меняется несколько столетий, и только начиная с конца IV в. до н. э. появляются ее многообразные упрощенные разновидности.

У кифары семь струн, хотя их число может варьироваться. Кифару держали в вертикальном положении. Она тоже имела петлю для левого запястья исполнителя, а также ленту, свисавшую с внешней стороны. В правой руке музыканта был плектр, который крепился посредством шнура к дну резонатора. Пальцы левой использовались для того, чтобы заглушать струны, извлекать флажолеты или даже наигрывать мелодию (Рис. 47<sup>87</sup>).



Рис. 47.

**Кифара-«люлька».** Неизвестно, как называли греки этот инструмент, легко опознаваемый на изображениях, и было ли у него вообще особое имя помимо «кифары» или «форминги», прилагавшихся сразу к нескольким видам струнных. Немецкий ученый Макс Вегнер в 1949 г. назвал её *Wiegenkithara* («кифара-люлька»), поскольку полукруглый в основании корпус этой лиры напоминает колыбель (Рис. 48<sup>88</sup>).

<sup>87</sup> Кифарист на состязании, фрагмент вазописи, ок. 450 г. до н. э.

<sup>88</sup> Фрагмент вазописи, подробнее см. *выше*, примеч. 85.

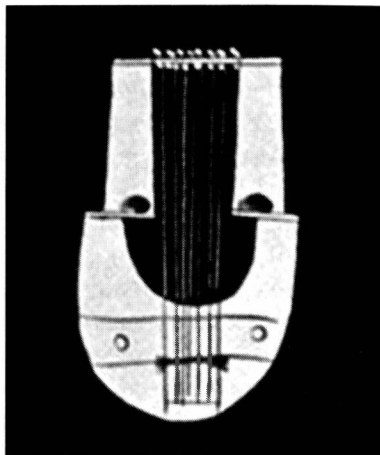


Рис. 48.

Конструктивно этот инструмент с выполненными из дерева корпусом и рукоятями принадлежит к роду кифар, его изображения появляются в греческом искусстве очень рано — уже в VIII и VII вв. до н. э.

На наш взгляд, эти лиры имеют прототипы в хеттском музыкальном инструментарии (ср. 6-струнную лиру из Каратепе, Рис. 37).

Иконография показывает, что подобная лира не использовалась для публичных выступлений. В конце VI — начале V вв. до н. э. она изображается в контексте симпосиев. В классический период на ней играют почти исключительно женщины (часто это Музы). Она становится инструментом для дома, для музицирования на досуге. В остальных случаях, как элемент интерьера, она изображается на заднем плане висящей на стене. К середине IV в. она совершенно исчезает.

### Арфы

Арфа использовалась на Кикладских островах уже в III тыс. до н. э. Письменные источники говорят об арфах начиная с VII в. до н. э., изображения на вазах появляются во второй половине V в.: сначала это арфы без колонны (как в древних Азии и Египте), а с середины IV в. уже с колонной (Рис. 49–53).

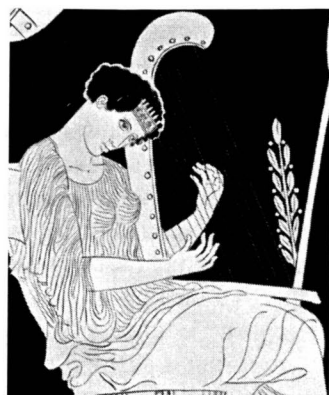


Рис. 49



Рис. 50.



Рис. 51.



Рис. 52.



Рис. 53.

В классический период греки предпочитали лиры. Арфы ассоциировались у них с Малой Азией (Лидией и Фракией). Аристоксен называл арфы — пектиду, магадиду, тригон и самбику «чужеземными инструментами»<sup>89</sup>. На арфах играли преимущественно женщины и в приватной обстановке. Инструмент связывался с любовными переживаниями и похождениями. Профессиональных арфисток нанимали для услаждения пирующих мужей.

У греческих философов арфа, в отличие от лиры, имеет устойчивые отрицательные коннотации. Так, Платон не видит в своем идеальном государстве места для мастеров, изготавливающих тригоны, а также пектиды и всякие другие инструменты «со множеством струн и голосов». Он считает, что в государстве достаточно оставить только лиру (видимо, формингу) и кифару<sup>90</sup>. Аристотель в *Политике* тоже замечает, что в учебную программу (*εἰς παιδείαν*) не следует вводить инструментов, требующих от музыканта технического мастерства (*τεχνικὸν ὄργανον*); правда, к таковым он относит обычные флейту (*αὐλός*) и кифару (*κίθαρα*)<sup>91</sup>. Ниже он говорит, что здравомыслие отвергает «старинные» струнные инструменты — пектиду, барбитоны, семиугольники (*ἑπτάγωνα*), *треугольники* (тригоны), самбики, единственное назначение которых — усладить ухо. Он поясняет, что отвергаются именно профессиональные музыкальные инструменты и профессиональное музыкальное обучение, как неблагородные, поскольку любители играют на досуге и для собственного удовольствия, а профессионалы — по заказу и за деньги<sup>92</sup>. Через пять столетий Плутарх Херонейский (I–II вв. н. э.) будет напоминать, что Платон советовал пренебрегать пектидой, самбикой, «многозвучными (т. е. многострунными) псалтериями» (*ψαλτήρια πολύφθογγα*), барбитоном, тригоном, и рекомендовал вместо них лиру и кифару<sup>93</sup>. Если Платон говорит о множестве струн пектиды, то цитирующий Платона Плутарх — о многозвучных псалтериях. Таким

<sup>89</sup> АФИНЕЙ, *Пирующие софисты* IV, 182 f.: ἔκφυλα ὄργανα. Ср. 182e, 183d, 634f, 635ab, 636ab.

<sup>90</sup> См.: ПЛАТОН, *Государство* III, 399cd.

<sup>91</sup> АРИСТОТЕЛЬ, *Политика* VIII, 6, 1341a 17–21.

<sup>92</sup> Там же, VIII, 6, 1341a 39 – 1341b 1.

<sup>93</sup> PLUTARCHUS, *De unius in republica dominatione*, ed. H. N. FOWLER, 827A.

образом, у него пектида приравнивается к псалтерию. В целом, для греков «псалтерий» — это вообще многострунная арфа, женский инструмент, в классический период, вероятно, воспринимаемый как чужеземный.

На основании разнородных сведений, предоставляемых Афинеем (ок. 175 – ок. 230), можно сделать вывод, что относительно именованья арф у греков не было согласия. Среди названий — **пектíда** (*πηκτίς*), **самбúка** (*σαμβύκη*), **мага́дида** (*μάγαδης*); иронического замечания однажды удостоились **три́гон** ( *τρίγωνον*, «треугольник») и **ямбúка** (*ιαμβύκη*)<sup>94</sup>.

«Магадидой» называли различные виды струнных и даже флейту. Одни авторы ассоциировали её с самбикой (635a)<sup>95</sup>, другие — с «тонкоголосой пектидой» (*ύψηλᾶς πηκτίδος*) (635e); третьи — проводили между пектидой и магадидой различие (636a). Число струн магадиды достигало двадцати (635c), хотя прежде их было меньше (633f–634a, 635c, 637a, ср. 183b)<sup>96</sup>.

Афиней полагает, что, хотя современные ему многострунные инструменты (*τὰ πολύχορδα*) отличаются именами, это видоизменённые древние арфы (635f). Например, в его время исполнителями на набле и пандуре называют тех, кто играет на арфах типа магадиды и тригона (182ef).

### 3. 2. ДРЕВНИЙ ПСАЛТЕРИЙ — ЭТО УГЛОВАЯ АРФА

Магадида у Афиней именуется щипковым инструментом (*ὄργανον ψαλτικόν*), и по этой причине лидийских музыкантш на-

<sup>94</sup> АФИНЕЙ, XIV, 638e: «Старó петь песни Стесихора, Алкмана и Симонида. Пора слушать Гнесиппа, который придумал ночные песни, чтобы прелюбодей с ямбикой и тригоном завлекали замужних женщин».

<sup>95</sup> О самбике см. ниже, с. 649.

<sup>96</sup> Информация, предоставляемая Афинеем, не систематизирована и противоречива. Помнить об этом следует потому, что выхваченные у него фразы стали определениями в современных словарях и энциклопедиях. В частности, всегда говорится, что у магадиды струны группировались попарно и настраивались с интервалом в октаву, тогда как Афиней пишет всего лишь, что магадида-флейта могла производить одновременно высокий и низкий звук, *ὄξυν καὶ βαρὺν φθόγγον* (634e), а под аккомпанемент магадиды-арфы *певцы* пели с интервалом в октаву (*τὰ διὰ πασῶν*) (636c).

зывают «псалтриссами», т. е. «щиплющими струны» (*ψαλτρίσας*, 634f)<sup>97</sup>. Поясняется, что на магадиде и на пектиде можно было играть без плектра, просто пальцами (*χωρίς πλῆκτρον διὰ ψαλμοῦ*, 635ab). Кроме того, сказано, что, согласно Юбе (ок. 50 г. до н. э. — 23 г. н. э.), «эпигоний» был переделан (*μετασχηματισθέν*) в «выпрямленный» псалтерий (*ψαλτήριον ὄρθιον*, 183cd), — эту особенность позднее будут обыгрывать в своих толкованиях христианские экзегеты, — при этом его продолжали именовать эпигонием; его струны щипывались (*ἔψαλλεν*) «непосредственно рукой, без плектра» (635b); он был хорошо известен в Александрии. Таким образом, в классический период «псалтерий» у греков — это синоним «щипкового инструмента», под которым понималась арфа, но не лира (требовавшая не пальцев, но плектра).

Афиней цитирует грамматика Аполлодора (II в. до н. э.), сказавшего: «то, что мы теперь называем *псалтерием*, это магадида» (636f). В другом месте фраза о магадиде, число струн которой некогда было увеличено (635c), отнесена к псалтерию (183cd). Таким образом, многострунная арфа, которая отождествлялась с пектидой, самбикой и, возможно, с наблом, теперь соотносится с псалтерием. Д. Тулиатос-Милиотис также считает, что у греков к IV в. до н. э. «псалтерием» именовались арфы вообще<sup>98</sup>. Это подтверждается и отрывком из Цицерона, считающего псалтерий женским инструментом<sup>99</sup>, но, как мы видели, исключительно женским инструментом у греков была лишь арфа.

В своей глоссе Феодор заметил, что «псалтерий делают треугольным». В самом деле, треугольные псалтерии (*ἐν τοῖς τριγώνοις ψαλτηρίοις*) упоминает уже Аристотель<sup>100</sup>. Поздние ан-

<sup>97</sup> О псалтах см. ниже, у Кассиодора, с. 659-660.

<sup>98</sup> Но она же замечает, что в Византии «псалтерий» — это современный греческий «канонаки», т. е. гуслеобразный инструмент. Как мы покажем ниже, гуслеобразные псалтерии появляются в Европе не ранее X-XI вв., тогда как для Византии можно предположить более раннюю дату.

<sup>99</sup> ЦИЦЕРОН, *Речь об ответах гарустиков* XXVIII, 44, 6: «Что же касается Публия Клодия, то он, носивший раньше платья шафранного цвета, митру, женские сандалии, пурпурные повязочки и нагрудник, от **псалтерия** (psalterio), от гнусности, от разврата неожиданно сделался сторонником народа».

<sup>100</sup> ARISTOTELES, *Problemata* 919b 12 (BEKKER).

тичные авторы ассоциируют «псалтерий» с «тригоном» (треугольником), считая последний разновидностью псалтерия. Так, Юлий Поллукс (II в. н. э.) приводит перечень из 16-струнных инструментов, который открывают лира и кифара, а пятым и шестым в списке подряд идут псалтерий и тригон<sup>101</sup>. Гесихий Александрийский (V в.) сообщает, что «тригон это разновидность инструмента [именуемого] *псалтериум*»<sup>102</sup>; и Фотий (IX в.) повторяет: «тригон, мужского рода, это музыкальный инструмент, имеющий близкое отношение к псалтерию»<sup>103</sup>. Отождествление с магадидой и треугольная форма — это дополнительное подтверждение того, что древний псалтерий представлял собой арфу.

Вероятно, лишь много позже, в Средние века, название было перенесено на гуслеобразный инструмент, сначала вертикальный, вроде западноевропейских псалтериов (о них см. *далее*), а затем — на горизонтальный, вроде «канонаки» и «сантур»<sup>104</sup>.

Современный *сантур*, распространённый в Иране, Индии, Греции (там он именуется *сантури*), — это трапецевидные цимбалы: на них играют с помощью палочек-молоточков. Изменение техники звукоизвлечения привело к тому, что если средневековые псалтерии при игре располагались вертикально, то сантур помещается на горизонтальную поверхность.

В еврейской Библии «псалтерий» не упоминается. Термин «псантир» (мн. «псантерин») фигурирует только в арамейском

<sup>101</sup> IULIUS POLLUX (II в. н. э.), *Onomasticon* IV, 59, 2, ed. E. ВЕТНЕ.

<sup>102</sup> HESYCHIUS, *Lexicon* T, 1369, 1, ed. SCHMIDT.

<sup>103</sup> PHOTIUS, *Lexicon* T, ed. R. PORSON, p. 601, 8.

<sup>104</sup> Параллель этому — история «чанга», персидской угловой арфы с двойными и тройными струнами, а также резонатором, расположенным сверху, которая распространилась на Кавказе (ср. груз. чанги, азербайдж. чанг). С XIV в. помимо арфы так стали именовать разновидность цимбал (ср. узбекский и таджикский чанг). См. *Музыкальная энциклопедия* (М.: Советская энциклопедия, 1982), т. 6, с. 191. Пример того, как одно имя сохранилось за разошедшимися в процессе эволюции инструментами, даёт танбур (*tanbura*) (ср. *выше*, примеч. 38). Теперь это лютия в Египте, Византии (*tambouras*), у арабов (*toubour*), в Персии (*tanbur*), Индии (*tanpura*, *tamboura*), в Болгарии, Грузии (*panduri*), Средней Азии, но так же именуется большая шестиструнная лира в Омане. Оманская танбура — прямой потомок шумерских, а затем египетских лир. Играют на такой лире плектром из рога, который держат в правой руке. Исполнитель ударяет плектром сразу по всем струнам, а затем пальцами левой руки заглушает ненужные струны.



тексте Книги Даниила (3:5, 10, 15<sup>105</sup>) и переводится на греческий, как *ψαλτήριον*. Таким образом, если читать еврейский текст, царь Давид играл на кинноре и невели, но не на псалтерии.

В Септуагинте словом «псалтерий» переведены четыре совершенно различных музыкальных инструмента — «невел», «псантэр», «угав» и «тоф» (последние два — духовой и ударный)<sup>106</sup>. Игра на псалтерии в греческом тексте возводится к самому Йувалу (Быт 4:21)<sup>107</sup>. Несколько раз говорится, что у этого инструмента десять струн (Пс 32:2; Пс 91:4; Пс 143:9), что он «сладкозвучен» (Пс 80:3; Иез 33:32). Семь раз псалтерий упоминается в паре с *кифарой* (Пс 56:9; 80:3; 91:4; 107:3; 149:3; Ис 5:12; Дан 3:5), и однажды — с киннором (Неем 12:27). Примечательно, что киннор, невел и псалтерий не упоминаются в греческом Новом Завете (и лишь кифара — четырежды).

Как мы увидим далее, раннехристианские авторы, причем жившие в разных регионах, видели в псалтерии не цитру, но именно арфу с резонатором сверху.

#### 4. СИМВОЛИЧЕСКОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ МУЗЫКАЛЬНЫХ ИНСТРУМЕНТОВ

В этом разделе мы на время оставим область музыкальной археологии и иконографии, поскольку для поздней Античности и Средних веков в нашем распоряжении оказываются текстуальные свидетельства, которые невозможно обойти вниманием. Это ис-

<sup>105</sup> LXT Dan 3:5: *ὅταν ἀκούσητε τῆς φωνῆς τῆς σάλπιγγος σύριγγος καὶ κithάρας σαμβύκης καὶ ψαλτηρίου (ἤψαλτρον) συμφωνίας*. В современном иврите слово «псантэр» означает «пианино», что понятно, поскольку предшественник пианино — клавишин появился в XV в., как результат добавления клавиатуры к «кануну», одной из разновидностей средневекового псалтерия.

<sup>106</sup> См. “Psaltery”, *The 1911 Edition Encyclopedia Britannica*, <http://www.1911encyclopedia.org/Psaltery> (май, 2009): “It is also puzzling to find no fewer than four different instruments translated *psalterion* in the Septuagint, i. e. Nebel, Psanterin, Ugab and Toph”.

<sup>107</sup> Как было замечено, еврейский текст говорит в этом месте о «кинноре». Ср. LXT Gen 4:21: *καὶ ὄνομα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ Ιουβαλ οὗτος ἦν ὁ καταδείξας ψαλτήριον καὶ κithάραν*; פְּנִינָה פְּנִינָה פְּנִינָה פְּנִינָה; שֵׁם אִחִיו יוֹבֵל הוּא הֵבִיל הָאָבִי כִלְפָשׁ כְּנֹר וְעֻגָב; BHS Gen 4:21.

следование началось с попытки прояснить смысл одной средневековой глоссы. Истолкование авторитетных текстов — один из важнейших жанров во многих культурах. Применительно к интерпретации Библии в раннем христианстве сложились две влиятельные школы. В «александрийской» считали, что священный текст может быть прочитан на разных уровнях, и что помимо буквального толкования можно предложить и другие, в частности аллегорическое или символическое, которое явно предпочиталось. Представители «антиохийской» экзегетической традиции полагали, что Библию следует толковать «согласно истории», то есть буквально. Библейские глоссы Феодора из Тарса, который, скорее всего, получил образование в Антиохии, по большей части, естественно, сосредоточены на прояснении фактической стороны комментируемого текста: наставнику важно сделать понятными для англо-саксонских студентов чужеземные реалии, которыми полон текст Библии.

Тем не менее, как станет ясно ниже, для целей нашего исследования небесполезны и тексты, принадлежащие традиции аллегорической экзегезы. Прежде всего, они содержат ценные описания рассматриваемых нами струнных. Кроме того, Феодор мог рассматривать перечисляемые им музыкальные инструменты как культурные символы. В этом случае, перспектива восприятия искомой глоссы неизбежно меняется, но чтобы понять, так ли это, необходимо представлять ту традицию, к которой мы собираемся её отнести. Таким образом, в этом разделе мы переходим от исторической органологии в область символического представления музыкальных инструментов.

#### 4. 1. ПОЗДНЯЯ АНТИЧНОСТЬ АРИСТИД КВИНТИЛИАН

Преобладающая в Средние века тенденция воспринимать и объяснять действительность не эмпирически, но символически, берет начало в Античности. Античная философия обыкновенно предполагала, что живое разумное существо отражает в себе весь космос, и разные части такого организма отвечают частям вселенной. В трактате *О музыке* Аристид Квинтилиан (III в. н. э.) дополняет эту расхожую точку зрения рассуждением о достоин-

стве музыкальных инструментов и устанавливает соответствия между инструментами и мировыми стихиями. Здесь в полной мере проявляется характерная для александрийской традиции склонность к аллегорезе и символическому представлению. Так, струнные благороднее духовых, поэтому в космической иерархии первые соответствуют надлунной, эфирной области, а вторые — подлунной, в которой господствуют воздух и влага. Кифара принадлежит солнечному богу Аполлону, авлос — сатиру Марсию<sup>108</sup>.

Струнные инструменты весьма **сходны** (*παρόμοια*) с эфирным, сухим и простым местом космоса, а также с частями духовной природы (*φύσεως ψυχικῆς*), поскольку они бесстрастнее и неизменнее, враждебны влажному и в сыром воздухе теряют настройку. Лучшие инструменты **подобны** (*ὅμοια*) лучшим вещам, а худшие — иным. Считают, что сказанное демонстрируется в мифе, который отдает предпочтение инструментам и мелосу Аполлона, а не таковым у сатира Марсия. Фригиец [Марсий], будучи подвешен над рекою в Келенах, словно кожаный бурдюк, оказывается в воздушном, полном ветров и темном месте, поскольку, с одной стороны, он находится над водой, а с другой — связан с эфиром, тогда как Аполлон и его инструменты находятся в более чистой и эфирной сущности, ибо он — её властитель<sup>109</sup>.

Соответственно, когда речь идет о душе, флейта воздействует на низшую её часть, тогда как лира гармонизирует высшую, разумную часть.

Авлос поддерживает то, что первенствует в худших [неразумных] частях души, но лира, поскольку она печется о разумной природе, полезна и приветствуется. Во всяком сообществе учёные подтверждают моё мнение о том, что не только наши души, но и душа вселенной использовала подобное

<sup>108</sup> О посмертной участи Марсия см. ГЕРОДОТ, *История* VII, 26; КСЕНОФОНТ, *Анабасис* I, 2, 8; ПАВСАНИЙ, *Описание Эллады* X, 30, 9; ОВИДИЙ, *Метаморфозы* VI, 382 – 400; ГИГИН, *Мифы* 165.

<sup>109</sup> ARISTIDES QUINTILIANUS, *De musica* II, 18 [90], 14-30. О состязании Аполлона и Марсия, см. ДИОДОР СИЦИЛИЙСКИЙ, *Историческая библиотека* III, 59. После проигрыша Аполлону, Марсий был подвешен над рекой. Ср. ПЛАТОН, *Государство* III, 10 (399се) и ОН ЖЕ, *Пир* 215-216; *Аристотель*. Политика VIII, 6.

устройство: люди, почитающие подлунную область, которая полна ветров и влажного состава, но черпает активность из жизни эфира, смягчаются обоими родами инструментов, и духовыми, и струнными; а те, кто почитает чистую и эфирную область, с одной стороны, осуждают любой духовой инструмент, как загрязняющий души и стаскивающий её обратно к здешнему, а с другой, воспевали и почитали из всех инструментов только кифару и лиру, как более непорочные<sup>110</sup>.

Аристид Квинтилиан даёт определение мужскому и женскому началам говоря, что «мужское в телах — это твердое и сухое, а в душах — деятельное и трудолюбивое, тогда как женское — влажное, расслабленное, спокойное и избегающее трудов»<sup>111</sup>. Поэтому *лира* соответствует мужскому началу вследствие своего весьма низкого и грубоватого звука, а малая арфа, *самбика*, женскому началу, поскольку неблагородна и доводит себя до изнеможения вследствие своего чрезвычайно высокого звука, обусловленного малостью её струн. Из средних музыкальных инструментов многозвучная (*τὸ πολύφθογγον*) кифара<sup>112</sup> причастна женскому, а та кифара, которая не слишком разнится с лирой, больше причастна мужскому<sup>113</sup>.

#### 4. 2. ХРИСТИАНСКАЯ ЭКЗЕГЕТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ III–IX ВЕКОВ

В христианской экзегетической традиции развилась богатая, восходящая к александрийской школе традиция аллегорического противопоставления псалтерия и кифары. Она заслуживает краткого рассмотрения. Символическое толкование фиксируется уже у **Климента Александрийского** (ок. 150–211/215), который уподобляет псалтерий языку человека, кифару — боговдохновенным

<sup>110</sup> ARISTIDES QUINTILIANUS, *De musica* II, 19 [18], 65-82.

<sup>111</sup> *Ibidem* III, 21, 1-9.

<sup>112</sup> Видимо, подразумевается арфа.

<sup>113</sup> ARISTIDES QUINTILIANUS, *De musica* II, 16 [84], 23-35. О лире см.: MICHAELIDES S., *The Music of Ancient Greece: An Encyclopaedia* (L.: Faber and Faber, 1978), p. 189-193; о самбике см.: *Ibid.*, p. 295-296; LANDELS J. G., “Ship-shape and Sambuca-fashion”, *Journal of Hellenic Studies* 86 (1966), p. 69-77. О кифаре см.: MICHAELIDES, p. 168-169; GUILLEMIN M., DUCHESNE J., “Sur l’origine asiatique de la cithare grecque”, *L’Antiquité classique* 4 (1935), p. 117-124.

устам, а десятиструнность псалтерия — Христу<sup>114</sup>. В *Строматах* Климент говорит, что кифара означает Господа и его верных<sup>115</sup>.

**Ориген** (185–253 / 4) в атрибутируемых ему сочинениях продолжает и развивает традицию комментариев на псалмы, включающую символическую интерпретацию музыкальных инструментов. Он же намечает противопоставление кифары псалтерию: первую он соотносит с «практической душой», а второй — с «чистым умом», который следует духовному знанию. Соответственно Ориген замечает, что кифарой в переносном смысле именуется тело, а псалтерием — дух. Десять струн псалтерия суть десять жил человека. Вместе с тем, десятиструнным псалтерием тело называется потому, что имеет пять чувств и соответствующие им пять когнитивных действий души<sup>116</sup>.

---

<sup>114</sup> КЛИМЕНТ, *Педагог* II, 4, 41, 4, 3–42, 3, 3: «*Хвалите Его на псалтерии*: псалтерием Господним является язык человека. *Хвалите Его на кифаре*: под кифарой разумеет уста, возбужденные Духом Святым, как неким плектром... *Хвалите Его на струнах и органе*: органом называет Он наше тело, а струны суть телесные жилы, собой посредствующие гармоническое его настроение; будучи трогаемо Духом Святым, наше тело издает звуки человеческого голоса... Человек поистине есть инструмент мирный... Все другие инструменты суть орудия войны... они разнудывают страсти... и употребляются на войне. Этруски на войне пользуются трубами... сицилийцы — **пектидой**, критяне — **лирой**... Мы в качестве инструмента пользуемся для прославления Бога единственно мирным словом, а не **псалтерием** уже, какой в Ветхом Завете употреблялся... Цит. по: КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Педагог* (Учебно-информац. экуменич. центр ап. Павла, 1996), с. 145-146. Ср. *Ibidem* II, 4, 43, 3, 5-8: «*Славьте Господа на кифаре, бряцайте Ему на десятиструнном псалтерии. Пойте Ему новую песнь* (Пс 32:2-3). Но под десятиструнным **псалтерием** разумеет не я Логоса ли, не Иисуса ли? Тот ведь, символически обозначается через десятиричное число».

<sup>115</sup> КЛИМЕНТ, *Строматы* VI, 11, 88, 3, 1 – 4, 1: «И сама **кифара** в руках Псалмопевца, с одной стороны, может аллегорически означать Господа, а с другой стороны, символизировать тех, кто играет на струнах своей души, следуя за Господом — руководителем хора» (пер. Е. В. АФОНАСИНА).

<sup>116</sup> ORIGENES, *Selecta in Psalmos* (fragmenta e catenis), *In Ps.* 32 [Dub.], PG 12, 1304: «**Кифара** это деятельная душа, движущаяся согласно заповедям Божиим, а **псалтерий** — чистый ум, движущийся согласно духовному знанию. Подходят и нам музыкальные инструменты Ветхого Завета, понимаемые духовно, ибо **кифарой** в переносном смысле именуется тело, а **псалтерием** дух... Хорошо наигрывает тот, кто наигрывает в уме, кто ска-

**Евсевий Кесарийский (Евсевий Памфил)** (ок. 260–340) в комментарии к псалму 29 объясняет, что такое «псалтерий», «псалом» и «песнь псалма» и «псалом песни», а затем дополняет сказанное аллегорическим толкованием:

У евреев псалтерий именуется невелем, каковой лишь один из музыкальных инструментов — **прямейший** (*ὀρθότατον*) и **откликается звуком** (*συνεργούμενον εἰς ἤχον*) **не от нижних частей** (*τῶν κατωτάτω μερῶν*), но резонирующую медь (*τὸν ὑπὲρ ἡοῦντα χαλκόν*) имеет сверху (*ἄνωθεν*). «Псалмы» бряцают только на инструментах — без голоса, тогда как «песнь» — это лишь стройный голос. «Песнь псалма» — когда голос звучит одновременно (*σύμφωνον*) с инструментом, а «псалом песни» — когда звучание струн предшествует голосу.

А по закону аллегории (*ἀλληγορίας νόμῳ*) «псалом» есть гармоничное движение тела к благому деянию (*ἐναρμόνιος εἰς ἐργασίαν ἀγαθῆν*), хотя за сим не всегда следует созерцание. «Песнь» без сопутствующего деяния есть постижение истины, когда душа просвещается в отношении Бога и его речений. «Песнь псалма» — когда знание предшествует деянию, согласно сказанному: *Если желаешь премудрости, соблюдай заповеди, и Господь подаст ее тебе* (Сир 1:26). А «псалом песни» есть деяние, руководимое знанием, относительно того, как и когда нужно делать<sup>117</sup>.

Таким образом, Евсевий приводит важные детали физического устройства псалтерия. Инструмент **пряма**<sup>118</sup>, а кроме того, особенности его конструкции таковы, что медный резонатор на-

зывает духовные псалмы, и в сердце воспевае́т Бога. А «на десятиструнном» — это как если бы «на десятижильном», ведь струна — это жила. Десятиструнным же псалтерием называется и тело, как имеющее пять чувств и пять деятельностей души, та́к как каждое чувство порождает свою деятельность». См. также ORIGENES, *Fragmenta in Psalmos, In Ps. 91, 4* [Dub.], ed. J. V. PITRA. Ср. Моление Даниила Заточника: «Въструбим, яко во златоконванья трубы, в разум ума своего и начнем бити в сребренья органы возвитие мудрости своеа. Въстани слава моя, въстани въ псалтыри и в гуслех... Гусли бо страяются персты, а тело основается жилами».

<sup>117</sup> EUSEBIUS PAMPHILI, *Commentaria in Psalmos, In Ps. 29* (PG 23, 66, 9-26). О различии форм кифары и псалтерия см. *Там же*, PG 23, 72.

<sup>118</sup> Впервые выражение «выпрямленный псалтерий» (*ψαλτήριον ὀρθιον*) использовал Юба (ок. 50 г. до н. э. – 23 г. н. э.), для которого псалтерий был разновидностью «эпигония» — большой 40-струнной арфы.

ходится не снизу, как чаще бывает у арф, но в верхней части. Свободные аллегории Евсевия, типичные для александрийской экзегетической традиции, будут служить примером для последующих толкователей.

Оригеновскую линию аллегорезы продолжает **Афанасий Александрийский** (ок. 293–373), который пишет о том, что тело есть десятиструнный псалтерий, поскольку имеет пять чувств и пять деятельностей души, порождая по одной деятельности посредством каждого чувства<sup>119</sup>.

В символическом уподоблении за Оригеном следует также **Дидим Александрийский** (ок. 313–398), поясняющий, что 10-струнный псалтерий составляется и сочетается из действия 10 заповедей, ведь 10 заповедей — это струны, музыкально слагающие в целый музыкальный инструмент<sup>120</sup>. Дидим сравнивает кифару с душой, добавляя, что, «как говорят музыканты», псалтерий отличается от кифары тем, что кифара отдает звук *нижней* частью корпуса, псалтерий же — *верхней*, посредством того, что он всецело прям (*μετὰ τοῦ καὶ ἐνὺψατοῦ εἶναι δι' ὄλων*). Поэтому кифара соответствует душе, а псалтерий — духу или уму человека. Десять струн псалтерия символизируют совершенство, ведь это число постоянно воспевается в Писаниях<sup>121</sup>. В другом сохранившемся фрагменте Дидим уподобляет дух человека псалтерию, душу — кифаре, а тело — тимпану, еще раз подчеркивая, что псал-

<sup>119</sup> Ср. ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Expositiones in Psalmos*, PG 27, 164, 24-28; и *Ibid.*, 404, 45-48; 544, 8-10. Ср. Он же, *Толкование на Пс 32:1* (цит. по изд.: АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, *Творения*, т. IV, с. 117): «Десятиструнным псалтерием он называет тело, потому что тело имеет пять чувств и пять душевных деятельностей; ибо в каждом чувстве обнаруживается особенная деятельность души»; *Толкование на Пс 48:5* (*Там же*, с. 163): «с помощью псалтерия Моего, то есть тела, издающего глас подобно органу, которым душа настраивается к песнопению, благоискусно движимая каждым чувством, каждым членом, каждой частью тела»; *Толкование на Пс 80:3* (*Там же*, с. 272): «Псалтерием именуется опять тело, по причине установившегося уже стройного согласия между телом и душою»; *Толкование на Пс 91:4* (*Там же*, с. 305): «Десятиструнным псалтерием называется тело, как имеющее пять чувств и пять душевных деятельностей, поскольку в каждом чувстве обнаруживается особенная деятельность».

<sup>120</sup> DIDYMUS, *Fragmenta in Psalmos* (e commentario altero), *In Ps.* 143, 9 (fr. 1249), ed. E. MÜHLENBERG.

<sup>121</sup> *Ibidem*, *In Ps.* 32, 2 (fr. 291, 1-20).

терий прям и несогнут (τὸ εὐθὺ καὶ ἀκαμπές), и отдает звук верхней частью (ἐκ τῶν ἄνωθεν ἀποδίδοναι τὸν ἦχον)<sup>122</sup>.

Для истории аллегорической репрезентации псалтерия важны тексты **Василия Великого** (ок. 330–379). В аллегорическом толковании на 29 псалом Василий явно следует модели, предложенной Евсевием Памфилом<sup>123</sup>. В другом толковании он говорит о разумном и духовном псалтерии<sup>124</sup>. У Василия имеется и символическое противопоставление псалтерия и кифары:

«Хотя существует много музыкальных инструментов, Пророк приспособил... книгу Псалмов только для того инструмента, который называется *псалтерий*, демонстрируя этим, как мне кажется, благодать, подаваемую *сверху* (ἄνωθεν) от Духа, поскольку, [как известно], псалтерий единственный из музыкальных инструментов имеет начало звуков от верхних частей (ἐκ τῶν ἄνωθεν). Ведь у *кифары* и *лиры* медь на удар плектра откликается снизу (κάτωθεν ὁ χαλκὸς ὑπὸ πηχεῖ πρὸς τὸ πλῆκτρον), а сей псалтерий имеет начала (τὰς ἀφορμὰς) гармонических созвучий (τῶν ἁρμονικῶν ῥυθμῶν) вверху, чтобы и мы старались искать вышнее и через удовольствие от мело-

<sup>122</sup> *Ibidem*, In Ps. 80, 3 (fr. 832, 1).

<sup>123</sup> ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, *Беседа на Пс 29:1*, PG 29, 305, 23–35 (рус. пер. см.: *Творения Василия Великого*, ч. 1 (М., 1845), с. 248): «В переносном смысле (τροπικῶς) [наше] тело по своему устройству (κατασκευή) есть **псалтерий**, как инструмент музыкально настроенный (ἤρμοσμένον μουσικῶς) для гимнов нашему Богу. А «псалом» — это деяния тела совершаемые во славу Божию, когда под управлением благонастроенного (ἤρμοσμονου) ума мы не допускаем в своих движениях ничего нестройного (ἐκμελές). «Песнь» же — то, что соединено с возвышенным созерцанием и богословием. «Псалом» есть музыкальная речь (λόγος μουσικὸς), когда по законам гармонии (κατὰ τοὺς ἁρμονικοὺς λόγους) ладно (εὐρύθμως) бряцают на инструменте; а «песнь» есть стройный голос (φωνή ἐμμελής), выводимый гармонически (ἐναρμονίως) без сопровождающего (τῆς συννηχίσεως) инструмента. Так как здесь написано «псалом песни», то думаем, что в этих словах разумеется действие, сообразное с созерцанием».

<sup>124</sup> Он же, *Беседа на Пс 48:5*, PG 29, 436 (рус. пер. см. в кн.: *Творения Василия Великого*, ч. 1 [М., 1845], с. 356): «А псалтерий есть музыкальный инструмент, *гармонично сопровождающий* (ἀποδίδον) *звуками* (τοὺς φθόγγους) *мелодию голоса* (τὴν ἐκ φωνῆς μελωδίαν). Посему разумный псалтерий (τὸ λογικὸν ψαλτήριον) тогда особенно обнаруживается, когда дела приводятся в согласие (συμφώνως) со словами. И тот есть духовный псалтерий (πνευματικὸν ψαλτήριον), кто сотворил и научил (Мф 5:19)».



дии не совлекались вниз к плотским страстям. Опять же, как я полагаю, посредством устройства (*катаσκευῆς*) этого музыкального инструмента нам глубоко и мудро был указан пророческий смысл, а именно, что те, кто слажен и строен (*ἔμμελεῖς καὶ εὐάρμοστοι*), имеют легкий путь к вышнему»<sup>125</sup>.

Другими словами, Василий хочет сказать, что псалтерий единственный из всех музыкальных инструментов подходит для исполнения псалмов, ибо звучит верхней частью, подобно тому, как и благодать Божия даруется свыше. Напротив, резонатор у кифары и лиры расположен внизу, что можно уподобить совлечению к плотским страстям. Таким образом, само устройство псалтерия указывает на то, что мы должны стремиться к вышнему. Этот текст Василия в латинском переводе Руфина получил распространение на Западе<sup>126</sup>, и таким образом, оказал влияние на латинских экзегетов.

Атрибуция многих комментариев на псалмы сомнительна, что делает затруднительной их датировку и препятствует установлению цепочки заимствований и влияний. Например, в катенях толкований на Псалтирь имеется важный для нашего рассуждения фрагмент, приписываемый **Афанасию Александрийскому**; однако, поскольку в нем содержатся цитаты из Василия Великого, этот текст следует датировать более поздним временем:

Псалтерий — это десятиструнный музыкальный инструмент, производящий отклик (*ῥῆχον*) от верхних частей своего устройства (*τῶν ἄνωθεν μερῶν τῆς κατασκευῆς*) и гармонично сопровождающий звуками голос поющего<sup>127</sup>. У евреев он именуется **невелем**, а у греков зовется **кифарой**. Он изготавливается ими из прямого, неизогнутого дерева (*ὄρθρον ξύλον καὶ ἀπαρέυκλιτον*), на которое натягивают десять струн. Каждая из струн отдельно привязывается к краю (*τὸ ἀκροτελεύτιον*) псалтерия. Концы струн пропускаются сверху вниз (*αἱ ἀρχαὶ τῶν χορδῶν καβίεντο ἄνωθεν*). Десять колков или крючков вращаются на рукояти псалтерия (*περὶ τὸν πῆχυν τοῦ ψαλτηρίου στρεφόμενοι*): они натягивают и ослабляют струну

<sup>125</sup> Он же, *Беседа на Пс 1:2*, PG 29, 213, 24 – 213, 38 (*Там же*, с. 180).

<sup>126</sup> RUFINUS, *Basillii 'Commentarium in Psalmos' praefatio ex interpretatione Rufini*, PL 36, 63.

<sup>127</sup> Выделенные курсивом слова представляют собой цитату из Василия Великого, см. *выше*, примеч. 125 (*Беседа на Пс 48*).

до гармоничной настройки (*πρός τὸν ῥυθμὸν τῆς ἁρμονίας*) и сообразно желанию музыканта. И это говорит Василий Великий и т. д.<sup>128</sup>

Это описание важно в нескольких отношениях. Даже если оно принадлежит не самому Афанасию, но автору хронологически и (особенно) географически не слишком от него удаленному, это означает, что описание соответствует инструменту, каким тот был в Александрии в IV в. «Прямое и неизогнутое дерево» может означать только прямую раму. Десять струн крепятся к верхнему краю инструмента, а затем пропускаются вниз (это означает, что резонаторный корпус находится сверху, а струны натянуты вертикально). Колки или крючки находятся на нижней, круглой рукояти. Все это соответствует рассмотренным выше арфам из римского Египта (Рис. 9–11) и Греции (Рис. 49–53).

Приводимые пс.-Афанасием названия инструмента царя Давида у разных народов отсылают к трем этно-культурным общностям: у христиан — псалтерий, у евреев — невел, у эллиноязычников — кифара. Таким образом, эти инструменты символически представляют три культуры. Правда, христианский псалтерий изготавливают *евреи*. Но, скорее всего, это евреи александрийской диаспоры IV в. н. э., т. е. речь идет о видоизмененной арфе периода поздней Римской империи.

Еще одно заслуживающее внимания свидетельство обнаруживается во фрагментах, приписываемых **Ипполиту Римскому** (ок. 170 – ок. 235). Впрочем, и здесь в интересующем нас месте сделана отсылка к Василию Великому, а потому и этот текст следует отнести к позднему времени. Особенности физического устройства псалтерия пс.-Ипполит интерпретирует символически:

---

<sup>128</sup> ATHANASIOS, *Expositiones in Psalmos*, PG 27, 548. В греческой Патологии отрывок предваряется следующим подзаголовком: «Fragmenta commentariorum Athanasii in Psalmos (ex Nicetae metropolitae Heracleae catena expositionum, sive ut ipse vocat *Συναγωγή ἐξηγήσεων*, ex Graecis Patribus in Psalmos collecta). Nicetas hic in prooemio tertiam ex quinque, quas sibi praemitendas esse quaestiones censuit, hanc, *τί τὸ Ψαλτήριον*, explicans, addito nomine Ἀθανασίου, sequentia subiecit». В кн. VIAN G. M., *Testi inediti dal Commento ai Salmi di Atanasio* (Roma: Istituto Patristico Augustinianum, 1978) этот фрагмент не обсуждается.

Из пророков лишь Давид пророчествовал с инструментом, который у греков именуется псалтерием, а у евреев — невелем, и который из музыкальных инструментов лишь один **прямой** (*ὀρθότατον*) и **не имеет изгибов** (*οὐδὲν ἔχον ἐπικαμπές*). Псалтерий откликается звуком (*συνεργεῖται εἰς ἤχον*) не из нижних частей (*ἐκ τῶν κάτω μερῶν*), как происходит у кифар и некоторых иных инструментов, но **от верха**.

[«У кифары и лиры медь на удар плектра откликается снизу, а сей псалтерий имеет начала гармонических созвучий вверху, чтобы и мы старались искать вышнее и через удовольствие от мелодии не совлекались вниз к плотским страстям. Опять же, как я полагаю, посредством устройства этого музыкального инструмента нам глубоко и мудро был указан пророческий смысл, а именно, что те, кто слажен и строен, имеют легкий путь к вышнему»<sup>129</sup>].

К тому же, инструмент, у которого размеренное звучание исходит от верхних частей, можно принять за подобие тела Христова и Его святых: это **единственный** инструмент, сохраняющий **прямизну** (*τὴν εὐθύτητα*), потому что не сделал греха, и не было лжи в устах Его (Ис 53:9). Это — инструмент согласно звучащий (*σύμφωνον*), гармоничный (*ἐναρμόνιον*), слаженный (*ἑμμελές*), непричастный какой-либо человеческой нестройности (*ἀσύμφωνίαν*), не знающий диссонанса (*παρὰ μέλος*), но сохранявший во всем согласованность (*τὴν ἁρμονίαν*) по отношению к [Богу] Отцу<sup>130</sup>.

Отметим, что антропоморфизация псалтерия достигает у пс.-Ипполита такой степени, что согласие с Богом Отцом приписывается самому инструменту, а не играющему на нем музыканту. Что важно для нашего исследования, греческий псалтерий — это выпрямленный инструмент (*ὀρθότατον, τὴν εὐθύτητα τετηρηκός*), прямой и лишенный изгибов, имеющий в верхней части резонатор, обшитый медью. Как и у Афиня, псалтерий отождествляется с невелем (наблом). В целом, описанию псалтерия у пс.-Ипполита полностью соответствует только треугольная арфа.

<sup>129</sup> Это врезка их Василия Великого: *Беседа на Пс 1:2*, PG 29, 213 (см. выше, с. 653-654).

<sup>130</sup> HIPPOLYTUS ROMANUS, *Fragmenta in Psalmos*, fr. 9, 63 – 11, 7 [Sp.], ed. H. ACHELIS (= PG 10, 716D – 717B). В другом месте Ипполит замечает, что псалтерий — это музыкальный инструмент, отличающийся от кифары формой (*τῷ σχήματι*). См. IDEM, *Fragmenta in Psalmos*, fr. 1, 8-10, ed. H. ACHELIS.

Рассмотренные выше отрывки положили начало долгой традиции символической христианской органологии. Например, **Григорий Нисский** (ок. 332 – п. 394) тоже связывает возвышенность псалтерия с его конструкцией: «Псалтерий есть музыкальный инструмент, возвращающий звук из верхних частей своего устройства, а музыкальное произведение такого инструмента называется псалмом. Стало быть, призывающее к добродетели слово находит соответствие в форме устройства»<sup>131</sup>.

Латинские авторы, как правило, следуют грекам. Таков **Августин** (354–430). Иногда он говорит, что псалтерий — это просто деревянный струнный инструмент<sup>132</sup>, а иной раз не отличает псалтерий от других струнных, замечая, что псалтерий — это музыкальный инструмент, как лира и кифара<sup>133</sup>. Однако дважды Августин описывает строение псалтерия и кифары, обращая внимание на то, что различие в их устройстве можно истолковать аллегорически. Он пишет, что те, кто были до него (*qui pridem affuegunt*), говорили так:

Кифара [имеет] полое, как тимпан, дерево, когда резонатор подвешен, — в это дерево упираются струны, чтобы звенеть при касании (речь идет не о том, что струн касаются плектром, но о том полом дереве, на котором они лежат, к которому они примыкают, чтобы при бряцании по струнам, получая от дерева колебания и принимая звук от той полости, они откликались бы с большей звучностью), — это-то дерево кифара имеет в нижней части, а псалтерий в верхней. В этом и состоит отличие<sup>134</sup>.

Здесь же Августин замечает, что в псалмах неоднократно указано, что у псалтерия десять струн, но этого не говорят о кифаре. Ссылки на предшественников, которыми Августин как правило в таких случаях делает, позволяют предположить, что сам он этих инструментов воочию не видел.

---

<sup>131</sup> GREGORIUS NYSSENUS, *In inscriptiones Psalmorum*, ed. J. McDOUGH, vol. 5, p. 75, 12-17.

<sup>132</sup> AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, *In Ps. 70, Sermo II*, 11, PL 36, 900.

<sup>133</sup> *In Ps. 146*, 2, PL 37, 1899.

<sup>134</sup> *In Ps. 32, Sermo 1*, 5, PL 36, 279 – 280.

Августин пишет, что в верхней части у псалтерия есть резонатор (*testudo*), т. е. тимпан (*tympanum*) и полое дерево, опираясь (*innitentes*) на которое, звенят струны, а у арфы то же самое полое и звучащее дерево (*lignum cavum et sonogum*) находится в нижней части<sup>135</sup>. Толкуя псалом 150, Августин повторяет, что звучащее дерево, на котором для лучшей звукоотдачи лежит ряд жил (*nervorum series... incumbit*), псалтерий имеет наверху, тогда как у кифары это дерево находится в нижней части<sup>136</sup>.

Из всех упомянутых конструктивных отличий псалтерия и кифары следует, что и между нашими делами следует проводить то различие, «[делаются они] на псалтерии или на кифаре»<sup>137</sup>. Псалтерий хвалит Господа от верхних, кифара — от нижних, хотя их роднит то, что струны у обоих суть плоть, но уже свободная от тления<sup>138</sup>. В другом месте Августин пишет, что псалтерий символизирует (*significat*) дух, а кифара — плоть<sup>139</sup>. Эта же аллегория прилагается к Спасителю: Христос творит чудеса и страдает в человеческой плоти; когда Его плоть соделывает дела божественные — это псалтерий, когда человеческие — кифара<sup>140</sup>.

В аллегорическом толковании Августин не оригинален, и говоря в трактате *О христианском учении*, что десять струн псалтерия соотносятся с десятью заповедями, добавляет, что относительно метафорического различии псалтерия и арфы «некто демонстрировал весьма искусные аллегории» (*quidam non inconcione aliquas rerum figuras aperuit*)<sup>141</sup>. Как мы уже видели, этот подход преобладает в его *Толкованиях на псалмы*: например, то, что на *тимпане* растянута кожа (*corium*), а на *псалтерий* натянуты струны из кишок, имеет мистический смысл (*mysterium*), — на обоих распята плоть<sup>142</sup>.

<sup>135</sup> AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, In Ps. 42, 5, PL 36, 479. Ср. IDEM, *In Ps. 70, Sermo* II, 11, PL 36, 900.

<sup>136</sup> *In Ps. 150, 6*, PL 37, 1964.

<sup>137</sup> *In Ps. 42, 5*, PL 36, 479.

<sup>138</sup> *In Ps. 150, 6*, PL 37, 1964; *In Ps. 150, 6*, PL 37, 1964.

<sup>139</sup> *In Ps. 70, Sermo* II, 11, PL 36, 900.

<sup>140</sup> *In Ps. 56, 16*, PL 36, 671.

<sup>141</sup> АВГУСТИН, *Христианская наука* II, 25-26, PL 34, 48-49.

<sup>142</sup> IDEM, *Enarrationes in Psalmos*, In Ps. 149, 8, PL 37, 1953.

**Иероним** (с. 350–420) так описывает псалтерий: «Псалтерий, в собственном смысле, есть род музыкального инструмента, вроде кифары. Он похож на кифару, но кифарой не является. Между псалтерием и кифарой та разница, что на кифаре бряцают (*percutitur*) понизу, а на псалтерии поверху, в просторечии его именуют «многоголосым». Таков, стало быть, псалтерий»<sup>143</sup>. Новый элемент появляется у **Кассиодора**, который заявляет, что цитирует Иеронима:

Псалтерий, по словам Иеронима, есть звуковая полость из дерева, которому придана форма буквы Δ («дельта»). Расширение корпуса она имеет в верхней части, где закрепленные в определенном порядке нити струн под ударами плектра откликаются, как говорят, приятнейшей мелодией. Псалтерию, как кажется, противоположно устройство кифары, которая означенное [расширение] имеет внизу, а псалтерий, напротив, — в головной части. Именно этот род инструмента для песнопений, и он один, подходит телу Господа Спасителя, поскольку, как псалтерий звучит от верхних частей, так [Господь] свыше величит [Свое] тело в его славном устройении... У евреев его называют «наблом», у греков же, как известно, это слово «псалом», каковое выводят от *ἀπὸ τοῦ ψαλλεῖν*, то есть от «щипания [струн] (*tangendo*)». Ведь мы зовем псалтами и кифародов, которые большим пальцем искусно воспроизводят музыкальные гармонии. А псалм это, так сказать, приятная и благозвучная гармония, которая изливается из того второго музыкального инструмента, то есть псалтерия<sup>144</sup>.

Итак, согласно Кассиодору, Иероним, сведущий и в еврейской, и в греческой Библиях, упоминал, что псалтерий имеет форму греческой буквы «дельта». Это вновь отсылает нас к треугольной арфе<sup>145</sup>. Мы узнаём кое-что и о технике звукоизвлече-

<sup>143</sup> HIERONYMUS, *Breviarium in psalmos*, In Ps. 149, PL 26, 1266CD.

<sup>144</sup> CASSIODORUS, *In Psalterium Praefatio* IV, PL 70, 15BC (текст Иеронима идентифицировать не удалось). Эти строки Кассиодора цитирует Беда Досточтимый (*Interpretatio psalterii artis cantilenaе, vel specierum singularum, vel nominum quae commemorantur in psalmis*, PL 93, 1099 – 1101A) и Ремигий из Осерра (PL 131, 138BC).

<sup>145</sup> Ср. также: CASSIODORUS, *Expositio in Psalterium* III, In Ps. 150, PL 70, 1052C): «А псалтерий — это устройство противоположное кифаре. Ведь, так сказать, деревянные звуковые карманы (*buccas sonoras*) он имеет в го-

ния, а именно, что псалты играли большим пальцем. Это противоречит иконографии, которая для лир дает нам плектр, а применительно к арфам на изображениях видно, что музыкант использует все пальцы.

В другом месте Кассиодор пишет:

Кифара — это, как уже было сказано во введении, деревянный корпус, полый в нижней части, от которого вверх идут нити струн, издающие при ударе сладчайшие звуки... Псалтерий же, как мы сказали, имеет десять струн, и в порядке обратном тому, что у кифары, имеет корпус сверху, откуда в нижнюю часть спускаются звуковые нити. Это подобает и соответствует предписаниям десяти заповедей, ибо согласно форме этого инструмента, мы принимаем идущие свыше повеления Господа. И обрати внимание, что это единственный музыкальный инструмент, который вследствие своего происхождения зовётся *десятиструнным*<sup>146</sup>.

Для **Григория Великого** псалтерий треуголен и имеет десять струн. Автором псалмов является царь Давид, которому уподобляется добродетельная душа верующего:

Псалтерием мы подобающим образом называем ту же самую душу, привычную к духовным упражнениям. Ведь как тот треугольный десятиструнный музыкальный инструмент, хотя бряцают по его низу, звучит, как представляется, верхней частью, так и душа, сформированная верой в святую Троицу, наставленная в десяти заповедях Закона, когда бряцают понизу, слышна верхами, ведь когда некто совершенно сокрушает плоть, то откликается Богу приятнейшей по сладости мелодией. Следовательно, под псалмом мы понимаем размышления, хвалы и зародившуюся в душе радость о Боге, как и наигрыш того музыкального инструмента называем псалмом. Поэтому сей псалм, то есть это размышление, приписывается Давиду, то есть душе верного, закалённой в добродетелях, то есть душе, стремящейся к совершенству, то есть к Христу, Который есть Начало и Конец (Откр 21)<sup>147</sup>.

---

ловной части, где выносит наверх звуки, приходящие снизу от струн, и откликается, как говорят, приятнейшей мелодией [modulatione]. Ведь кифара, у которой деревянное чрево устроено снизу, принимает звуки через идущие сверху нити струн, и отдает их в едином приятном созвучии».

<sup>146</sup> IDEM, *Expositio in Psalterium, In Ps. 32, 2, PL 70, 225D – 226A.*

<sup>147</sup> GREGORIUS MAGNUS, *Expositio in psalmos poenitentiales, Proemium in orimum psalmum, PL 79, 551AB.*

Некоторые детали относительно эволюции инструментов можно почерпнуть у последующих латинских авторов (хотя верифицировать их свидетельства возможно лишь в редких случаях). Так, **Исидор Севильский** вновь говорит о дельтообразной форме псалтерия, добавляя, что в этом состоит его сходство с кифарой эллинов-язычников:

Псалтерий, который в народе именуется «песенником» (*canticum*), назван так от *psallendo* [псалмопевства], ибо в лад его звучанию откликается хор. Он схож с кифарой варваров в том, что имеет форму буквы «дельта». Но различие между кифарой и псалтерием состоит в том, что покое дерево, которое издает звук, псалтерий имеет сверху, и струны спускаются вниз, а звучат сверху. Кифара же имеет деревянную полость внизу. Евреи используют десятиструнный псалтерий, поскольку у Закона десять заповедей<sup>148</sup>.

Таким образом, согласно Исидору, кифарой у эллинов именовалась треугольная арфа. Неизвестно, был ли Исидор действительно знаком с этим инструментом или он пересказывает некий (достоверный или недостоверный) источник.

Один из немногих авторов, ещё упоминающих киннор, — это англо-саксонский эрудит **Беда Досточтимый**, который совершенно верно замечает: «киннор стянут десятью струнами, на нём играют плектром; а на невели, который имеет двенадцать звучаний, играют пальцами»<sup>149</sup>. Не раз Беда говорит и о псалтерии. Однажды он цитирует Кассиодора<sup>150</sup>, а в другой раз пишет так:

В собственном смысле, *псалтерий* — это музыкальный инструмент в форме буквы «дельта», которая треугольна, а сверху у него полый корпус. Когда верхнюю часть десяти его **внешних** струн определенным образом щиплют пальцами либо бряцают по ней плектром, струны производят этой верхней частью гармоничную мелодию и нежный звук. Псалтирью же сия книга называется по причине того сходства, что как этот музыкальный инструмент производит звук верхней частью, так сия книга звучит от вышних, то есть объясняет нам не-

<sup>148</sup> Исидор, *Этимологии* III, 22, 7, PL 82, 168A.

<sup>149</sup> BEDA, *Interpretatio artis cantilenae psalterii*, PL 93, 1101B.

<sup>150</sup> Текст см. на с. 659.



бесное и божественное, поскольку учит нас тому, что верным надлежит знать о человечестве и божественной природе Христа. А десять струн музыкального инструмента символизируют десять заповедей, которыми охватывается весь Новый и Ветхий Завет<sup>151</sup>... Следует знать, что *кифара* противоположна псалтерию, музыкальному инструменту: полость, которую псалтерий имеет вверху, она имеет снизу. В божественных Писаниях кифара обыкновенно символизирует умерщвление плоти, поскольку звучит нижней частью<sup>152</sup>.

Под «внешними» струнами, быть может, имеются в виду струны, натянутые вдоль поверхности инструмента, и, стало быть, хотя Беда пользуется текстами Иеронима и Кассиодора, он описывает уже не арфу, а треугольные гусли. Разумеется, это говорит скорее о том, как выглядел псалтерий в его эпоху, чем дает сведения об античном псалтерии.

В каролингский период интересное рассуждение имеется у **Рабана Мавра** (ок. 780–856), соединяющего цитаты из Кассиодора и Исидора Севильского (Рабан прямо заявляет, что цитирует предшественников):

А относительно того, каковы были музыкальные инструменты, о которых здесь говорится, давайте процитируем слова наших предшественников.

«Набл» есть то же самое, что «псалтерий», но на еврейском — «набл», а по-гречески — «псалтерий», на латинском же — «хвалитель» (*laudatorium*). О нём написано в 54-м псалме: *Воспрянь, псалтерий и кифара* (Пс 56:9, 107:3), что не означает, будто он выглядит как кифара, напротив, — как **квадратный щит** (*clupeī quadrati*) с десятью струнами, согласно написанному: *На десятиструнном псалтерии воспою Тебе* (Пс 143:9). «Расширение корпуса псалтерий имеет в верхней части, где закрепленные в определенном порядке нити струн под ударами плектра откликаются, как говорят, приятнейшей мелодией. Псалтерию, как кажется, противоположно устройство кифары, которая означенное [расширение] имеет внизу, а псалтерий, напротив, — в головной»<sup>153</sup>. Итак, десятиструнный псалтерий есть Церковь с десятью общеизвестными речениями [заповедями] Закона, которая, имея в

<sup>151</sup> BEDA, *De libro psalmodum*, PL 93, 481BC.

<sup>152</sup> *Ibidem*, 482BC.

<sup>153</sup> Это цитата из Кассиодора, см. *выше*, с. 659.

основании четыре Евангелия, понимается как «квадратная»<sup>154</sup> супротив всякой ереси.

А «кифара», о которой в 42-м псалме написано: *Буду исповедываться тебе на кифаре, Боже мой*, упомянута потому, что для евреев это свой и обычный [инструмент] (*progrgiae consuetudinis*); она (как передают самые сведущие) непременно изготавливается в виде буквы «дельта» с 24 струнами; под пальцами Пиндара она различными способами звенела разными — звучными и приглушенными (*tinnulisque ac tibidis*) — голосами. А в духовном смысле кифара, о которой идет речь, символизирует Церковь, которая, обладая — посредством догматов 24 старцев<sup>155</sup> — по образу буквы «дельта» тройной формой, несомненно означает веру в святую Троицу; через деяния апостола Петра и прочих проповедывавших Евангелие апостолов и учителей Церковь звенит разными способами [толкования] Ветхого и Нового Заветов, одно — [толкую] буквально, а другое — по смыслу, образно (*in sensu figuraliter*).

«Ли́ра получила название *ἀπὸ τοῦ λυρεῖν*, то есть от разнообразия звучаний, так как производит различные звуки»<sup>156</sup>. Она тоже может означать Церковь, которая производит приятное звучание посредством различия разных учений — посредством истории, посредством аллегории, посредством тропологии и посредством анагогии, но, однако же, не отступает от простоты симфонии<sup>157</sup>.

В противоположность предшествующей письменной традиции, говорившей о треугольной форме псалтерия, Рабан заявляет, что 10-струнный псалтерий имеет форму **квадратного щита** (*clurei quadrati*). К этому его, возможно, подтолкнула англосаксонская или позднеримская иконография, в которой царь Давид изображался с подобным инструментом (напротив, в собственно каролингских манускриптах, иллюстрации в которых имитировали ранневизантийские образцы, Давид держит в руках не-

<sup>154</sup> Ср. SUDA, *Lexicon* T 386: «четвероугольный» (*τετράγωνος*) — прочный, устойчивый. См. ПЛАТОН, *Протагор* 399b; АРИСТОТЕЛЬ, *Никомахова этика* 1100b21-22.

<sup>155</sup> Согласно Иерониму (PL 28, 554AB) 24 книги Ветхого Завета символизируются 24 старцами Апокалипсиса.

<sup>156</sup> ИСИДОР, *Этимологии* III, 22, 8, PL 82, 168AB. Далее Исидор излагает легенду об изобретении Меркурием лиры (см. *выше*, примеч. 83).

<sup>157</sup> HRABANUS MAURUS, *Commentaria in Paralipomena* I, 15, PL 109, 346AD.

большую угловую арфу)<sup>158</sup>. Напротив, кифара (имеется в виду не инструмент эллинов, но инструмент, упоминаемый в греческой и латинской Библиях) — это треугольная арфа с 24 струнами.

Примечательны аллегорические толкования Рабана. Когда речь заходит о символическом уподоблении, он предпочитает сравнивать музыкальные инструменты не с человеческой душой, но с Церковью в ее роли интерпретатора священного текста. Все струнные символизируют Церковь, но каждый по-своему. Десятиструнный псалтерий есть Церковь и десять заповедей Закона. Поскольку дельтообразная кифара треугольна, то в духовном смысле это означает веру в святую Троицу. Лира также означает Церковь, «которая приятно звучит в многообразии различных экзегетических методов — посредством истории, аллегории, тропологии и аналогии, но, однако же, не отступает от простоты симфонии»<sup>159</sup>. Возможно, здесь Рабан имеет 4-струнную лиру и её «простоту» в сравнении с многострунными инструментами.

Завершая рассмотрение текстов, в которых преобладает символическая репрезентация струнных инструментов, мы можем сказать, что наиболее ранние из них — Евсевия Памфила, Дидима, Василия Великого, пс.-Афанасия, пс.-Ипполита — содержат физическое описание, а потому являются ценными свидетельствами. Согласно им, псалтерий III–V вв. н. э., скорее всего, представлял собой треугольную арфу, что подтверждают и слова Иеронима, уподобившего форму псалтерия прописной греческой дельте. Резонатор такого инструмента совпадал с верхней планкой рамы, к которой крепились струны; струны затем протягива-

<sup>158</sup> Ср. ниже, реконструкцию гуслеобразной лиры из Саттон Ху (Рис. 55), а также миниатюру «Давид слагает псалмы» из *Псалтири Веспасиана* (730–740 гг., Кент; теперь — Британская библиотека, Cotton MS Vespasianus A. I, fol. 30<sup>v</sup>) — Рис. 56; миниатюру из «Даремского Кассиодора» (720–800 гг., Нортумбрия, теперь — Дарем, Cathedral Library. В. II. 30) — Рис. 57. Похожий инструмент можно увидеть на позднеримской мозаике «Орфей приручает диких зверей» из германского Ротвайля (II–III вв., Dominikaner-Museum, Rottweil) — Рис. 58; а также Рис. 64–66 для каролингских арф. Отметим, однако, что на этих изображениях инструменты имеют не 10, а 5–6 струн.

<sup>159</sup> HRABANUS MAURUS, *Commentaria in Paralipomena* I, 15, PL 109, 346AD.

лись вниз, накручиваясь на горизонтальную рукоять. Возможно, евреи тоже использовали подобного рода инструмент, при этом они могли именовать его невелом. В последующую эпоху, начиная с Беды, авторы, пишущие о псалтерии, описывают гуслеобразный инструмент, подобный англо-саксонским образцам, причем у Рабана Мавра прямо сказано о его квадратной форме.

## 5. СРЕДНИЕ ВЕКА

Рассмотрев текстологические свидетельства, вновь возвратимся к иконографии, от символических репрезентаций музыкальных инструментов к историческим<sup>160</sup>. Напомним, что обсуждаемая нами глосса составлена в англо-саксонской школе VII в., и поэтому мы распространим наш иконографический обзор на западноевропейское Средневековье.

### 5. 1. РАННЕЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ (VII–XI ВВ.)

Собственно, к предмету нашего исследования прямое отношение имеет лишь иконография раннего Средневековья (до XI в.)<sup>161</sup>, к которой мы и переходим.

---

<sup>160</sup> Эволюция музыкальных инструментов на изображениях может существенно отставать от их реальной эволюции. Когда разрыв становится очень велик, мы можем говорить о том, что изображение инструмента является условным. Отмечалось, что тенденция к копированию и воспроизведению «древней», канонической формы инструментов преобладает в византийском искусстве. Напротив, в искусстве средневекового Запада струнный инструмент царя Давида претерпевает существенные трансформации, которые мы и попытаемся очертить ниже.

<sup>161</sup> См.: CHADWICK S., “The Harp in Early Britain and Ireland” (Интернет-публикация, 2000; в настоящее время недоступна); WILLIAMSON R., “Music and Verse in Anglo-Saxon and Viking Times”, <http://www.regia.org/music.htm>; MORRISON D.-H., SHARPTOOTH T., “The Saxon Lyre: History, Construction, and Playing Techniques”, <http://www.cs.vassar.edu/~priestdo/lvre.html>. См. также: BRUCE-MITFORD R. & M., “The Sutton Hoo Lyre, Beowulf, and the Origins of the Frame Harp”, *Antiquity* 24 (1970), p. 7-13, plates I–VIII; MONTAGU J., *The World of Medieval and Renaissance Musical Instruments* (Newton Abbot [England]: David & Charles, 1976); PAGE C., “Instruments and Instrumental Music before 1300”, *The*

### 5. 1. 1. Лирь

В Западной и Северной Европе вплоть до VIII в. арфы практические не встречаются. Для Галлии древнейшие свидетельства указывают на то, что кельты музицировали на лирах. Сохранилась деревянная фигурка музыканта, — барда или бога, — который держит перед собой 7-струнную лиру, причем под струнами возможно различить то, что считают передвижным порожком, позволяющим изменять длину струн<sup>162</sup>. Корпус резонатора лиры полукруглый в основании, рукояти слегка вогнуты внутрь, а поперечина параллельна корпусу (Рис. 54).



Рис. 54.

На Британских островах и на севере континентальной Европы самым распространенным струнным тоже была **лира**, чаще

---

*Early Middle Ages to 1300*, ed. R. CROCKER & D. HILEY [New Oxford History of Music II]. (Oxford, N. Y.: Oxford University Press, 1990), p. 445-484; PANUM H., "The Stringed Instruments of the Middle Ages: Their Evolution and Development", Rev. ed. J. PULVER (Norbury [England]: The New Temple Press, 1939, reprint. 1971 by Da Capo Press); BUCKLEY A., "Harps and lyres on early medieval monuments of Britain and Ireland", *Harpa* 7 (3/1992).

<sup>162</sup> FRICK R., "The musical instruments of the ancient Celts", *Harpa* 30. Spring (1999); IDEM, "The statue of Paule: Celtic god or bard?", *Harpa* 4 (1991), [в 2009 г. интернет-журнал *Harpa* был недоступен].

всего 6-струнная, которая на древнеанглийском именовалась *hearpe* (лира, арфа) или *citere* (кифара). Слово *hearpe* упоминается в поэмах *Видсид* (VII в.) и *Беовульф* (VI–IX вв.)<sup>163</sup>. В **Германии** лирообразные инструменты обнаружены в Кёльне, Оберфлахте и Хедебю; на **Британских островах** — в таких королевских погребениях, как Таплоу и Саттон Ху, а также в более скромных захоронениях в Берг Аптоне, Морнинг Торпе и Абингдоне. Находки датируются периодом V–X вв.<sup>164</sup>.

В **Англии** среди наиболее известных находок — фрагменты 6-струнной гуслеобразной лиры из захоронения начала VII в. в Саттон Ху. Реконструкция этой лиры<sup>165</sup> экспонируется в Британском музее. Её струны снизу лежат на неподвижном порожке, а в верхней части инструмента накручиваются на колки (Рис. 55).

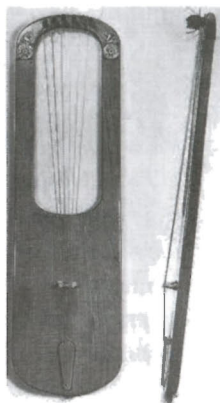


Рис. 55.

Точно такую же лиру можно увидеть на иллюстрации «Давид слагает псалмы» из *Псалтири Веспасиана*, изготовленной в 730–740 гг. в Кенте (теперь London British Library, Cotton MS

<sup>163</sup> См. слово “hearpan”: *Widsith* 103-105; *Beowulf* 89, 2107, 2262, 2458, 3023. Большинство исторических событий, описанных в *Беовульфе*, может быть датировано нач. VI в. См.: CHADWICK H. M., *The Cambridge History of English and American Literature in 18 Volumes* (1907–1921), vol. I, § 3. *Beowulf*, § 6. *Widsith*.

<sup>164</sup> CRANE F., *Extant Medieval Musical Instruments: A Provisional Catalogue by Types* (Iowa City: University of Iowa Press, 1972), p. 10.

<sup>165</sup> Выполнена с оглядкой на изображения в манускриптах той эпохи. См. ниже. Рис. 56–57.

Vespasianus A. I, fol. 30v)<sup>166</sup>. Это древнейший англо-саксонский манускрипт с изображением Давида, слагающего псалмы, и что особенно интересно для нас, он создан в Кентерберии всего через несколько десятилетий после того, как Феодор составил искомую глоссу (Рис. 56).



Рис. 56.

Давид, сидящий на троне в окружении своих музыкантов, правой рукой перебирает шесть струн лиры. Инструмент поставлен вертикально у него на коленях. В верхней половине резонаторной доски проделано окно, достаточно большое для того, чтобы открыть доступ к струнам для левой руки. В длину игровое окно достигает половины длины струны, что позволяет музыканту использовать левую руку для извлечения флажолет<sup>167</sup>. Струны

<sup>166</sup> MS произведен в Кентерберии или в Минстере. Миниатюра находится на левой стороне разворота, на правой — латинский текст 26-го псалма, между строк которого в IX в. для каждого латинского слова был вписан англо-саксонский эквивалент. Это самый ранний пример перевода библейского текста на древнеанглийский. Орнаментальная рамка вокруг миниатюры содержит спирали кельтского происхождения, подобные таковым в *Ландисфарнских Евангелиях*. На правой стороне разворота инициал D (*Dominus inluminatio tua...*) заключает в себе фигуры Давида и Ионафана. Это самый древний из повествовательных инициалов. Псалтирь написана унциалом.

<sup>167</sup> Флажолеты извлекаются правой рукой, когда левая касается открытой струны на 1/2 её длины (обертон звучит октавой выше основного тона открытой струны), на 1/3 длины (дуодецимой выше), на 1/4 длины (квинтдецимой выше) и т. д.

изображены схематично, так что непонятно, как они крепятся сверху и внизу. Они расходятся кверху веером под небольшим углом и кажутся параллельными. Сходство с лирой из Саттон Ху практически полное.

Изображение Давида из *Псалтири Веспасиана* типологически близко к иллюстрации в кодексе из Нортумбрии — «Даремском Кассиодоре», 720–800 гг. (Кассиодор, *Комментарий на Псалмы*, Durham. Cathedral Library. В. II. 30)<sup>168</sup> (Рис. 57).



Рис. 57.

Итак, одна и та же гуслеобразная лира присутствует в Англии и до, и после составления Феодором его глоссы. Как она могла называться? На древнеанглийском, видимо, *hearpe*. Конечно, Феодор не был глух к культуре англо-саксов: он даже изучил древнеанглийский. Но он преподавал на латыни и хотел воспользоваться словом, имеющимся в Вульгате. А тогда в его распоряжении оставалось только два именованя — *cithara* и *psalterium*<sup>169</sup>. В греческой Псалтири эти два музыкальных инструмента упоминаются почти равное количество раз<sup>170</sup>. Но «псалтерий»

<sup>168</sup> См.: BAILEY R. N., *The Durham Cassiodorus* (Jarrow, 1979).

<sup>169</sup> Как мы видели выше (у Иеронима, Рабана Мавра), именование *nabulum* считалось собственностью иудеев, тогда как *lyra*, *barbitos*, *chelys*, *testudo* — принадлежали эллинам.

<sup>170</sup> Псалтерий — 10 раз: Пс 32:2; 48:5; 56:9; 80:3; 91:4; 107:3; 143:9; 149:3; 150:3; 151:2 (Sept); кифара — 10 раз: Пс 32:2; 42:4; 56:9; 70:22; 91:4; 97:5; 107:3; 146:7; 150:3; 80:3. Всего же в греческом Ветхом Завете псалтерий



Феодор именуется треугольным, и в этом случае Давиду из *Псалтири Веснасиана* остается *cithara*, один из видов лиры. Характерно, что когда Беда Досточтимый упоминает о пирах, на которых веселились его соотечественники, он употребляет слово *cithara*<sup>171</sup>.

Если Феодор действительно мыслил так, как мы только что предположили, то исторически для этого есть основания. На наш взгляд, подобная гуслеобразная лира возникла не независимо, но в результате эволюции кифары.

В самом деле, очень похожий инструмент можно увидеть на позднеримской мозаике «Орфей приручает диких зверей» из германского Ротвайля, которая датируется II–III вв. (Dominikaner-Museum, Rottweil)<sup>172</sup> (Рис. 58). Орфей сидит, поставив вертикально на левое колено струнный инструмент. Внешне лира похожа на ту, что изобразил кентерберийский мастер. Тем не менее, налицо принципиальные отличия. Ротвайльский инструмент — это все еще кифара, хотя и упрощенная. У неё плоский корпус, возможно, утолщающийся книзу, но, похоже, не пустотелый. Сверху в корпусе сделан глубокий вырез, доходящий до половины длины струны. Вырез перекрыт поперечиной (которая пока еще не составляет с корпусом одного целого), так что образуется игровое отверстие, как у гуслей. Пять струн, расходящихся веером сверху, лежат внизу на стационарном порожке, а сверху накручены на поперечину (а не на колки, как в реконструированной лире из Саттон Ху). Через игровое окно пальцами левой руки Орфей ка-

---

упоминается 21 раз, тогда как кифара — 24. Кроме того, кифара четырежды упомянута в греческом Новом Завете (из них трижды в Апокалипсисе), тогда как псалтерий там вовсе не упоминается. Несколькими раз в Вульгате упоминается и «лира», этим словом переводится греческое «псалтерий» (Ис 5:12), «инструмент» (Ам 5:23), «кинор» (1 Пар 16:5; 3 Цар 10:12; 2 Цар 6:5).

<sup>171</sup> BEDA, *Historia ecclesiastica* IV, 24, PL 95, 213A.

<sup>172</sup> Римляне основали Ротвайль (Arae Flaviae, «алтарь Флавиев») как военный форпост в Agri Decumates — недавно завоеванном регионе между Рейном и Дунаем. Город получил статус *муниципия*, т. е. его община обладала всеми римскими правами. Были построены форум, общественные бани, театр, городские здания типовой постройки. Планировалось, что Ротвейль разовьется в большой город, поскольку он контролировал перекресток важных дорог. Однако, уже через десять лет император Домициан (81–96 гг. н. э.) продвинул границу дальше, так что Ротвайль утратил свое стратегическое положение, оставшись небольшим городком.

сается струн. В правой его руке зажат плектр, отсутствующий у Давида из *Псалтири Веспасиана*.



Рис. 58.

Разумеется, и инструменты типа ротвайльского, и англо-саксонские образцы представляют собой разные ветви эволюции целого семейства позднеимперских и ранневизантийских лир, формы и устройство которых существенно отличались друг от друга. В VI в. н. э. такие инструменты варьировались от изысканных образцов «феодосиевского стиля» в Италии, —

- диптих «Поэт и муза», 530–550 гг., Монца, Музей при Соборе Иоанна Крестителя (Рис. 59; также см. Рис. 33);



Рис. 59.

- актриса с тремя масками. VI в. Берлин. Гос. музей (Рис. 60), — до примитивных лир на азиатском Востоке, вроде той, что держит в руках царь Давид на иллюстрации из сирийского кодекса:



Рис. 60.

- *Евангелие Раввулы*, f. 4v, 586 г. (теперь — Флоренция, Biblioteca Mediceo Laurenziana, cod. Plut. I, 56)<sup>173</sup> (Рис. 61).



Рис. 61.

<sup>173</sup> Создано сирийским монахом-писцом Раввулой в монастыре св. Иоанна в Загбе (“Бейт Мар Иоанн” в “Бейт Загба”), т. е., предположительно, в северной Сирии, между Антиохией и Апамеей. Возможно, Раввула принадлежал группе писцов из Эдессы (теперь Урфа, Турция), работавших в этом регионе в VI в.

Напротив, на крайнем Западе, в **Ирландии**, через полтора-два века после лир из Кентербери и Дарема мы видим струнный инструмент иного типа. Его изображение вырезано на кресте из песчаника в Дурроу (X в., Dugtow Abbey, гр. Оффали). Форма инструмента напоминает 8-струнную лиру из Каратепе (см. *выше*, Рис. 37), поперечина которой тоже дугообразна. Однако, если музыкант из Каратепе держит лиру длинной стойкой к себе, то музыкант из Дурроу — наоборот (Рис. 62). У обоих инструментов струны слегка расходятся кверху веером.



Рис. 62.

Еще через два столетия изображение похожей лиры встречается во **Франкии**: в *Тройной Псалтири* (Psalter Triplex) из аббатства св. Ремигия в Реймсе, XII в. (теперь — Кембридж, St. John's College)<sup>174</sup>. Здесь в окружении других музыкантов на 8-струнном инструменте играет царь Давид (Рис. 63). Формой лира напоминает описанную выше ирландскую. Одна из стоек (ближайшая к музыканту) крепится к основанию под прямым углом, тогда как вторая, более короткая, несколько отклонена от вертикали наружу. Концы стоек соединяются дугообразной поперечиной, к которой с помощью колков крепятся струны. Давид держит руки по обе стороны арфы и, как кажется, играет пальцами, без плектра.

<sup>174</sup> См. SWARZENSKI H., *Monuments of Romanesque Art: The Art of the Church Treasures in Northwestern Europe* (1954), p. 60-61 и plate 126, No. 288. Давид окружен музыкантами с монохордом и колокольчиками, флейтой, дудкой и органом. Этой группе противопоставлены «бесовские» игрища с игрой на ребеке (аналог русского гудка), пляшущим медведем, бьющим в бочкообразный барабан, и акробатами.



Рис. 63.

От лир той эпохи сохранились не только изображения. В трактате каролингского ученого Хуквальда *De Harmonica Institutione* (ок. 880) обсуждается таблатура 6-струнной лиры и даются инструкции по её настройке. Хуквальд комментирует трактат Бозция *О музыке* и приводит пример того, как музыкальная система Бозция может быть приложена к лирам. Он замечает, что интервалы между струнами лиры должны составлять тон-тон-полутон-тон-тон<sup>175</sup>.

### 5. 1. 2. Арфы

Современное европейское слово «арфа» (англ. — “harp”, нем. — “Harfe”, фран. — “harpе”, итал. — “arpa”) имеет корреляты в англо-саксонских, древненемецких и древненорвежских словах, с основой, означающей «щипать»<sup>176</sup>. К XIII в. термин начинает использоваться исключительно в отношении треугольной арфы. Самый ранний гэльский термин для струнного инструмента — *cruit*. К 1200 г. он также начинает применяться исключи-

<sup>175</sup> *Hucbald, Guido, and John on Music: Three Medieval Treatises*, ed. and introd. C. V. PALISCA, trans. by W. BABB [Music Theory Translation Series. III], (New Haven and L.: Yale University Press, 1978), p. 22-23.

<sup>176</sup> Хотя в германские языки слово попало, возможно, из греческого (ср. *ἀρπάζω*, «хватать», или *ἄρπη*, лат. *harpe*, «серп»), что подтверждается его наличием в языках романской группы. См.: FRICK R., “*Harpa* — Root of a global word”, *Harpa* 1 (1/1991); ИДЕМ, “The origin of the word *harp*: Origin unclear circulation worldwide”, *Harpa* 6 (2/1992).

тельно к треугольной арфе. Впоследствии в Шотландии и Ирландии арфа стала именоваться *clarsach* или *cláirseach*.

### Арфы континентальные (каролингские)

Хронологически и эволюционно каролингские арфы предшествуют «островным» (т. е. произведенным на Британских островах). Вот три арфы, датируемые периодами правления трех поколений каролингских правителей — Карла Великого (742–814), Людовика Благочестивого (778–840) и Карла Лысого (823–877).

- Арфа без колонны. Переплёт *Псалтири Дагульфа*, дворцовая мастерская Карла Великого, 790-е гг., слоновая кость. Композиция следует позднеантичным образцам<sup>177</sup> (Рис. 64).



Рис. 64.

- Давид-псалмопевец, несущий арфу-«треугольник» (у которой ещё отсутствует колонна), цитру и измерительный прут, *Утрехтская Псалтирь* (теперь — Utrecht, Bib. Rijksuniv., Codex 32, f. 63v). Кодекс изготовлен в 816–834 гг. в Отвийе (Altumvillare). До этого в манускриптах Давид изображался только с лирой (Рис. 65).

<sup>177</sup> Карл Великий поручил своему писцу Дагульфу иллюстрировать *Псалтирь* для папы Адриана I. Когда в 795 г. Адриан умер, *Псалтирь* осталась в королевской сокровищнице. Это единственная сохранившаяся резьба по кости, выполненная по прямому поручению Карла Великого.



Рис. 65.

- На фронтисписе псалмов в *Библии Вивиана*<sup>178</sup> (845 г., Тур) приплясывающий на облаке Давид правой рукой (без плектра) играет на маленькой 14-струнной арфе-«треугольнике»<sup>179</sup> (Рис. 66). Одной стороной Давид прижимает треугольник к себе, держа арфу левой рукой за острый угол (от которого отходит декоративный отросток в форме шишечки). Струны арфы натянуты почти вертикально от горизонтального катета рамы к диагонали-резонатору, попереk которого прикреплены большие колки, напоминающие современные скрипичные. В полном соответствии с тем,

<sup>178</sup> MS Paris Bibliothèque Nationale, lat. 1, f. 215v. Это первая Библия Карла Лысого, внука Карла Великого. Кодекс изготовлен в монастыре св. Мартина в Туре и преподнесён королю графом Вивианом, по всей видимости, в 845 г. См. DUTTON, P. E.; KESSLER H. L., *The Poetry and Paintings of the First Bible of Charles the Bald* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997), (далее — DUTTON, KESSLER [1997]), p. 25.

<sup>179</sup> Над головой царя надпись — DAVID REX ET PROP<НЕТА>. Давида окружают еще четыре музыканта. Это иллюстрация к 2 Цар 6:5: «А Давид и весь Израиль играли пред Господом на всяких деревянных инструментах: и на кифарах, и на лирах, и на тимпанах, и на систрах, и на кимвалах» (in omnibus lignis fabrefactis et citharis et lyris et tympanis et sistris et cymbalis), а также к 2 Цар 6:14-22: «Давид скакал изо всех сил пред Господом; одет же был Давид в льняной ефод... Мелхола, дочь Саула, вышла к нему навстречу и сказала: как отличился сегодня царь Израилев, обнажившись сегодня пред глазами служанок рабов своих!...».

что говорил о псалтерии Феодор, этот инструмент «треугольный». Отвечает он и прочим описаниям псалтерия: его форма напоминает греческую «дельту», он имеет резонатор сверху и типологически является не лирой, но арфой. Замечено<sup>180</sup>, что художник ориентировался на позднеантичный манускрипт — на так называемого *Ватиканского Вергилия* (Biblioteca Apostolica, Cod. lat. 3225, IV–V вв.)<sup>181</sup>, который, как указывает одна из схолий, в IX в. находился в Туре. Тем не менее, инструменты, на которых играет Давид и его музыканты могли быть скопированы и с более поздних, византийских, манускриптов.



Рис. 66.

### Арфы «островные»

В Шотландии изображения арф-«треугольников» фиксируются с IX в. на восточном побережье на каменных плитах и крестах пиктов. Практически всегда это арфа с колонной. Можно прочесть, что колонна, соединяющая концы рамы и резонатора арфы, появляется именно в Британии и Шотландии, однако её

<sup>180</sup> DUTTON, KESSLER (1997), p. 59-60. Также см.: KOEHLER W., *Die Karolingischen Miniaturen*, Band I, 2. Die Schule von Tours. Die Bilder. (Berlin 1933, <sup>2</sup>1963), p. 214-215.

<sup>181</sup> *Vergilius Vaticanus Commentarium*, ed. GRAZ (1984); WRIGHT D., "When the Vatican Vergil Was in Tours", *Studien zur mittelalterlichen Kunst 800-1250*.



можно увидеть на шести из десяти изображений арф в *Утрехтской Псалтири* (Франкия, IX в.), которая, в свою очередь, воспроизводит позднеантичные образцы<sup>182</sup>.

В Англии собственно арфа (*hearpe, gamenwudu*), а не лира, фиксируется с конца IX – нач. X вв. В Ирландии в X в. появляются прямоугольные арфы, а наиболее раннее изображение треугольной датируется 1100 г. Треугольные европейские арфы отличаются от своих предшественниц тем, что их рамы являются составными, будучи сложены из трех частей по числу сторон. Самих инструментов того периода не сохранилось. Можно указать на ряд изображений раннесредневековых арф:

- арфист, играющий на 8-струнном инструменте, конец IX – начало X вв. (согласно другой, менее вероятной, датировке 780–820 гг.), крест из песчаника, Даплин, Пертшир, Шотландия<sup>183</sup> (Рис. 67);



Рис. 67.

*Festschrift für Florentine Mütherich zum 70* (Munich: Geburtstag, 1985), p. 53-66; *The Vatican Vergil: A Masterpiece of Late Antique Art* (Berkeley, 1993).

<sup>182</sup> Хотя для каролингских изображений не исключено и «островное» влияние, поскольку в IX в. поток эмигрантов с Британских островов претерпевает качественные изменения и в нем начинают преобладать учёные скотты (ирландцы).

<sup>183</sup> См.: SUTHERLAND E., *In Search of the Picts. A Celtic Dark Age Nation* (L.: Constable, 1994), p. 213; прорисовка из кн.: ALLEN J. R., *Early Christian Monuments of Scotland* (Edinburgh, 1903), fig. 334B.

- арфист, играющий на 8-струнной треугольной арфе, ок. 900 года, Монифит, Ангус, Шотландия<sup>184</sup> (Рис. 68);



Рис. 68.

- арфист, флейтист и кошка. Резьба по камню. Легенди (Lethendy), Пертшир, Шотландия, X в. (Рис. 69);



Рис. 69.

---

<sup>184</sup> См.: SUTHERLAND, *Op. cit.*, p. 213. Это прототип или копия изображения с креста из Dupplin Castle (в зависимости от датировки последнего).

- сидящий на стуле музыкант с маленькой треугольной арфой. Игральная фишка с вырезанным на ней арфистом, Глочестер, Англия. Арфист обращен влево и согнутой левой ногой упирается в рамку, обрамляющую изображение. Арфа поставлена на левую голень и левой рукой музыкант бряцает по струнам<sup>185</sup> (Рис. 70).



Рис. 70.

У «треугольных» арф более позднего периода колонна получает некоторую выпуклость наружу, см.:

- стоящий музыкант с треугольной арфой на левом плече — *Псалтирь Харли*, ок. 1000 г. (теперь — Британская библиотека, MS Harley 603, f. 55v)<sup>186</sup>;
- Йувал, «отец всех играющих на арфе», музицирует на 12-струнной треугольной арфе (MS Oxford, Bodleian Library, MS Junius 11, f. 54r: *пс.-Кэдмон. Метрический парафраз Священной Истории*, кодекс иллюстрирован в конце X — начале XI в. в Кентерберии). Резонатор инструмента нижним краем зажат между колен музыканта, а в верхней части поддерживается на сгибе правого локтя (Рис. 71);

<sup>185</sup> Gloucester Tables Set. Tablesman T10: Harpist (Gloucester Castle, с. 1090–1120, экспонируется в Gloucester City Museum).

<sup>186</sup> RENSCH R., *The harp: Its History, Technique and Repertoire* (N. Y.: Praeger Publishers, 1969), Pl. 7. Harley Psalter был скопирован с *Умрехтской Псалтири*. В ряде иллюстраций английский копиист добавил к угловой арфе *Умрехтской Псалтири* колонну и выделил плечо рамы. Стало быть, он работал с оглядкой на современные ему инструменты. Книга рисовалась в две стадии — ок. 1000 г. и ок. 1040–1070 гг.



Рис. 71.

- царь Давид с 12-струнной арфой в окружении музыкантов, Winchcombe Psalter, ок. 1030–1050 гг. (теперь — Cambridge, University Library, f. 23)<sup>187</sup> (Рис. 72). Арфы Давида и Йувала практически идентичны;



Рис. 72.

- 11 девушек с арфами (Рис. 73). Миниатюра из Ветхозаветного Шестикнижия, переведенного на древнеанглийский проповедником Элфриком, втор. четв. XI в., Кентербери (теперь — Cotton MS Claudius B. IV, f. 92v). Отмечают, что миниатюра, предположительно, следует византийскому прототипу. В самом деле, на этом наиболее позднем из рассмотренных нами изображений, арфа начинает трансфор-

<sup>187</sup> *The Cambridge Cultural History of Britain*, ed. B. FORD, vol. I: *Early Britain* (Cambridge, 1992).

мироваться, напоминая византийские инструменты того периода (ср. *ниже*, Рис. 103).



Рис. 73.

## 5. 2. ВЫСОКОЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ (XII–XIV ВВ.)

### 5. 2. 1. Псалтерий

“And al above ther lay a gay sautrie,  
On which he made a-nyghtes melodie  
So swetely that all the chambre rong;  
And ‘Angelus ad virginem’ he song...”<sup>188</sup>

Несмотря на то, что круг инструментов, которые могли соответствовать «кифаре» и «псалтерию» у Феодора, уже очерчен, мы продолжим наш обзор на более поздний период. Это объясняется, во-первых, тем, что последующие века являются периодом наибольшего распространения средневекового псалтерия<sup>189</sup>. Многочисленные разновидности, которые он приобретает в этот период, обильно представлены в иконографии вплоть до XVIII в., и в настоящее время при упоминании «псалтерия» обыкновенно указывают на инструменты, возникшие только после XI в. Во-вторых, иконография этого позднего периода содержит важные

<sup>188</sup> ЧОСЕР Дж., *Кентерберийские рассказы: Рассказ мельника* 105-108.

<sup>189</sup> Аутентичные изображения музыкальных инструментов высокого Средневековья (XII–XIV вв.) см.: *Cantigas de Sancta Maria*, <http://www.pbm.com/~lindahl/cantigas> и <http://apemutam.free.fr/instrsculpt.html> (май, 2009). О псалтерии см. также: PANIAGUA, Carlos, *Salterio. The History*, <http://www.hacbrete.at/English/Salterio.htm> (в 2009 г. ссылка недоступна).

образцы, которые могли иметь прототипы в более ранней, интересующей нас эпохе, изображений от которой не сохранилось.

При чрезвычайном разнообразии форм все псалтерии высокого Средневековья имеют нечто общее. В отличие от арфы струны у таких инструментов натянуты поверх плоского резонаторного корпуса и чаще всего приводятся в движение посредством плектра. Уже достаточно рано по струнам стали ударять с помощью маленьких деревянных молоточков. В иконографии такие инструменты возникают в период музыкального ренессанса второй четверти XII в.

Трапецевидный псалтерий в текстах XIII в. определяется как *canon*, «канун» (от греческого *κανών*, «мера»). Треугольный псалтерий, составлявший как бы половину кануна, с некоторого времени стал именоваться *micanon* (*miquanun*). А еще позже инструмент получает имя *salterion* и *sautier*. В настоящее время псалтериями называют вообще все настольные *цитры*, от кануна до различного рода цимбал и тимпанов.

### Прямоугольный псалтерий

Можно указать на следующие изображения прямоугольных псалтериев:

- декор собора в Хаке, XI в. (Арагон, Испания); это одно из первых испанских изображений (Рис. 74);



Рис. 74.

- церковь в Таске (Арманьяк, Франция) XII в. (Рис. 75);

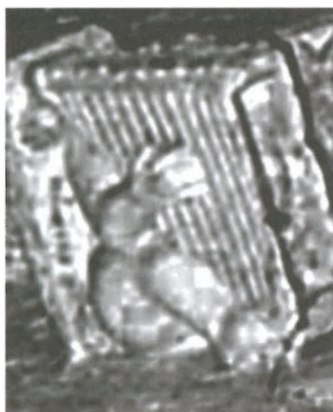


Рис. 75.

- прямоугольный псалтерий на иллюстрации к *Cantiga 80 (De graça cha e d'amor...)* в *Cantigas de Santa Maria (Песни св. Марии)*, богато иллюминированном кодексе, выполненным (до 1255 г.) по заказу Альфонсо X Премудрого, короля Леона и Кастилии (Рис. 76)<sup>190</sup>.



Рис. 76.

<sup>190</sup> По поручению короля Альфонсо было подготовлено собрание 427 «песен», большая часть которых прославляет Деву Марию. Манускрипт *Cantigas de Santa Maria* (Мадрид, Библиотека Эскуриала, Codex T. I. 1). На 40 иллюстрациях изображены 40 инструментов, формы которых демонстрируют синтез западноевропейских и арабо-андалузских влияний. См.: [http://www.3to4.com/Cantigas/e\\_index.html](http://www.3to4.com/Cantigas/e_index.html) (май, 2009).

### Треугольный псалтерий

На изображениях треугольный псалтерий подчас трудно отличить от арфы-«треугольника». Так, на иллюстрациях из *Cantigas de Santa Maria* нет сомнения, что речь идет о треугольных псалтериях (см. ниже, Рис. 79 и 80). Однако в ряде случаев (Рис. 86) с уверенностью сказать, что перед нами не арфа, невозможно. Уже в XI в. стали появляться многочисленные разновидности псалтерия, такие, например, как «рота» — арфоподобный псалтерий со струнами, натянутыми по обе стороны резонирующего корпуса (см. Рис. 84-85). *Rota* часто встречается в иконографии с X по XIII вв.<sup>191</sup>. Вначале исполнитель держал псалтерий в вертикальном положении у груди, но по мере того как число струн росло, и инструмент становился все более громоздким, его стали размещать горизонтально на столике или на коленях.

- базилика Нотр-Дам-де-ла-Дорад (Daurade от Deaurata, «позолоченная»), XII в. (теперь Музей августинцев, Тулуза, Франция) (Рис. 77);



Рис. 77.

<sup>191</sup> Как и в случае с псалтерием, *ротой* называли разные инструменты: в XII в. — крут, в XIII в. — кифару, лиру или арфу.



- музыканты Давида, аббатство святой Фуа (Fou, от лат. Fides) в Конке, XII в., Франция (Рис. 78);



Рис. 78.

- иллюстрация к *Cantiga 40 (Deus te salve, groriosa...)*, 1255 г. (Рис. 79);



Рис. 79.

- иллюстрация из *Cantigas de Santa Maria*, 1255 г. (Рис. 80)<sup>192</sup>;



Рис. 80.

- царь Давид, Псалтирь, XII в., Мантуя, Городская библиотека, Италия (Рис. 81);



Рис. 81.

---

<sup>192</sup> Panel 1. *Cantiga de loor* No. 120: «Король Альфонсо наставляет музыкантов и танцоров хвалить Деву и Младенца», согласно <http://faculty.washington.edu/petersen/alfonso/alfonsox.htm> (май, 2009).

- церковь .св. Винцента (Викентия) в Авиле (Испания), XII в. (Рис. 82);



Рис. 82

- Один из 24 старцев Апокалипсиса, настраивающих свои музыкальные инструменты. «Портик Славы» в соборе Сантьяго де Компостела (создан мастером Матео в 1168–1188 гг.), который воспроизводит особенности скульптурных порталов Иль-де-Франса (Рис. 83).



Рис. 83.

- аббатство Нотр-Дам, Сюржер (Приморская Шаранта, Франция), XII в. (Рис. 84);



Рис. 84.

- церковь св. Мартина во Фромисте (Кастилья, Испания), XII в. (Рис. 85);



Рис. 85.

- церковь св. Исидора в Леоне (Испания), XII в. (Рис. 86, ср. Рис. 66);



Рис. 86.

- церковь св. Иакова (Santiago) в Агуэро (Арагон, Испания), XII в. (Рис. 87)<sup>193</sup>;



Рис. 87.

---

<sup>193</sup> См.: Arte Románico en el Reino de Aragón: Agüero, <http://www.tinet.cat/~espada/arra/mindex.html> (май, 2009).

- церковь в Реболledo-де-ла-Торре (Кастилья, Испания), ок. 1186 г. (Рис. 88)<sup>194</sup>.



Рис. 88.

### Трапецевидный псалтерий

Последним по времени в Европе появляется трапецевидный псалтерий, именовавшийся у арабов «кануном» (qanún). Инструмент был принесен ими в Испанию, а христианские изображения (начиная с XI в.) показывают, что на нём играли плектром или молоточками. Согласно аль-Секунди (1231 г.), *канун* был широко распространен в Андалусии, а центром его изготовления была Севилья.

В конце XV в. трапецевидный псалтерий видоизменяется (сначала в Северной Европе) в «барочный псалтерий», «timrapop» или «dulseta», на котором играли молоточками. Самый ранний из дошедших до нас инструментов был изготовлен в Болонье в 1514. Он выходит из употребления с концом эпохи барокко, уступая место клавесину, но сохранился под именем *сантаура* там, где была сильна традиция, например, в Греции и Иране. Изображения трапецевидных псалтериев:

---

<sup>194</sup> Iglesia románica de Rebolledo de la Torre, [http://www.arteguias.com/romanico\\_rebolledo.htm](http://www.arteguias.com/romanico_rebolledo.htm) (май, 2009).

- часовня св. Антонина, церковь св. Доминика в Тулузе (1335–1341) (Рис. 89)<sup>195</sup>;



Рис. 89.

- панель работы Турино ди Ванни (1348–1438) «Дева, младенец и ангелы», 1390-е гг., Лувр (Рис. 90);



Рис. 90.

---

<sup>195</sup> Saint Dominique à Toulouse, <http://www.jacobins.mairie-toulouse.fr/jacobins/textes/jacpage1.htm#introduction> (май, 2009).

Псалтерий могли держать боком, так что струны располагались вертикально (Рис. 91–92), или в перевернутом положении:



Рис. 91.

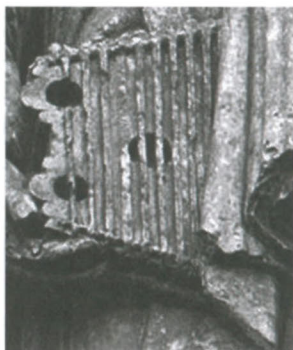


Рис. 92.

- иллюстрация к *Cantiga 50 (Non deve null' ome desto per rendutar...)* (Рис. 93).



Рис. 93

В какой-то момент боковые линии трапецевидного псалтерия приобретают изгиб, и возникает подвид, именуемый «свиной мордой» (*hog-nose psaltery, Groin de Porc*):



- иллюстрация к *Cantiga 70 (Eno nome de Maria...)* (Рис. 94);



Рис. 94.

- фрески церкви в Бюрен-ан-дер-Арен (кантон Берн, Швейцария), XV в. (Рис. 95);



Рис. 95.

- церковь Нотр-Дам в Кодебек-ан-Ко (Caudebec en Saux, Нормандия, XV в. (Рис. 96).



Рис. 96.

Псалтерий мог походить на шлемовидные гусли, как на французской иллюстрации XIII в. (Рис. 97).



Рис. 97.

А фрагмент картины фламандца Яна ван Эйка «Благодатная весна» (ок. 1423–1426, Музей Прадо, Мадрид) изображает ангела, играющего пером-плектром на крыловидном псалтерии, иначе называемом «миканоном», что значит «половина кануна» (Рис. 98).



Рис. 98.

### 5. 2. 2. Арфы

Арфы позднего Средневековья (XII–XV вв.) представляют собой переносные инструменты. Инструмент приобретает более изысканные формы. У него появляется «плечо», поскольку верх рамы теперь прогнут, чтобы сделать струны в середине чуть короче и достичь более равномерного натяжения. См. Рис. 97, а также:

- царь Давид с 9-струнной арфой, с. 1100, бронзовая пластина на реликварии св. Мэдока (Breac Moedoc), Ирландия, Национальный музей<sup>196</sup> (Рис. 99);



Рис. 99.

<sup>196</sup> YEATS G., *The Harp of Ireland* (Belfast Harpers' Bicentenary Ltd., 1992), p. 2.

- иллюстрация к *Cantiga* 380 (*Sen calar nen tardar...*), Рис. 100;



Рис. 100.

- миниатюра из «Всемирной хроники» Рудольфа фон Эмса, XIV в. (Рис. 101).



Рис. 101.

Царь Давид теперь не просто исполняет псалмы. Зажатым в левой руке ключом он подстраивает одну из струн, тогда как правой продолжает играть. См.:

- *Hunterian Psalter*, ок. 1170. MS U.3.2, f. 21<sup>v</sup>, Глазго, University Library (Рис. 102);



Рис. 102.

- настроечный ключ, как кажется, виден у арфы и в более раннем манускрипте, византийской *Псалтири Феодора*, изготовленной в 1066 г. в Студийском монастыре (Константинополь) монахом Феодором из Кесарии (Лондон, Британская библиотека, MS Additional 19352, f. 191), Рис. 103.



Рис. 103.

Позже Давид с арфой начинает изображаться внутри большого инициала «В» из слова «*Beatus*», начинающего первый псалом: *Beatus vir qui non abiit in concilio impiorum...* (Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых...). Подобный инициал называют «обитаемым» (ihsabited) или «повествовательным» (historiated)<sup>197</sup>. Ср.:

<sup>197</sup> Ср. инициал «Д» из рукописи *Повесть о белоризце-человеке и мо-*

- инициал из *Псалтири Лутрелла*, 1340-е гг., *Luttrell Psalter*, f. 13r., Британская библиотека, Лондон<sup>198</sup> (Рис. 104);



Рис. 104.

- инициал из MS Оксфорд, Bodleian Library, Lat. bib. e. 7, f. 176v (Рис. 105);



Рис. 105.

*нашествие* Кирилла Туровского. Внутри буквы изображен торс музыканта (его голову венчает корона, так что это — царь Давид), играющего на шлемовидных гусях: Лавров Г. И., *История древнего инструмента*, <http://www.metakultura.ru/kalik/history.htm> (май, 2009).

<sup>198</sup> Кодекс принадлежал сэру Джеффри Лутреллу (Geoffrey Luttrell) из Ирнэма (Irnham, Линкольншир).

- инициал из псалтири, созданной в восточной Англии после 1320 г. (теперь — Сиракузы, США, Университетская библиотека, Отдел спец. коллекций, MS 27, f. 1), Рис. 106.



Рис. 106.

### 5. 2. 3. Необычные инструменты

Наконец можно указать на инструменты, которые сопротивляются классификации:

- Давид, играющий на лире. *Парижская Псалтирь*, 950–970 гг. Париж, Национальная библиотека, MS gr. 139, f. 1<sup>v199</sup>. 10-струнная лира по отношению к коробке-резонатору занимает положение похожее на таковое у крышки рояля. Между лирой и крышкой имеется подпорка, за которую Давид держится левой рукой. Лира представляет собой прямоугольную раму<sup>200</sup> (Рис. 107);

<sup>199</sup> См.: ЛАЗАРЕВ В. Н., *История Византийской живописи* (М. Искусство, 1986), т. 2 — Таблицы, Илл. 101. Как указывает Лазарев, миниатюры *Парижской Псалтири* представляют собой свободные копии с некоего александрийского образца. Видно стремление художников приблизиться к прототипу, сочетающееся с непониманием копируемых образцов и схематизмом. См. *Там же*, т. 1, с. 69.

<sup>200</sup> Подле Давида, как подле пастыря, расположилось небольшое стадо баранов и овец, а также сторожевая собака. За его спиной сидит женщина, рядом с которой по-гречески написано: “ΜΕΛΟΔΙΑ” (sic!). В правом ниж-



Рис. 107.

- иллюстрация к Cantiga 290 (*Maldito seja quen non loará...*) из Cantigas de Santa Maria изображает женщину на троне, держащую в руках нечто вроде лирообразного псалтерия, «большую кифару». Формой инструмент напоминает описывавшиеся выше лиры с неравной высоты стойками и дугообразной перемычкой, однако теперь лира представляет собой сплошную резонаторную доску, вдоль которой натянуты струны. Последние сгруппированы по четыре, и у каждой четверицы есть свой порожек. Музыкантша держит инструмент так, как если бы это была гитара. Указательным (и, возможно, большим) пальцем правой руки женщина перебирает струны. Левая рука поддерживает инструмент (Рис. 108);



Рис. 108.

нем углу — увенчанная венком мужская фигура, обхватившая левой рукой засохшее дерево, и подпись: *ΟΡΟΣ ΒΗΘΛΕΕΜ*, «гора Вифлеем».



- на уже упоминавшейся миниатюре из «Всемирной хроники» Рудольфа фон Эмса (XIV в.) один из окружающих Давида музыкантов-иудеев держит перед собой 7-струнную лиру, рама которой представляет собой прямой угол, концы которого соединены дугообразной перемычкой. Музыкант играет на лире пальцами левой руки (Рис. 109);



Рис. 109.

- фрагмент рисунка из *Библии Велислава* (*Velislai biblia picta*, «Велиславова Библия в картинках»), изготовленной в перв. пол. XIV в. в Праге (Национальная библиотека, Чехия)<sup>201</sup>. Четыре девы играют на струнных инструментах: первый из них сложно идентифицировать (струнный тимпан?), второй — лира, которая по форме почти приблизилась к лют-

<sup>201</sup> Одна из самых известных средневековых книг Центральной Европы. Принадлежит к классу так называемых *Библий для бедных* (*Biblia pauperum*): латинский текст в ней сводится к коротким титулам, сопровождаемым рисунками пером и чернилами. Первая подобная Библия была изготовлена во Франции ок. 1322 г. *Кодекс Велислава* содержит 747 рисунков к текстам Ветхого и Нового Заветов, сочинениям об Антихристе, житиям святых, особенно Венцесласа и Людмилы. Манускрипт, над которым работало много авторов, был изготовлен для каноника Велислава († 1367), нотариуса сначала Жана (Слепого) Люксембургского, а затем императора Карла IV. Сам Велислав изображен на последнем листе (f. 188). Библия произведена не монастырской мастерской, но в мирской, скорее всего, в пражской. На рисунках, которые покрывают (почти везде в две полосы) все листы, изображены тысячи фигур людей, ангелов, животных, птиц, рыб, растений. Рисунки являются ценным источником сведений о жизни средневековой Богемии.

не; третий — смычковый, 4-струнный (ребек?), четвёртый — псалтерий «свиная морда», развернутый боком, так что струны расположены вертикально<sup>202</sup>. Эта иллюстрация к Исх 15:20 сопровождается подписью: «и взяла Мариам-пророчица, сестра Ааронова, в руку свою тимпан (tympanum), и вышли за ней все женщины с тимпанами и плясанием (tympanis et choris)... хваля Господа, который вывел их из Египта чрез Черное море» (Рис. 110).



Рис. 110.

#### 5. 2. 4. Андалусия

Большинство средневековых инструментов, которые кажутся необычными, имеют неевропейское происхождение, будучи завезёнными из Северной Африки, Ближнего Востока и Передней Азии. Например, миниатюра из *Парижской Псалтири* (см. выше) копирует некий александрийский прототип, иллюстрации к *Cantigas* демонстрируют инструменты, созданные в арабо-андалусской культуре. Мы завершим наш обзор, ещё раз обратившись к Андалусии.

Там вплоть до XIII века в иконографии фиксируются струнные инструменты, которые, как кажется, восходят к древним прототипам. Речь идет о треугольных арфах, описанных в разделе 2. 3. 2. Эти инструменты подпадают и под определение «псалтерия» (не средневекового, но древнего).

<sup>202</sup> См. *Instruments pour jouer les musiques du Moyen Age*, <http://www.instrumentsmedievaux.org/galerie/peintur/Velislav.html> (май, 2009).

- Подобная треугольная арфа изображена на рисунке из «Книги игр» (“*Libro de los Juegos*” или “*Libros de Axedrez, Dados et Tablas*”) — еще одного манускрипта, изготовленного по заказу и под руководством Альфонсо X (над книгой работали с 1251 по 1283 гг.) (Мадрид, Библиотека El Escorial, MS T. I. 6)<sup>203</sup>. Два мавра играют в шахматы, а их слух улаживает музыкант в бурнусе. На его коленях — треугольная 14-струнная арфа, имеющая массивный верхний резонатор, который оканчивается внизу характерным зубцом<sup>204</sup> (Рис. 111);



Рис. 111.

- схожая 14-струнная арфа изображена в средневековом арабском манускрипте, содержащем трактат аль-Фараби по музыке. Резонатор этого инструмента тоже находится сверху

<sup>203</sup> Это один из первых памятников европейской литературы, написанных на национальном разговорном языке. В книге запечатлено эхо традиции, восходящей к мусульманской культуре Андалусии X века, которой увлекались король Альфонсо Премудрый (1221–1284) и его придворные. Книга состоит из 98 листов и содержит 149 (100 + 7x7) рисунков. Илл. см.: <http://games.rengeekcentral.com/prblms/F22R.html> (май, 2009), или [http://www.pbm.com/~lindahl/cantigas/images/libro\\_2.gif](http://www.pbm.com/~lindahl/cantigas/images/libro_2.gif) (май, 2009), а также в кн.: ИГНАТЕНКО А.А., *В поисках счастья. Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья* (М.: Мысль, 1989), с. 55.

<sup>204</sup> См. специальную статью, в которой обсуждается вид струнных инструментов, изображенных на миниатюрах “Книги игр”, а именно, двух арф на ff. 9<sup>r</sup> и 22<sup>r</sup>, лютни на ff. 18<sup>r</sup> и 68<sup>r</sup> и двух скрипок на f. 31<sup>v</sup>: GARCÍA P. B., “*Los instrumentos de cuerda en el Libro de ajedrez*”, *Reales Sitios XXIII* / 90 (1986), p. 25-36.

и тоже внизу имеет зубцы. Подобно современной виолончели, арфа ставится на землю при помощи штыря-упора, выходящего из нижней, зубчатой части резонатора. Конец этого упора виден между ступней музыканта<sup>205</sup> (Рис. 112);



Рис. 112.

- подобный упор имеет и 12-струнная арфа на средневековой персидской миниатюре<sup>206</sup>. Она тоже имеет верхний резонатор характерной формы (Рис. 113).

## 6. ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОЕ РАССУЖДЕНИЕ GLOSSA SECUNDUM HISTORIAM

Подведем итог. Опираясь на рассмотренный выше материал, мы можем вывести два рода заключений. Сначала ответим на вопрос о том, что объективно представляли собой киннор, невел / набл, кифара и псалтерий, и уже после этого предложим окончательную интерпретацию глоссы Феодора, в которой эти инструменты упомянуты.

Совокупность свидетельств позволяет предположить, что киннор древних евреев представлял собой небольшую ручную

<sup>205</sup> См.: ИГНАТЕНКО А. А., *Цит. соч.*, с. 67.

<sup>206</sup> Источник иллюстрации — Покровская Н. Н., *История арфы* (интернет-публикация, 2004).

лиру. Он имел прямоугольный корпус, исполнитель держал его под углом или горизонтально, как это демонстрируют египетские изображения (Рис. 16-18). На каком-то этапе облик древнего инструмента оказался забыт: в начале нашей эры евреи начинают изображать свои храмовые инструменты в виде римских кифар. Это делают и националисты (монеты Бар Кохбы, Рис. 20-21), и религиозные иудеи (пол синагоги в Газе, Рис. 30).



Рис. 113.

*Невел* был больше киннора. Возможно, он изображен на печати царевны Мааданы (Рис. 19), и в этом случае это гибрид лиры и арфы. В качестве аналога невели христианские авторы называли псалтерий.

Мы полагаем, что *псалтерием* с некоторого времени стали именовать арфы с верхним резонатором, зародившиеся в Вавилоне (Рис. 41) и распространившиеся в Малой Азии и на Ближнем Востоке. Эти инструменты проникли в Египет (Рис. 7–11) и много позже — в Грецию (Рис. 49–53). Он был известен в Риме (арфой его считает Цицерон). У Евсевия Кесарийского, Дидима Александрийского, Василия Великого, пс-Афанасия Александрийского, пс-Ипполита Римского псалтерий — это арфа с верхним резонатором, аналог еврейского невели. Иероним добавляет, что формой псалтерий напоминает греческую букву «дельта». В XII–XIV вв. верхне-резонаторные арфы были распространены от

Андалусии до Средней Азии (Рис. 111–113). В то же время, в Средние века псалтерием начинают именовать цитрообразный инструмент со струнами, натянутыми вдоль плоского резонирующего корпуса (Рис. 74–98).

Отправной точкой эволюции *кифары* были классические образцы, известные нам по греческой вазописи. В римской империи появляются ее многочисленные разновидности, из которых для нас важны только три. Один из типов — «восточный» — представлен на рис. 22–29; к нему принадлежит и кифара, изображенная на мозаике III в. н. э. из Тарса (Рис. 29). Иной, «поздний римский» или «византийский», тип кифары имел прямоугольную раму, а его изображения были распространены от Иерусалима до Италии (Рис. 30, 32, 33, 59–60). Наконец, кифара на мозаике из Ротвайля (Рис. 58) представляет тип инструментов, развивавшихся в направлении цитр<sup>207</sup>. Для таких латиноязычных авторов раннесредневековой Англии, как Беда Досточтимый, кифара — это гуслеобразная лира, подобная той, что изображена в *Псалтири Веспасиана* (Рис. 55–57), хотя на англо-саксонском языке такой инструмент именовался *heagre*, «арфой»<sup>208</sup>. Небольшие треугольные арфы изображались в каролингский период (Рис. 64–66). Мы полагаем, что их должны были именовать *psalteria*, «псалтериями»<sup>209</sup>. После XI в. псалтериями станут называть цитрообразные инструменты (Рис. 77–86). Важно, что на многих иллюстрациях изображен именно царь Давид (Рис. 30, 56–57, 61, 63–66, 71–72,

---

<sup>207</sup> Само немецкое слово *Zither* происходит от лат. *cithara* (греч. *κίθάρᾱ*).

<sup>208</sup> Для русских читателей любопытно отметить, что Давидова лира из *Псалтири Веспасиана* отдаленно напоминает новгородские крыловидные гусли. Правда, у славян такие гусли во время игры держались горизонтально (в некоторых случаях вертикально располагались только шлемовидные гусли). О гуслиях см. сайт В. И. Поветкина «Древнерусский музыкальный инструментарий», <http://soros.novgorod.ru/projects/Toolkit/toolkit.htm> (май, 2009). См. также SALMEN R., “Playing positions of harps in the Middle Ages”, *Harpa* 16 (Winter 1994).

<sup>209</sup> Хотя рис. 66 является иллюстрацией к 2 Цар 6:5, где Вульгата говорит только о «кифарах и лирах». Если предположить, что изображение восходит к византийскому прототипу, то можно учесть чтение Септуагинты — «на киннорах и наблах», но это мало что проясняет. Скорее всего, художник полагал, что изображает царя Давида, автора Псалтири, с псалтерием.

78, 81, 99, 101–106). По тому, какой инструмент художник вкладывал в руки Псалмопевца, можно с определенной долей уверенности судить о том, каким представляли псалтерий в тот или иной период.

Таким образом, в процессе эволюции одно и то же имя присваивалось различным инструментам. Так произошло с киннором, кифарой, псалтерием. В родном для Феодора Тарсе кифарой именовалась модифицированная греческая кифара, а у англосаксов — вертикальная цитра. На какую традицию ориентировался Феодор? Иконография не позволяет дать точный ответ. В Византии в руки Давида вкладывалась и небольшая лира (Рис. 61), и большая треугольная арфа (Рис. 103). В Европе Давид играет и на упомянутой выше гуслеобразной лире (Рис. 56–57), и на небольших треугольных арфах (Рис. 64–66). С точки зрения музыковеда — это различные инструменты, с позиции христианского аллегориста все они, как инструменты псалмопевца, должны считаться «псалтериями».

Это подводит нас к следующему вопросу. В своей глоссе Феодор выступает как «музыковед» или как экзегет? Пытается ли он объяснять библейскую строку «согласно истории», и тогда для него важны физические особенности музыкальных инструментов<sup>210</sup>? Или материальные детали для него не важны, а искомые струнные представляют собой культурные или религиозные символы?

Начнем с «символической» (и наименее вероятной) интерпретации. Феодор хочет объяснить своим англо-саксонским студентам семитское слово «киннор». При этом физический облик инструмента для него не имеет значения. У самого Феодора, как сирийца, киннор мог ассоциироваться не только с библейским текстом, но и с повседневной реальностью на улицах Тарса, Эдессы и Антиохии, с юностью, проведенной в этих городах, где киннор, сколь бы сильно он не отличался в VII в. н. э. от одноименного инструмента ветхозаветных евреев, безусловно, упоми-

<sup>210</sup> О других глоссах из преподавательской практики Феодора Тарсийского см.: ПЕТРОВ В. В., «И скажут тебе рыбы морские. Три библейские глоссы Кентерберийской школы», *Жанры и формы в письменной культуре Средневековья* (М.: ИМЛИ РАН, 2005), с. 45–62.

нался и, вероятно, использовался в музицировании. Поэтому, когда Феодору требуется объяснить, что такое киннор, он не пытается воспроизвести его физическую форму — для этого проще было бы нарисовать инструмент на вошеной дощечке. Для мышления той эпохи часто был важен не столько сам объект («обозначаемое»), сколько его имя («обозначающее»): операции производились не с первым (эмпирическое исследование), но со вторым (этимологические, герменевтические и пр. процедуры)<sup>211</sup>. Имена становились символами. Феодор обращается к авторитетной традиции — ср. цитаты из пс.-Афанасия (с. 654) или из Иеронима (с. 659) — согласно которой у евреев псалмы исполнялись на «набле», у греков «наблу» соответствует «кифара», а христиане славят Бога на «псалтерии». Если это так, то в параллель к киннору Феодор выстраивает цепочку слов-меток, обозначающих символические артефакты, отсылающие к соответствующим культурам. Для его целей несущественно то, что Септуагинта упоминает все перечисленные струнные — киннор, невел, кифару и псалтерий — и, стало быть, они должны как-то отличаться друг от друга. Напротив, речь идет об ипостасях *одного* инструмента, по-разному воплощающегося в разных странах и у разных народов.

Вот так могло обстоять дело, если бы Феодор Тарсийский избрал символический метод толкования. Однако, скорее всего, он отдает предпочтение буквальному разъяснению. Дело в том, что содержание глосс в целом отражает их принадлежность антиохийской экзегетической традиции: в них практически не ставятся вопросы спекулятивного, богословского плана. Основное внимание комментатора сосредоточено на буквальном толковании неизвестных для англосаксонских студентов VII в. библейских реалий. Подобное разъяснение «согласно истории» преобладало в начальный период обучения. Лишь с годами студенты учились постигать за буквой Писания более глубокие смыслы, овладевая искусством нравственного, анагогического, аллегорического, теологического «умозрений». Знание вещей в их природной ипостаси не становилось от этого менее важным. Оно было в под-

---

<sup>211</sup> См. ПЕТРОВ В. В., «Имя и сущность: грамматика и онтология у Фридутиса», *ИФЕ*'96 (М.: Наука, 1997), с. 100-105.



линном смысле базовым, составляя крепкую фактическую основу герменевтических процедур. В этой связи, например, Августин, излагая основы своей семиотики, посвящает почти всю вторую книгу трактата *О христианском учении* рассуждению о том, что необходимо для постижения смысла фигуральных выражений Библии. Среди прочего, он пишет, что для лучшего понимания метафор требуется исследовать природу вещей, о которых говорится в переносном смысле<sup>212</sup>. Напротив, незнание природных свойств упоминаемых реалий закрывает возможность раскрытия более возвышенных, аллегорических смыслов<sup>213</sup>:

Если один из символов, имеющих метафорическое значение, вызовет затруднение у читателя, нужно исследовать его частью посредством знания языков, а частью посредством знания вещей. Так, купальня Силоам (Ин 9:11)... значима как символ (*similitudo*)... но имя «Силоам» на неизвестном языке, не истолкуй его нам евангелист<sup>214</sup>, оставило бы сокрытым очень важный смысл... Когда имена открыты и растолкованы, проясняются многие образные речения Писаний. Незнание вещей делает метафорические выражения темными, если нам не известна природа животных, камней, трав и прочего, что Писание часто использует в своих уподоблениях (*similitudinis*)... Ведь знание того, что карбункул светит во тьме, проясняет много трудных мест в книгах, где о нем сказано образно (Ис 54:12; Иез 28:13)... И точно также нелегко понять, что масличная ветвь, которую принес возвратившийся к ковчегу голубь (Быт 8:11), означает вечный мир, если мы не знаем, что податливую поверхность масла нелегко взволновать вливанием другой жидкости, и что масличное дерево никогда не сбрасывает листья...<sup>215</sup>.

Нужно быть сведущим и в других науках, продолжает Августин. Незнание аритмологии во многом определяет непонимание

<sup>212</sup> AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* XVI, 23 (PL 34, 46-47): "In translatis vero signis si qua forte ignota cogunt haerere lectorem, partim linguarum notitia, partim rerum, investiganda sunt".

<sup>213</sup> *Ibidem* 24 (PL 34, 47): "Rerum autem ignorantia facit obscuras figuratas locutiones, cum ignoramus vel animantium, vel lapidum, vel herbarum naturas, aliarumve rerum, quae plerumque in Scripturis similitudinis alicujus gratia ponuntur".

<sup>214</sup> В Ин 9:7 говорится, что «Силоам» значит «посланный».

<sup>215</sup> AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* 24 (PL 34, 47)

того, что в Писании изложено символически и мистически<sup>216</sup>. А применительно к нашему рассуждению о музыкальных инструментах существенно, что одним из важных условий Августина полагает знание музыки, без которого многие предметы останутся недоступными и скрытыми от экзегета. Например, замечает Августин здесь же, «некто весьма искусно разъяснил образные выражения относительно различения псалтерия и арфы»<sup>217</sup>.

Однако, как сказано, более вероятным представляется буквальный, «историко-филологический» вид разъяснения. Мы имеем цепочку *cinyra* – *nablum* – *cithara* – *psalterium*. Первые два слова — редчайшие в Вульгате: *cinyra* встречается три раза<sup>218</sup>, *nablum* — четыре раза<sup>219</sup>. Таким образом, после одного малоупотребительного латинского слова вводится другое, которое не объясняет первое, но само представляет проблему. Наше предположение состоит в том, что *nablis* не есть объяснение *superis*. Дело обстоит иначе. В ходе своих школьных занятий Феодор наталкивается на нуждающийся в истолковании латинский термин, обозначающий ветхозаветный музыкальный инструмент, и тут же приводит студентам ещё один — тоже редкий, тоже имеющий семитский корень, и тоже употребляющийся в Вульгате только в форме *ablativus pluralis*. Самому наставнику оба понятия хорошо знакомы — во-первых, будучи уроженцем Тарса, Феодор был наслышан в арамейском, а во-вторых, и главным образом, грекоязычный Феодор мысленно оперирует текстом Септуагинты, где *κινύρα* и *νάβλα* встречаются многократно. В Вульгате и Септуагинте оба слова преимущественно калькируются, но Феодор хочет подобрать латинские эквиваленты для этой пары, для чего обращается к той же Вульгате, которая почти всегда словом

<sup>216</sup> *Ibidem* 25 (PL 34, 48): “Numerorum etiam imperitia multa facit non intelligi, translate ac mystice posita in Scripturis”.

<sup>217</sup> *Ibidem* 25 (PL 34, 48-49): “Non pauca etiam claudit atque obtegit nonnullarum rerum musicarum ignorantia. Nam et de psalterii et citharae differentia, quidam non inconcinne aliquas rerum figuras aperuit”.

<sup>218</sup> Всякий раз в форме *abl. pl.* — *cinyris*, ср. 1 Макк 4:54: *citharis et cinyris*; 13:51: *cinyris... et nablis*; Сир 39:20: *cinyris*.

<sup>219</sup> Всегда в форме *abl. pl.* — *nablis*, ср. 1 Пар 15:16; 15:20; 15:28; 1 Макк 13:51.

*cithara* передаёт греческие *κιθάρα* (22 раза)<sup>220</sup> и *κινύρα* (15 раз)<sup>221</sup>, а словом *psalterium* — греческие *ψαλτήριον* (12 раз)<sup>222</sup> и *νάβλα* (9 раз)<sup>223</sup>. Если отбросить очевидные и тавтологичные кальки *cithara* / *κιθάρα* и *psalterium* / *ψαλτήριον*, то получится, что в Вульгате греческое *κινύρα* переводится словом *cithara*, а *νάβλα* — словом *psalterium*. Таким образом, третье слово объясняет первое, а четвертое — второе, и тогда глоссу можно интерпретировать следующим образом:

Syneris. nablis. id est citharis longiores quam psalterium. nam psalterium triangulum fit. Theodorus dixit.

На киннорах. [И] на невеллах. [То есть] на кифарах, которые длиннее чем [невел]-псалтерий, ведь псалтерий делают треугольным.

Здесь мысль Феодора — и вслед за ним наша — переходит из филологической плоскости в историческую. На этом этапе становятся важными материальные детали, оставшиеся за текстом. Что значат слова «кифара длиннее псалтерия»? Что такое длина? Платон в *Тимее* 43b говорит о шести «движениях», упоминая их в таком порядке: вперед-назад, направо-налево и вверх-вниз. Латинский комментатор *Тимея* Калкидий (V в.) дает этим движениям следующие наименования: «в длину, то есть вперед-назад, в ширину, то есть вправо-влево, в глубину, то есть вверх и вниз»<sup>224</sup>. Напротив, византийский богослов Максим Исповедник

<sup>220</sup> См.: Быт 31:27; 2 Пар 9:11; Иов 21:12; 30:31; Пс 32:2; 42:4; 56:9; 70:22; 80:3; 91:4; 97:5 (дважды); 107:3; 146:7; 150:3; Ис 5:12; 16:11; 23:16; 24:8; 30:32; Дан 3:5; 1 Макк 4:54.

<sup>221</sup> См.: 1 Цар 10:5; 16:16; 16:23; 2 Цар 6:5; 1 Пар 13:8; 15:21; 15:28; 25:1; 25:3; 25:6; 2 Пар 5:12; 20:28; 29:25; Неем 12:27; 1 Макк 3:45. Дважды Вульгата передает словом *cithara* греческое *ψαλτήριον* (Быт 4:21; Иез 26:13) и один раз — *νάβλα* (3 Цар 10:12).

<sup>222</sup> См.: Неем 12:27; Пс 32:2; 48:5; 56:9; 80:3; 91:4; 107:3; 143:9; 149:3; 150:3; Сир 40:21; Дан 3:5.

<sup>223</sup> См.: 1 Цар 10:5; 1 Пар 13:8; 16:5; 25:1; 25:6; 2 Пар 5:12; 9:11; 20:28; 29:25.

<sup>224</sup> *Тимей* Платона в латинском переводе Калкидия см.: *Timaеus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. J. H. WASZINK [Corpus platonicum medii aevi] (L. – Leiden: The Warburg Institute, E. J. BRILL, 1962), p. 38, ll. 20-22: “...six sinve ratione raptaretur motibus, ultro citro, dextrorsum

(VII в.) пишет, что «длина ограничивается сверху и снизу, ширина — справа и слева, глубина — пределом спереди и сзади»<sup>225</sup>. Того же мнения придерживается его каролингский последователь — Иоанн Скотт (IX в.)<sup>226</sup>. Таким образом, «длина» — это либо «толщина» инструмента (что маловероятно), либо высота, то есть кифара выше псалтерия «в высоту». Напомним, что в эпоху Феодора кифарой именовались лиры. А *треугольным псалтерием* на протяжении тысячи лет именовалась треугольная арфа с верхним резонатором. Камнем преткновения при истолковании глоссы является слово «длиннее». Кифара с некоторой долей условности — это всегда прямоугольник, а псалтерий (по крайней мере, в ранний период) — треугольник. Не вполне понятно, как можно сравнивать по высоте предметы, столь сильно различающиеся формой. Логично предположить, что речь идет о длине струн.

---

sinistrorsum et item sursum deorsum”. Ср. КАЛКИДИЙ, *Комментарий на ‘Тимей’ Платона* (Там же, р. 165, ll. 16-19): “Etenim oculares motus septem sunt, opinor: duo quidem iuxta longitudinem, id est ante et post, duo item alii per latitudinem, in dextram et sinistram, duoque alii iuxta profunditatem, sursum et deorsum, et ultimus supra memoratae circumactioni similis, qui fixo circumvolat cardine”.

<sup>225</sup> *О трудностях к Иоанну XII* (PG 91, 1229D – 1232A), рус. пер. см. в кн.: ПРЕПОДОБНЫЙ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия [Амбигвы]*, пер. с греч. и прим. архимандрита НЕКТАРИЯ (Р. В. ЯШУНСКОГО) (М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006), с. 207. Латинский перевод этого места у Иоанна Скотта см.: IOHANNES SCOTTUS, *Ambigua ad Iohannem XIII*, 160-164, in: *Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugenaе latinam interpretationem*, ed. Édouard JEAUNEAU [CCSG 18], (Turnhout – Leuven: Brepols, University Press, 1988), p. 128: “...longitudo quidem desuper et deorsum, latitudo dextra et sinistra, profundum vero ante terminatur et retro”.

<sup>226</sup> Иоанн Скотт не только перевёл *О трудностях к Иоанну* Максима Исповедника на латинский язык, но, кроме того, даёт парафраз цитируемого отрывка в своем собственном трактате *Перифьюсеон*, говоря: «всякое «количество» простирается по трем протяжениям — длине, ширине, глубине. А эти три протяжения опять же развертываются на шесть [направлений]: длина — вверх и вниз, ширина — вправо и влево, глубина — вперед и назад», IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon I*, 940-944, в кн.: *Iohannis Scotti seu Eriugenaе Periphyseon. Liber primus*, ed. Édouard JEAUNEAU [CCCM 161] (Turnhout: Brepols, 1996), p. 34 — наш перевод см.: *ИФЕ’2000* (М.: Наука, 2002), с. 85.

Итак, в глоссе Феодора леммой, требующей пояснения, являются два слова: «киннор» и «невел». Детали их конструкции предполагаются неизвестными. В качестве знакомых аналогов Феодор предлагает студентам «кифару» и «псалтерий», указывая на два параметра: «кифара выше псалтерия, *поскольку* тот изготавливают треугольным». Таким образом, мы можем сформулировать окончательный вывод. На основании данных, которыми мы располагаем в настоящий момент, «кифарой» следует считать инструмент, подобный изображенному в *Псалтири Веспасиана* (Рис. 56). На роль «псалтерия» подходит инструмент, близкий к изображенному в *Библии Вивиана* (Рис. 66), т. е. небольшая арфа-тригон с верхним резонатором, скорее всего имеющая прототип среди византийских моделей.

# БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СОКРАЩЕНИЯ

## СОБРАНИЯ ОРИГИНАЛЬНЫХ ТЕКСТОВ, ИХ ИЗДАНИЯ, ПЕРЕВОДЫ, КНИЖНЫЕ СЕРИИ И ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ

- AEMA* — *Archivum Eurasiae Medii Aevi* (Wiesbaden).
- AL* — *Anthologia latina sive poesis latinae supplementum*, ed. Franciscus BUECHLER et Alexander RIESE (1869).
- BS* — *Byskupa sögur* (Reykjavík).
- C. Th.* — *Codex Theodosianus*, ed. T. MOMMSEN, P. M. MEYER (Berlin, 1954).
- CA* — [*Collectio Avellana*] = *Epistolae Imperatorum Pontificum Aliorum Inde ab a. CCCLXVII usque DLIII datae Avellana Quae Dicitur Collectio*, ed. O. GUENTHER, CSEL (см. ниже) 35, in 2 parts (Prague, Vienna – Leipzig 1895); <http://www.roger-pearse.com/weblog/?p=621> (март, 2009).
- CCSG* — Corpus Christianorum, Series Graeca. — Книжная серия.
- CCSL* — Corpus Christianorum, Series Latina. — Книжная серия.
- CCCM* — Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis. — Книжная серия.
- CIL* — Corpus Inscriptionum Latinarum. — Книжная серия.
- CMG* — Corpus medicorum Graecorum. — Книжная серия.
- CPG* — Clavis Patrum Graecorum.
- CPL* — Clavis Patrum Latinorum.
- CSCO* — Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. — Книжная серия.
- CSEL* — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. — Книжная серия.

- DK — *Die Fragmente der Vorsokratiker, Fragmenta*, ed. H. DIELS, W. KRANZ, vol. 1 – 3 (<sup>6</sup>Berlin, 1951; reprint. 1966).
- (Фрагм. — для указания на русский перевод) — *Фрагменты ранних греческих философов, часть I: от этических теокосмогоний до возникновения атомистики*, изд. подг. А. В. ЛЕБЕДЕВ (М.: Наука, 1989).
- EI, NE — *The Encyclopaedia of Islam: New Edition* (Leiden – L.)
- FS — *French Studies* (1947–), <http://fs.oxfordjournals.org/archive/> (апрель, 2009).
- GG — *Grammatici Graeci*, ed. R. SCHNEIDER, G. UHLIG, 4 t. (11 parties) (Leipzig, 1867–1902; reprint. Hildesheim, 1965). — Книжная серия.
- GL — *Grammatici Latini*, ed. H. KEIL, 7 vols. (Leipzig, 1855–1880; reprint. Amsterdam, 1961). — Книжная серия.
- ÍF — *Íslenzk fornrit* (Reykjavík).
- IG — *Inscriptiones Graecae = Inscriptiones Atticae aetatis quae est inter Euclidis annum et Augusti tempora*, ed. U. KOEHLER, 5 parties (1877, 1883, 1888, 1893, 1985; Supplementa).
- ILS — *Inscriptiones Latinae selectae*, ed. H. DESSAU (Berlin, 1892–1914; <sup>2</sup>1954–1955), vol. 1 – 3.
- (ЛН — для указания на русский перевод) — *Латинские надписи*, изд. Е. В. ФЕДОРОВОЙ (М.: МГУ, 1976).
- LCL — The Loeb Classical Library. — Книжная серия.
- LIDDELL-SCOTT *Liddell-Scott-Jones Lexicon of Classical Greek*, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph.jsp?1=anagkazw&la=greek#lexicon> (январь, 2009).
- MGH — *Monumenta Germaniae Historica*. — Книжная серия.
- MGH: Auct. ant. — MGH: Auctores antiquissimi.
- MGH: Ep. — MGH: Epistolae.
- MGH: Poet. — MGH: Poetae latini aevi Karolini.
- MGH: Script. — MGH: Scriptores.
- MGH: SRL — MGH: Scriptores rerum langobardarum et italicarum.
- PG — *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, ed. J.-P. MIGNE (Parisiis, 1857–1866), t. 1 – 161. — Книжная серия.

- PL — *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, ed. J.-P. MIGNÉ (Parisiis, 1844–1865), t. 1–225. — Книжная серия.
- PLM — *Poetae latini minores*, cur. Io. Christianus WERNSDORF, rec. et emend. Aemilius BAEHRENS, 6 vols. (1780–1798; 1848–1888). — Книжная серия.
- PLRE — *The Prosopography of the Later Roman Empire*, ed. J. R. MARTINDALE, in 3 vol. (Cambridge University Press, 1971–1992), vol. 1 — AD 260–395; vol. 2 — AD 395–527; vol. 3 [in 2 parts] — AD 527–641.
- RE — *Paulys Real Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ausg. von G. WISSOWA, Reihe I, Hbd. 1 – 47, Reihe II, Hbd. 1 – 18 (Stuttgart, 1893–1967).
- RE Suppl. — *Paulys Real Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Supplementa*, Bd. 1 – 10 (1903–1073).
- RhM — *Rheinisches Museum für Philologie* (1827–).
- SC — *Sources chrétiennes* (Paris, 1940–). — Книжная серия.
- SVF — *Stoicorum Veterum Fragmenta* collegit Ioannes VON ARNIM, vol. 1 – 4 (Lipsiae, 1921–1924; repr.: Stuttgart: Teubner, 1964).
- (ФДС — для указания на русский перевод) — Фрагменты древних стоиков. Т. 1: Зенон и его ученики. Т. 2: Хрисипп из Сол, ч. 1: Логические и физические фрагменты (1 – 521); ч. 2: Физические фрагменты (522 – 1216). Т. 3, ч. 1: Этические фрагменты, пер. А. А. Столярова (М.: ГЛК, 1998–2007).
- АРИСТОТЕЛЬ, СС — АРИСТОТЕЛЬ, *Собрание сочинений в четырех томах* (М.: Мысль, 1976–1984).
- ВВ — *Византийский временник* (СПб., М., 1894–).
- ВИ — *Вопросы истории* (М., 1926–)
- ДГ — *Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования — с 1975 по 1993 гг.; Древнейшие государства Восточной Европы: Материалы и исследования — с 1994 г.* (М.)
- ДсВ — *Диалог со временем* (М., 1999–).
- ЖМНП — *Журнал Министерства народного просвещения* (М.)
- ИЗ — *Исторические записки* (М.)



- ИФЕ* — *Историко-философский ежегодник* (М., 1985–).
- КСИИМК* — *Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры АН СССР* (М.)
- ПЛАТОН, СС — ПЛАТОН, *Собрание сочинений в четырех томах* (М.: Мысль, 1994).
- ПСЛЛ* — *Памятники средневековой латинской литературы IV–IX веков*, отв. ред. М. Е. ГРАБАРЬ-ПАССЕК, М. Л. ГАСПАРОВ (М.: Наука, 1970).
- ПСРЛ — Полное собрание русских летописей.
- СВ* — *Средние века* (М., 1942–).

## ЭЛЕКТРОННЫЕ БАЗЫ ДАННЫХ

- ALB — Aureae Latinitatis Bibliotheca, ZANICHELLI (1991).
- BTL — Bibliotheca Teubneriana Latina (2002).
- BW — BibleWorks, LLC (1992–2002).
- CETEDOC — CETEDOC Library of Christian Texts [CLCLT-2] (Brepols, 1994).
- PL — Patrologia Latina Database (1997).
- POESIS — POESIS, ZANICHELLI (1995).
- TLG — Thesaurus Linguae Graecae (1999).
- PHI 5 — Packard Humanities Institute (version 5)

## ОБ АВТОРАХ

БОРОДАЙ Татьяна Юрьевна — кандидат филологических наук, зав. отделом христианской культуры Института мировой культуры Московского государственного университета (МГУ).

ГАЙДЕНКО Виолетта Павловна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН

ДЖАКСОН Татьяна Николаевна — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

ЖОНО, Эдуард — заслуженный профессор Понтификального института средневековых исследований (PIMS), Канада, Торонто.

КОНОВАЛОВА Ирина Геннадьевна — доктор исторических наук, зам. директора Института всеобщей истории РАН.

МЕСЯЦ Светлана Викторовна — кандидат философских наук, зам. зав. сектора философских проблем истории науки Института философии РАН.

НЕНАРОКОВА Мария Равильевна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН.

ПЕТРОВ Валерий Валентинович — доктор философских наук, руководитель Центра античной и средневековой философии и науки Института философии РАН.

ПЕТРОВА Майя Станиславовна — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории РАН.

ПОДОСИНОВ Александр Васильевич — доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института всеобщей истории РАН.

ПРОЛЫГИНА Ирина Викторовна — кандидат филологических наук (МГУ).

РЕПИНА Лорина Петровна — доктор исторических наук, зам. директора Института всеобщей истории РАН.

САЗОНОВА Анна Анатольевна — кандидат исторических наук (РГГУ).

СЕРЕГИН Андрей Владимирович — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

СОЛОПОВА Мария Анатольевна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

СУПРИЯНОВИЧ Александра Геннадьевна — кандидат исторических наук, руководитель Центра гендерной истории Института всеобщей истории РАН.

ФОКИН Алексей Русланович — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

ШКАРЕНКОВ Павел Петрович — доктор исторических наук, директор Института филологии и истории Российского государственного гуманитарного университета.

# SUMMARIES

Andrey V. SEREGIN

## **GORGIAS AND HUMANISM**

The article discusses the fundamentals of Plato's ethics by means through the textual analysis of the *Gorgias*. The "injustice thesis" is studied; such concepts as "good", "evil", "happiness", and "misery" are analyzed. In polemics with Popper we argue that the meaning of these concepts in Antiquity differs from the one that was formed in Early Modern European culture and to which a contemporary reader may be accustomed. The reconstruction of Plato's teaching allows to conclude that righteous human behavior did not imply taking into account another person's interests, and possession of virtues did not imply humanistic altruism.

Svetlana V. MESSIATS

## **THE TEACHING OF HENADS PROCLUS, SYRIANUS, IAMBlichUS**

The teaching on divine henads or units is a peculiar feature of the metaphysical systems of the later Neoplatonists. In Syrianus and Proclus, the Athenian Neoplatonists of the 5<sup>th</sup> century A. D., henads or gods constitute the level of the first multitude above being and are placed between the One and the noetic Being. The fundamentals of Proclus' teaching on henads are discussed. It is shown that it was designed to solve the problem of the transcendent principle, pivotal for Neoplatonism. The earlier versions of the teaching that derive from Syrianus and Iamblichus are considered.

Alexey R. FOKIN

## **ANCIENT METAPHYSICS AND CHRISTIAN THEOLOGY IN WORKS BY MARIUS VICTORINUS**

The article estimates the role of Marius Victorinus (c. 291–286) in the intellectual culture of Roman Empire in the 4<sup>th</sup> century. The significance of Victorinus' writings for bridging the gap between Ancient philosophy and Christian theology in the West is considered. The main philosophical

principles and concepts used by Victorinus are observed together with the transformation that these concepts underwent in his system. The Neoplatonic method of negative theology by which Victorinus describes God as pre-Being and the One and speaks of noetic triad "Being-Life-Thinking" corresponding to the Christian Trinity, Father, Word, and Holy Ghost is treated. The conclusion is that Marius Victorinus was not only promoter of Aristotelian and Neoplatonic ideas and writings in the West but was the founder of the Latin Christian metaphysics.

Violetta P. GAIDENKO

### **TWO TREATISES FROM THE CIRCLE OF AQUINAS**

In the article discusses two treatises that traditionally are included in the editions of Thomas Aquinas' works. The authenticity of the first treatise is questionable and the second one belongs to an unknown author from the Aquinas' circle. In the treatises, the word is interpreted as the primary and unique object of the intellectual comprehension. This is the evidence of the authors' intention to reconcile the Thomist cognition theory (in which the sense perception is the origin of any cognition) with Augustine' assertion that the human intellect enlightened by the Divine light can contemplate the Truth directly.

Maria A. SOLOPOVA

### **THE EMERGENCE OF THE SCIENCE OF DREAMS AND DREAMING IN ANCIENT GREECE**

The article treats Aristotle's *On Prophesying by Dreams*: its place in *Corpus Aristotelicum* and within the problematics of its *Parva naturalia*. Sections "Dreams and Miracles" and "From Myth to Logos" consider the historical and cultural context for Aristotle's teaching on dreams. Aristotle's rejection of divine origine of dreams is discussed. His approach is compared with those of his predecessors — Democritus and Hippocrates. Extant ancient commentaries to the *On Prophesying by Dreams* are observed.

Maya S. PETROVA

### **ONEIROCRITICISM IN ANTIQUITY AND THE MIDDLE AGES (THE INSTANCE OF MACROBIUS)**

The article explores connections and influences between Macrobius' teaching on dreams (5 c. A. D.) and his dream classification (*Comm.* I, 3)

and the similar theories of Philo, Artemidorus, Tertullian and Calcidius. The sources of Macrobius' concepts concerning dreams and dreaming are identified, the common terminology is discussed. It is shown that Greek knowledge underlines Macrobius' system as a whole; although it shows originality and can stand on its own. The earliest medieval references to Macrobius are discussed, among which are *Libri Carolini* and Sedulius Scottus' *Collectaneum miscellaneum diuisio*. It is stated the Macrobius' dream classification had no significant impact on medieval literature on dreams and visions.

Tatjana N. JACKSON

**OLD RUS AND ICELAND  
SCHOOLS AND CENTRES OF LEARNING  
IN THE FIRST CENTURIES OF CHRISTIANITY**

The paper examines the role of schools and centres of learning in Old Rus and in Iceland during the first centuries after conversion. These two countries, though belonging to different branches of Christianity — eastern Orthodoxy and western Catholicism respectively — nevertheless share at least two important features: typological similarity and parallelism of the historical development of the Old Russian and Scandinavian regions on the one hand, and on the other hand the peripheral character of these parts of the oecumene. The latter feature, specifically the remoteness of Rus from Byzantium and of Iceland from Rome, resulted in the late coming of Christianity to Rus (988) and Iceland (1000). This peripheral *chronotope* had the effect that in both regions an essentially international Christianity came into collision with a well-developed national culture that had its origins in heathen religion. The article demonstrates that these collisions took a different form, however, in Rus and Iceland.

Anna A. SAZONOVA

**TRANSLATION OF THE LATIN INTELLECTUAL TRADITION  
ALDHELM OF MALMESBURY**

The paper analyses the educational background of Anglo-Saxon learned monk Aldhelm from Malmesbury (639 / 40–709) and his role in the translation of late Ancient legacy to Britain. It is emphasized that Aldhelm became a pupil in the school of Theodore of Tarsus and abbot Hadrian at Canterbury. In the so-called “hisperic” letters, sent by Aldhelm to English scholars Wihtfrith and Heahfrith, he creates the picture of

intellectual life of early medieval monks and the everyday practice of Irish pupils in Ireland. The *Riddles* of Aldhelm are studied which show influence of Isidore of Seville's *Etymologies*. It is shown that Aldhelm's sources for his enigmatic treatise include the Greek and Roman literature, the eastern Christian tradition, and Early Medieval cultural influences.

Irina G. KONOVALOVA

**TOPONYM AS A MODE OF MASTERING THE SPACE  
RIVER AR-RŪS OF AL-IDRISI**

The paper is devoted to the problem of interpretation of toponyms mentioned in medieval sources (both textual and cartographic ones). The matter is discussed on an example of the so called "Russian river" (*River al-Rus*), described by the most important Arab geographer and cartographer of the Middle Ages al-Idrisi (12<sup>th</sup> Century). The "Russian river" that according to al-Idrisi stretches from north to south of the East-European plain and flows into the Sea of Azov does not strictly correspond to any real East-European river. This toponym designates virtual object and embodies speculative authors' constructions reflecting first of all his own ideas of physical geography of the region. At the same time it should not be regarded as a mere fantasy as it embodies certain idea based on geographical reality — namely personifies the idea of possibility of crossing the East-European plain by water in meridional direction. Al-Idrisi managed to combine the contemporary data on the East-European trade routes and northern Russian towns with traditional geographical views of the Muslim scholars. Actually the outlines of the "Russian river" reflect the notion of the fluvial trade routes of this region.

Maya S. PETROVA

**TWO CAROLINGIAN PANEGRYCS**

The article treats the third part of anonymous Carolingian epic poem *Karolus Magnus et Leo papa* composed around 800 A. D. The question of authorship is discussed (among possible authors are Moduin, Angilbert and Einhard). It is shown in what way Virgilian reminiscences help the author create the image of Charlemagne as a mighty ruler superior to Aeneas. The rhythmical analysis of the poem is carried out. The absence of influences from classical ancient literature is pointed out and the presence of biblical one is noted.

Valery V. PETROFF

**EPILOGUE OF JOHN SCOTTUS' *AULAE SIDEREA* (vv. 72-101)  
AND THE EARLIER POETIC TRADITION**

The article discusses the models which John Scottus (Eriugena) (IX c.) might follow while writing the epilogue of the poem *Aulae sidereae* (*Starry Court*). The epilogue describes the building by Eriugena's patron, the king of Franks Charles the Bold, a beautiful church and contains the appeal to Christ and Virgin Mary to protect the king. The article examines the tradition of poetic addresses to goddess with a request by protect a poet's patron. It is shown that the prologue of Lucretius' *De rerum natura* influenced vv. 82-91 of the *Aulae sidereae*. The history of the epithet *genitrix* in Latin poetry from Lucretius to Alcuin is traced. It is shown that the direct model for the epilogue of the *Aulae sidereae* (vv. 72-101) were the dedicatory poems of Alcuin, in which the formula *dei genitrix* occurs chiefly in verse inscriptions for the altars and churches dedicated to Virgin Mary. Therefore, the hypothesis according to which vv. 82-101 might have existed at some point as an independent poem should be rejected. It is argued that the description of the church interior in John Scottus derives from the Vulgate and Bede's *De tabernaculo* and *De templo*. The author concludes that *Aulae sidereae*'s epilogue describes not a real Christmas mass once served by Charles the Bald in Aachen, but provides the design of an ideal temple for Christian emperor.

Irina V. PROLYGINA

**RHYTHM AS CRITERION FOR THE AUTHORSHIP OF  
THE PSEUDO-CHRYSOSTOMICA AND  
THE TRADITION OF ITS STUDYING**

The article studies the rhythm of the lat ancient prose and its importance for the problem of authorship of the the Pseudo-Chrysostomica. The analysis of contemporary methods of the studies of rhythm is given, such concepts as pauses, clausulae, rhythmical forms and types are under consideration. It is argued that rhythmical peculiarities can serve as an additional criterion for the establishing the authorship. The rhythmical analysis of three pseudo-Chrysostomic homilies, *In natale Domini nostri* (CPG 4657), *De Chananaea* (CPG 4529) и *In nativitatem salvatoris* (CPG 5068), is carried out. On the ground of rhythmical and comparative textual analysis the authorship of John Chrysostom, Severian of Gabala, and



Proclus of Constantinople is discussed and approximate date for their composition are suggested.

Maria R. NENAROKOVA

**TEXT AND ITS SOURCES  
BEDE AND HIS HISTORY OF THE ABBOTS  
OF WEARMOUTH AND JARROW**

The paper deals with the *Vita quinque abbatum* by the Venerable Bede and the sources used to create the text. The anonymous *History of the Abbots of Wearmouth and Jarrow* served as a basis for Bede's "Vita" but the original story underwent certain changes. Bede turned to the Life of St Benedict of Nursia from the *Dialogues* by St Gregory the Great and to the Benedictine Rule to make his "Vita" as an illustration to the religious tradition that went back to the Roman mission in Britain. It is shown that the plan of Bede's narration is borrowed from the anonymous *Life of St. Pachomius*, a source belonging to the Celtic religious tradition. Bede could also use such rhetorical treatises as *Ad Gerennium*. The idea that monastery is the City of God on earth was taken from St Augustine.

Alexandra G. SOUPRIANOVITCH

**BODY AND SOUL REPRESENTATION  
IN TWO LATE MEDIEVAL ENGLISH FEMALE MYSTICS**

The article studies the problem of body and soul in the Christian religious thought. Two late medieval texts written by very different women are treated. The one was a recluse, who wrote the "Revelation of Divine Love". The other was a devout woman, the mother of a big family. The first one is known as Julian of Norwich, the second is Margery Kempe. Julian's conception of the human salvation is often characterized as an optimistic one. Notwithstanding, an analysis of her conception of body and soul clearly demonstrates that her humanism was grossly exaggerated.

Valery V. PETROFF

**KINNOR, CITHARA, PSALTERY IN ICONOGRAPHY AND TEXTS  
TO THE INTERPRETATION OF AN ANGLO-SAXON GLOSS**

The article aims to interpret a medieval organological gloss that explains what 'kinnor' mentioned in Sir 39:15 could look like. The author of the gloss was Theodore of Tarsus, who became Archbishop of the first Anglo-Saxon school in Canterbury. The gloss compares 'kinnor' to 'ne-

bel' and 'psaltery'. The attempt is made to reconstruct the genuine appearance of the instruments. The question of what might be kinnor, nebel and psaltery is considered against wider chronological and geographical background. The iconography of Egypt and Sumer is taken into consideration as also that of Ancient Near Eastern countries surrounding Israel / Palestine. It is shown that the reconstruction of the kinnor is trustworthy but the form of nebel remains uncertain. The strong influence of Late Roman models on Near Eastern iconographic depictions is shown. The Greek chordophones and Early Christian texts in which cithara is symbolically opposed to psaltery are investigated. It is suggested that 'cithara' from the gloss was similar to the one represented in the Vespasian Psalter. On the contrary, 'psaltery' is the stringed instrument of a kind depicted in the Vivian Bible, a small harp (trigon) with an upper sounding-board, most plausibly having a prototype among Byzantine (Alexandrian) models.

# CONTENTS

PREFACE (Lorina P. REPINA, Maya S. PETROVA).....	5
--	---

## PHILOSOPHY OF ANTIQUITY AND CHRISTIAN TRADITION

Andrey V. SEREGIN <i>Gorgias</i> and Humanism.....	15
---	----

Svetlana V. MESSIATS The Teaching on Henads: Proclus, Syrianus, Iamblichus.....	42
--	----

Aleksey R. FOKIN Ancient Metaphysics and Christian Theology in the Works of Marius Victorinus.....	69
--	----

Tatjana Yu. BORODAY The Problem of the Eternity of the World and Its Solution Proposed by Thomas Aquinas .....	107
THOMAS AQUINAS. <i>On the Eternity of the World</i> .....	122
(Translation from Latin and notes by T. Yu. BORODAY)	

Violetta P. GAIDENKO Two Treatises from the Circle of Aquinas.....	131
I. <i>On the Nature of the World Begotten by the Intellect</i> .....	136
II. <i>On the Intellect and Intellectual</i> .....	146
(Translation from Latin and notes by V. P. GAYDENKO)	

## ONEIROCRITICISM AND ONEIROMANCY

Maria A. SOLOPOVA The Emergence of the Science of Dreams and Dreaming in Ancient Greece.....	156
ARISTOTLE. <i>On Propheying by Dreams</i> .....	169
(Translation from Greek and notes by M. A. SOLOPOVA)	

Maya S. PETROVA Oneirocriticism in Antiquity and the Middle Ages (the instance of Macrobius).....	176
---	-----

APPENDIX: MACROBIUS. <i>Commentary on the ‘Dream of Scipio’</i> (I, 3)... (Translation from Latin and notes by M. S. PETROVA)	229
--	-----

### CENTERS OF LEARNING AND THE LEARNED TRADITION

Édouard JEAUNEAU <i>Translatio studii</i> . The Transmission of Learning: A Gilsonian Theme..... (Translation from English and notes by M. S. PETROVA)	238
APPENDIX: THOMAS HIBERNICUS. <i>De tribus sensibus Sacrae Scripturae</i> (f. 12va – f. 13vb), ed. É. JEAUNEAU.....	294
Tatjana N. JACKSON Old Rus and Iceland: Schools and Centres of Learning in the First Centuries of Christianity.....	302
Anna A. SAZONOVA Translation of the Latin Intellectual Tradition: Aldhelm of Malmesbury.....	323
APPENDIX I: ALDHELM. ENIGMAS (XX. <i>A Bee</i> . XXX. <i>An alphabet</i> . XXXII. <i>Notebooks</i> . LII. <i>A candle</i> . LIX. <i>A pen</i> . LXXXIX. <i>Bookcase</i> ).....	358
APPENDIX II: ALDHELM. <i>A Letter to Wihthfrith</i> ..... (Translation from Latin and notes by A. A. SAZONOVA)	360

### SPACE DESCRIPTIONS AND THE TRADITION OF MASTERING THE SPACE

A. V. PODOSINOV Time and Space in the Archaic World Picture.....	362
Irina G. KONOVALOVA Toponym as a Mode of Mastering the Space: “ <i>River ar-Rūs</i> ” of al-Idrisi.....	377

### TEXTS AND TEXTUAL ANALYSIS

Pavel P. SHKARENKOV Cassiodorus’ <i>Variae</i> in the Context of the Latin Rhetorical Tradition of Late Antiquity.....	413
--	-----

M. S. PETROVA	
Two Carolingian Panegyrics.....	451
ANONYMOUS. <i>King Pippin's Victory over the Avars in 796</i> .....	460
(Translation from Latin and notes by M. S. PETROVA)	

Valery V. PETROFF	
Epilogue of John Scottus' <i>Aulae sidereae</i> (vv. 72-101) and the Earlier Poetic Tradition.....	465

Irina V. PROLYGINA	
Rhythm as Criterion for the Authorship of the Pseudo-Chrysostomica and the Tradition of Its Studying.....	484

### SAINTS AND MYSTICS

Maria R. NENAROKOVA	
Text and Its Sources: Bede and His History of the Abbots of Wearmouth and Jarrow.....	512
BEDE THE VENERABLE. <i>The Lives of the Holy Abbots of Weremouth and Jarrow</i> .....	541
(Translation from Latin and notes by M. R. NENAROKOVA)	

Alexandra G. SOUPRIANOVITCH	
Body and Soul Representation in Two Late Medieval English Female Mystics.....	565

### ICONOGRAPHIC TRADITION

Valery V. PETROFF	
Kinnor, Cithara, Psaltery in Iconography and Texts: to the Interpretation of an Anglo-Saxon Gloss.....	589

LIST OF ABBREVIATIONS.....	715
CONTRIBUTORS.....	719
SUMMARIES.....	721
CONTENTS.....	728

# ОГЛАВЛЕНИЕ

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ.....	5
I. Интеллектуальные традиции: проблемы исследования (Л. П. РЕПИНА).....	5
II. Интеллектуальные традиции: актуальные вопросы и их решение (М. С. ПЕТРОВА).....	12

## АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ

А. В. СЕРЕГИН	
<i>Горгий</i> и гуманизм.....	15
1. Карл Поппер и «чары Платона».....	15
2. Эгоизм Сократа.....	18
3. Антигедонизм Сократа.....	28
4. Антигуманизм Сократа.....	32
5. Альтруизм Сократа.....	35
С. В. МЕСЯЦ	
Учение о генадах: Прокл, Сириан, Ямвлих.....	42
1. Теория генад в изложении Прокла.....	43
2. Теория генад у Сириана.....	54
3. Кто является автором теории генад?.....	58
4. Реконструкция ямвлиховской теории генад.....	63
А. Р. ФОКИН	
Античная метафизика и христианская теология в трактатах Марии Викторина.....	69
Т. Ю. БОРОДАЙ	
Вопрос о вечности мира и попытка его решения Фомой Аквинским.....	107
Понятие мира: единство, универсальность и порядок.....	107
Греческая философская традиция до Платона: один мир, множество миров, бесконечное множество миров в пространстве и во времени.....	107
Учение Платона о творении мира и создании времени как «подвижного образа вечности».....	110
Аристотель о парадоксах платоновского креационизма. Критика Платона с позиций метафизики и физики.....	113

Плотин: критика платоновского учения о творении с точки зрения теологии.....	117
Иоанн Филопон как платоник и аристотелик в вопросе о вечности мира.....	120
ФОМА АКВИНСКИЙ. <i>О вечности мира</i> .....	122
(Перевод с латинского и примечания Т. Ю. БОРОДАЙ)	
В. П. ГАЙДЕНКО	
О двух трактатах, относящихся к кругу Фомы Аквинского.....	131
I. <i>О природе слова, [рождаемого] интеллектом</i> .....	136
1. Что такое слово.....	136
2. Как рождается слово.....	141
II. <i>Об интеллекте и умопостигаемом</i> .....	146
(Перевод с латинского и примечания В. П. ГАЙДЕНКО)	

## ОНЕЙРОКРИТИКА И ОНЕЙРОМАНТИКА

М. А. СОЛОПОВА	
Возникновение науки о снах и сновидениях в Древней Греции (к публикации трактата Аристотеля <i>О предсказаниях во сне</i> ).....	156
1. Сочинения Аристотеля о сне в составе <i>Parva naturalia</i> .....	156
2. Сны и чудесное.....	159
3. От мифов к логосу.....	161
4. Античные комментарии.....	167
АРИСТОТЕЛЬ. <i>О предсказаниях во сне</i> .....	169
(Перевод с древнегреческого и примечания М. А. СОЛОПОВОЙ)	

М. С. ПЕТРОВА	
Онейрокритика в Античности и в Средние века (на примере Макробия).....	176
I. Дискуссии о снах в Античности.....	176
I. 1. Классификация Макробия.....	180
I. 2. Классификация Артемидора.....	183
I. 3. Макробий и Артемидор: общее и особенное.....	186
I. 4. Макробий и 'Сон Сципиона' Цицерона.....	189
I. 5. Макробий и латинские авторы: Тертуллиан и Калкидий.....	194
I. 6. Учение платоников и иудейская «философия» в латинской традиции интерпретации сновидений.....	200
II. Средневековые представления о сновидениях.....	207
ПРИЛОЖЕНИЕ: МАКРОБИЙ. <i>Комментарий на 'Сон Сципиона'</i> (I, 3)..	229
(Перевод с латинского и примечания М. С. ПЕТРОВОЙ)	

## ЦЕНТРЫ УЧЕНОСТИ И ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ

Эдуард ЖОНО	
<i>Translatio studii</i> : перенесение учености (одна из тем Жильсона).....	238
(Перевод с английского и примечания М. С. ПЕТРОВОЙ)	

ПРИЛОЖЕНИЕ: THOMAS HIBERNICUS. <i>De tribus sensibus Sacrae Scripturae</i> (f. 12va – f. 13vb), ed. É. JEAUNEAU.....	294
ФОМА ИРЛАНДСКИЙ. <i>О трех смыслах Священного писания</i> (f. 12va – f. 13vb), пер. с лат. и примеч. М. С. ПЕТРОВОЙ.....	298
Т. Н. ДЖАКСОН Древняя Русь и Исландия: школы и центры учености в первые века христианства.....	302
А. А. САЗОНОВА Трансляция латинской интеллектуальной традиции: Альдхельм Малмсберийский.....	323
1. Латинское образование Альдхельма в ирландском монастыре и в Кентерберийской школе.....	323
2. Авторский замысел и исторические обстоятельства создания сборника эниг Альдхельма.....	325
3. Синтез христианского и языческого мифологического начал в <i>Загадках</i> Альдхельма.....	330
4. Внутренняя структура цикла и теория четырех элементов.....	332
5. Репрезентация интеллектуальной жизни и артефактов ученой деятельности.....	335
6. Концептуальные и содержательные влияния Исидора Севильского на <i>Загадки</i> Альдхельма.....	338
7. Авторские новации и переосмысление Альдхельмом традиций античной и раннесредневековой культуры.....	340
8. Характеристика двух систем образования в Ирландии и в архиепископской школе по <i>Гисперийским речениям</i> .....	345
9. Интеллектуальный авторитет Альдхельма в кругу его младших современников.....	352
ПРИЛОЖЕНИЕ I: Альдхельм. <i>Загадки</i> (XX. Пчела. XXX. Алфавит. XXXII. Записные книжки. LI. Свеча. LIX. Писчее перо. LXXXIX. Книжный ларь).....	358
ПРИЛОЖЕНИЕ II: <i>Послание Альдхельма к Вихтфриду</i> ..... (Перевод с латинского и примечания А. А. САЗОНОВОЙ)	360

## СПОСОБЫ ОПИСАНИЯ ПРОСТРАНСТВА И ТРАДИЦИЯ ЕГО ОСВОЕНИЯ

А. В. ПОДОСИНОВ Время и пространство в архаической картине мира.....	362
И. Г. КОНОВАЛОВА Топоним как способ освоения пространства: «Русская река» ал-Идриси.....	377



## ТЕКСТЫ И ИХ АНАЛИЗ

П. П. ШКАРЕНКОВ	
<i>Variae</i> Кассиодора в контексте латинской риторической традиции Поздней Античности.....	413
М. С. ПЕТРОВА	
Два панегирика эпохи Каролингов.....	451
I. Карлу Великому.....	451
II. Пипину, королю Италии.....	457
НЕИЗВЕСТНЫЙ АВТОР. <i>Песнь о победе Пипина над аварами</i> <i>в 796 году</i> .....	460
(Перевод с латинского и примечания М. С. ПЕТРОВОЙ)	
В. В. ПЕТРОВ	
<i>Aulae Sidereae</i> Иоанна Скотта (vv. 72-101) и предшествующая поэтическая традиция.....	465
И. В. ПРОЛЫГИНА	
Ритм как один из критериев авторства Pseudo-Chrysostomica и традиция его изучения.....	484

## СВЯТЫЕ И МИСТИКИ

М. Р. НЕНАРОКОВА	
Текст и его источники: Беда и его <i>Жизнеописание пяти</i> <i>отцов-настоятелей</i> .....	512
1. Жанр сочинения и его цель.....	513
2. Основные черты <i>Жизнеописания</i> и <i>Риторика к Гереннию</i> .....	514
3. Время и место в <i>Жизнеописании</i> .....	517
4. Пространство в <i>Жизнеописании</i> .....	521
5. Действующие лица.....	525
6. <i>Жизнеописание</i> и <i>Житие преподобного Пахомия</i> .....	538
БЕДА ПРЕПОДОБНЫЙ. <i>Жизнеописание пяти отцов-настоятелей</i> .....	541
Книга I.....	541
Книга II.....	553
(Перевод с латинского и примечания М. Р. НЕНАРОКОВОЙ)	
А. Г. СУПРИЯНОВИЧ	
Тело и душа в репрезентации английских позднесредневековых женщин-мистиков.....	565

## ИКОНОГРАФИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

В. В. ПЕТРОВ

Киннор, кифара, псалтерий в иконографии и текстах (к истолкованию одной англо-саксонской глоссы).....	589
1. Лейденский глоссарий.....	589
2. Киннор и невел.....	592
2. 1. Струнные у цивилизаций, предшествовавших еврейской.....	595
2. 1. 1. Шумер.....	596
2. 1. 2. Египет.....	601
§ 1. Арфы.....	601
§ 2. Лиры.....	607
2. 2. Еврейская иконография.....	613
2. 2. 1. Невел.....	613
2. 2. 2. Иконография II–IV вв. — римское влияние.....	615
2. 3. Ближний Восток и Передняя Азия.....	625
2. 3. 1. Лиры.....	625
2. 3. 2. Треугольные вавилонские арфы.....	631
3. Кифара и псалтерий.....	633
3. 1. Греческие струнные.....	635
3. 2. Древний псалтерий — это угловая арфа.....	643
4. Символическое представление музыкальных инструментов...	646
4. 1. Поздняя Античность: Аристид Квинтилиан.....	647
4. 2. Христианская экзегетическая традиция (III–IX вв.).....	649
5. Средние века.....	665
5. 1. Раннее Средневековье.....	665
5. 1. 1. Лиры.....	666
5. 1. 2. Арфы.....	674
5. 2. Высокое Средневековье (XII–XIV вв.).....	682
5. 2. 1. Псалтерий.....	682
5. 2. 2. Арфы.....	696
5. 2. 3. Необычные инструменты.....	700
5. 2. 4. Андалусия.....	703
6. Заключительное рассуждение: <i>glossa secundum historiam</i> .....	705
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СОКРАЩЕНИЯ.....	715
ОБ АВТОРАХ.....	719
SUMMARIES.....	721
CONTENTS.....	728
ОГЛАВЛЕНИЕ.....	731

**ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ  
АНТИЧНОСТИ И СРЕДНИХ ВЕКОВ**  
(ИССЛЕДОВАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ)

Общая редакция  
Майи Станиславовны Петровой и Лорины Петровны Репиной

*Утверждено к печати Институтом всеобщей истории РАН*

Директор издательства *И. В. Дергачева*  
Дизайн обложки *И. Н. Граве*  
Художник *А. Б. Метелкин*  
Оригинал-макет и компьютерная верстка *Ф. В. Петров*

ЛР 066332 от 23. 12. 1999

Подписано в печать 01. 10. 2009  
Формат 60x90/16. Бумага офсетная № 1.  
Гарнитура Таймс. Печать офсетная  
Усл. печ. л. 46. Тираж 800. Заказ № 1640

Издательство «Кругъ»  
Тел. / факс: (495) 729 72 00  
e-mail: [krugh@yandex.ru](mailto:krugh@yandex.ru)  
<http://www.krugh.ru>

Отпечатано с оригинал-макета в ППП «Типография 'Наука'»  
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6.

ISBN 978-5-7396-0167-4



9 785739 601674



---

Книга представляет собой издание, посвященное проблемам изучения интеллектуальных традиций, их непрерывности в Античности и в Средние века. На обширном тематическом материале (наука и образование, идеология и культура, идеи и понятия, история артефактов) авторы сборника демонстрируют, как сосуществовали и влияли друг на друга самые разные, порой плохо совместимые традиции, как они трансформировались и видоизменялись. Публикуются (полностью или во фрагментах) комментированные переводы сочинений античных (Аристотель, Макробий) и средневековых авторов (Кассиодор, Беда, Иоанн Скотт, Фома Аквинский, Альдхельм Малмсберийский и др.).

---