

VOX MEDII AEVI

Vol. 2 (13)

2025



РЕНЕС САНС И РЕНЕС САНСЫ В ЕВРО ПЕЙСК ОЙ ИС ТОРИИ

ЧАСТЬ I

ИЗДАТЕЛЬСТВО ● ЧЁРНОЕ ИСКУССТВО



VOX MEDII AEVI

e-ISSN 2587-6619
www.voxmediiaeui.com

электронный научный журнал
о Средних веках и медиевистике

2025. **Ренессанс и ренессансы** Vol. 2 **в европейской истории.** (13) **Часть I**

редакторы номера

КИРИЛЛ ГЛАВАТСКИХ, ИВАН МАЖАЕВ

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

- Сергей АГИШЕВ к. и. н., Московский государственный университет
Николай БОНДАРКО д. филол. н., Институт лингвистических исследований РАН
Ирина ВАРЬЯШ д. и. н., Университет Сент-Эндрюсский, Шотландия
Дмитрий ВЕБЕР к. и. н., Новгородский государственный университет
им. Ярослава Мудрого
Михаил ДМИТРИЕВ д. и. н., НИУ «Высшая школа экономики»
Андрей ДОРОНИН к. и. н., Боннский университет
Сергей ИВАНОВ д. и. н., НИУ «Высшая школа экономики»
Максим КОЛПАКОВ к. и. н., Псковский государственный историко-архитектурный
и художественный музей-заповедник
Татьяна КУЩ д. и. н., Уральский федеральный университет
Михаил МАЙЗУЛЬС к. и. н., Российский государственный гуманитарный университет
Анастасия ПАЛАМАРЧУК д. и. н., Российско-Армянский (Славянский) университет
Александр СИДОРОВ д. и. н., Институт всеобщей истории РАН
Владимир ТЮЛЕНЕВ д. и. н., Ивановский государственный университет
Федор УСПЕНСКИЙ д. филол. н., Институт русского языка им. В.В. Виноградова РАН
Сергей ФЕДОРОВ д. и. н., Санкт-Петербургский государственный университет

РЕДАКЦИЯ

главный редактор Мария Зенкова

издатель Кирилл Перепечкин

научные редакторы Илья Гурьянов, Василий Долгополов, Камиль Ерназаров,
Артем Ключев, Станислав Мереминский, Иван Непряхин,
Давиде Пафуми, Алексей Прошин, Владимир Таубер

медиа-редактор Анна Гусакова

редактор сайта Павел Караваев

корректоры Елизавета Глухова, Анастасия Мордовина,
Аиша Мамлеева

дизайн Андрей Кравченко

верстка Нес Гольдштейн

ответственные редакторы номера Кирилл Главатских, Иван Мажаев

voxmediiaevis@gmail.com

КиберЛенинка <https://cyberleninka.ru/journal/n/vox-medii-aevis?i=1034333>

eLIBRARY https://www.elibrary.ru/title_about.asp?id=67198

ВКонтакте <https://vk.com/voxmediiaevis>

Фейсбук* www.facebook.com/voxmediiaevis

Телеграм https://t.me/vma_journal

X (бывший Твиттер) <http://twitter.com/voxmediiaevis>

Дата публикации: **23 июля 2026**

Журнал выходит два раза в год

Все опубликованные статьи
прошли процедуру рецензирования.

Редакция может не разделять
выводы и утверждения авторов.

Опубликованные материалы
распространяются по лицензии
Creative Commons | Attribution No Derivatives =
«Атрибуция-БезПроизводных» 3.0 (CC BY-ND 3.0)
<https://creativecommons.org/licenses/by-nd/3.0/deed.ru>

© Авторы, 2025

© Vox medii aevi, 2025

© Издательство «Чёрное искусство», 2025

* Компания Meta, которой
принадлежит Facebook,
признана экстремистской
и запрещена в РФ.

eLIBRARY.RU

CYBERLENINKA

ULRICHSWEB
GLOBAL SERIALS DIRECTORY

cc creative commons

16+



VOX MEDII AEVI

e-ISSN 2587-6619
www.voxmediiavei.com

Academic e-journal
devoted to the Middle Ages and Medieval Studies

2025.
Vol. 2
(13)

Renaissance and Renaissances in European History. Part I

Volume editors

KIRILL GLAVATSKIY, IVAN MAZHAEV

EDITORIAL BOARD

- | | |
|-----------------------|--|
| Sergei AGISHEV | Candidate of Sciences (History), Lomonosov Moscow State University |
| Nikolai BONDARKO | Doctor of Sciences (Philology), Institute for Linguistic Studies
of the Russian Academy of Sciences |
| Mikhail DMITRIEV | Doctor of Sciences (History), National Research University
"Higher School of Economics" |
| Andrei DORONIN | Candidate of Sciences (History), University of Bonn |
| Sergei FEODOROV | Doctor of Sciences (History), Saint Petersburg State University |
| Sergei IVANOV | Doctor of Sciences (History), National Research University
"Higher School of Economics" |
| Maxim KOLPAKOV | Candidate of Sciences (History), Pskov State United Historical,
Architectural and Art Museum Reserve |
| Tatyana KUSHCH | Doctor of Sciences (History), Ural Federal University |
| Mikhail MAIZULS | Candidate of Sciences (History), Russian State University for
the Humanities |
| Anastasia PALAMARCHUK | Doctor of Sciences (History), Russian-Armenian University |
| Alexandr SIDOROV | Doctor of Sciences (History), Institute of World History,
of the Russian Academy of Sciences |
| Vladimir TYULENEV | Doctor of Sciences (History), Ivanovo State University |
| Feodor USPENSKII | Doctor of Sciences (Philology), V.V. Vinogradov Russian Language
Institute of the Russian Academy of Sciences |
| Irina VARYASH | Doctor of Sciences (History), University of St Andrews |
| Dmitrii VEGER | Candidate of Sciences (History), Yaroslav-the-Wise Novgorod
State University |

EDITORIAL STAFF

editor-in-chief Maria Zenkova

publisher Kirill Perepechkin

academic editors Ilya Guryanov, Vasily Dolgoplov, Kamil Ernazarov, Artem Klyuev, Stanislav Mereminskii, Ivan Nepryahin, Davide Pafumi, Alexey Proshin, Vladimir Tauber

media-editor Anna Gusakova

site editor Pavel Karavaev

proofreaders Elizaveta Glukhova, Anastasia Mordovina, Aisha Mamleeva

press cover design Andrei Kravchenko

layout Nes Goldstein

volume editors Kirill Glavatskiy, Ivan Mazhaev

voxmediiaevi@gmail.com

CyberLeninka <https://cyberleninka.ru/journal/n/vox-medii-aevi?i=1034333>

eLIBRARY https://www.elibrary.ru/title_about.asp?id=67198

Vkontakte <https://vk.com/voxmediiaevi>

Facebook* www.facebook.com/voxmediiaevi

Telegram https://t.me/vma_journal

X (ex Twitter) <http://twitter.com/voxmediiaevi>

* Компания Meta, которой принадлежит Facebook, признана экстремистской и запрещена в РФ.

Publication Date: **July 23, 2026**

Published twice a year

All articles have been reviewed.

The opinions expressed in the articles are those of the authors and contributors, and do not necessarily reflect those of the Editors or the Editorial Board.

All published articles are licensed under
Creative Commons | Attribution No Derivatives (CC BY-ND 3.0)
<https://creativecommons.org/licenses/by-nd/3.0/deed.ru>

© Authors, 2025

© Vox medii aevi, 2025

© "Cheornoye Iskusstvo" Press, 2025

eLIBRARY.RU

CYBERLENINKA

ULRICHSWEB™
GLOBAL SERIALS DIRECTORY

cc creative commons

16+

СОДЕРЖАНИЕ

- 9–11 Мария Андреевна Зенкова
Intro

DISCIPLINA I

- 13–40 Станислав Григорьевич Мереминский
Конструирование образа античности в историописании «Возрождения XII века» («Abbreviationes chronicarum» Ральфа де Дицето)
- 41–65 Павел Назимович Новрузов, Мария Андреевна Волконская
He was þe wiseste man: «Альфредовский ренессанс» и его влияние на образ короля в среднеанглийской дидактической поэме «Речения Альфреда»
- 66–86 Максим Олегович Стражников
Десятое умение ярла Рёгнвальда Кали: Самоирония в скальдической поэзии

DISCIPLINA II

- 88–150 Михаил Романович Майзульс
(Не)еврейские шапки: история одного знака

CRITICA

- 152–166 Наталья Михайловна Долгорукова, Максим Сергеевич Метелев-Кудалин
Рецензия на перевод книги «Ренессанс XII века» Ч.Х. Хаскинса, 2025
- 167–173 Анатолий Аркадьевич Турилов
Рецензия на книгу: Корогодина Мария Владимировна. Правила Константинопольского синода 1276 г.

CONTENTS

- 9–11 Maria Zenkova
Intro

DISCIPLINA I

- 13–40 Stanislav Mereminskii
The Construction of the Image of Antiquity in the Historiography of the
“12th-Century Renaissance” (Ralph de Diceto’s “Abbreviationes chronicarum”)
- 41–65 Pavel Novruzov, Maria Volkonskaya
He was þe wiseste man: Alfredian Renaissance and its Influence
on the Image of the King in the Middle English Didactic Poem *The Proverbs
of Alfred*
- 66–86 Maksim Strazhnikov
Earl Rognvald’s vísa about skills: on interpretation

DISCIPLINA II

- 88–150 Mikhail Maizuls
(Non-)Jewish Hats: The History of a Sign

CRITICA

- 152–166 Natalia Dolgorukova, Maxim Metelev-Kudalin
Review of the Translation of C.H. Haskins’ *The Renaissance
of the Twelfth Century*, 2025
- 167–173 Anatoly Turilov
Book review: Korogodina Maria Vladimirovna. *The Rules of the Synod
of Constantinople, 1276*, Moscow: Publishing House of the Higher School
of Economics, 2025

Intro

Уважаемые коллеги, дорогие читатели!

В 2025 г. в издательском доме Высшей школы экономики¹ вышел долгожданный русский перевод книги Чарльза Хаскинса «Ренессанс XII века» — исследование, во многом определившее само представление о средневековых «ренессансах» в мировой историографии. Перевод подготовили научные редакторы журнала (и ответственные редакторы номера) Кирилл Главатских и Иван Мажаев совместно с выпускницами магистерской программы «Медиевистика» НИУ ВШЭ Дарьей Лихачёвой и Алёной Амосовой; научный редактор — Олег Воскобойников. Чарльз Гомер Хаскинс (1870–1937), один из основателей американской медиевистики и профессор Гарвардского университета, еще в 1927 г. предложил взгляд на XII столетие как на эпоху масштабных интеллектуальных и культурных преобразований, во многом повлиявших на дальнейшее развитие европейской культуры. Почти век спустя эта книга, наконец, становится доступна русскоязычному читателю. При всем почтенном возрасте книги «Ренессанс XII века» продолжает оставаться не только важной историографической работой, но и актуальным исследованием, породившим многочисленные дискуссии, дополнения и новые размышления — в том числе о «ренессансах» на периферии латинского мира и за пределами латинской словесности. В честь выхода перевода мы решили обратиться к тому, как сегодня осмысляются ренессансы в европейской средневековой истории и культуре Европы, и посвятили этой теме два номера журнала. Перед вами первый из них.

Выпуск открывает статья Станислава Мереминского, посвященная анализу образов античности в сочинении

1. Подробнее с книгой можно ознакомиться на сайте издательства: <https://id.hse.ru/books/1004188192.html>
См. также на сайте журнала фрагмент первой главы: <https://voxmediiavei.com/haskins/>

Abbreviationes chronicarum («Сокращенные хроники») Ральфа де Дицето и особенностям обращения английского хрониста XII в. с античным наследием. Автор показывает, что интерес Ральфа де Дицето к греко-римскому прошлому имел несистематический характер, что отличает его от подходов современников и оставляет открытым вопрос о целях, которые тот преследовал при создании «Сокращенных хроник».

В статье Павла Новрузова и Марии Волконской рассматривается влияние каролингского возрождения на так называемый «Альфредовский ренессанс» IX в. Обращаясь к «Жизни короля Альфреда» Ассера и прологу к переводу «Обязанностей пастыря» Григория Великого, авторы показывают, как образ короля трансформируется от воителя к мудрому правителю, учителю и судье. Уже в XII в., как демонстрирует анализ поэмы «Речи Альфреда Великого», фигура короля Альфреда постепенно приобретает значение литературного и политического архетипа.

Статья Максима Стражникова переносит читателей на Оркнейские острова. Обращаясь к висе ярла Рёгнвальда Кали из «Саги об оркнейцах», автор предлагает новую интерпретацию этого текста. Сопоставляя вису со стихом Харальда Сурового Правителя и привлекая древнескандинавские эпиграфические и литературные памятники, Максим Стражников трактует вису ярла как пример самоиронии и литературной игры, создающей комический эффект без элементов хулы и агрессии.

Во втором разделе номера помещена статья Михаила Майзульса, написанная на основе доклада, прочитанного на круглом столе «Головные уборы Средневековья: семиотика и иконография» в рамках конференции «Современная российская медиевистика»² в 2022 г. Автор анализирует функции и значение так называемых «еврейских шапок» в иконографии XI–XV вв. и показывает, что речь идет не об одном типе головного убора, а о целом семействе визуальных маркеров религиозной и культурной инаковости.

В разделе *Critica* представлены две рецензии: Натальи Долгоруковой и Максима Метелева-Кудалина — на издание «Ренессанс XII века», а также рецензия Анатолия Турилова на книгу М.В. Корогодиной «Правила Константинопольского синода 1276 г.».

2. С обзором конференции можно ознакомиться на сайте Института всеобщей истории РАН: <https://igh.ru/news/sovremennaya-rossiiskaya-medievistika?locale=ru>. См. также программу конференции: <https://igh.ru/system/events/programs/000/000/422/original/624ffabd2d6692003e7c22d54f3536b5e77427cc.pdf?1656096414>.

* * *

Vox medii aevi продолжает искать новые идеи для будущих номеров и развития журнала. Редакция всегда открыта к сотрудничеству и рассматривает самые разные материалы: статьи, переводы средневековых источников и современных исследований, рецензии, библиографические обзоры и многое другое. Мы будем рады новым авторам и новым проектам!

*Искренне ваша,
Мария А. Зенкова
главный редактор “Vox medii aevi”*

D I S
C I P
L I N
A I

МЕРЕМИНСКИЙ СТАНИСЛАВ ГРИГОРЬЕВИЧ

Кандидат исторических наук, независимый исследователь

ORCID: 0000-0003-4513-7329

mereminskiy@gmail.com

Конструирование образа античности в историописании «Возрождения XII века» ("Abbreviationes chronicarum" Ральфа де Дицето)

Статья посвящена анализу образа античности в "Abbreviationes chronicarum" — историческом сочинении Ральфа де Дицето, декана собора Святого Павла в Лондоне с 1180 по 1199/1200 годы. Этот труд рассматривается как яркий пример возросшего в XII столетии интереса к греко-римскому прошлому, которое становилось для средневековых историков не только стилистическим образцом, но и способом контекстуализации современных им событий.

Центральная часть исследования посвящена анализу раздела хроники, охватывающего историю до Рождества Христова. В отличие от авторов традиционных христианских хроник, Ральф де Дицето использует библейскую хронологию лишь как формальную рамку. В нее он вставляет многочисленные, слабо связанные между собой отрывки из античных авторов, посвященные преимущественно истории Греции и Рима.

В статье детально анализируются состав и структура этих фрагментов, сопоставлены три основные рукописные редакции труда, созданные под личным наблюдением Ральфа. Отмечается, что количество, последовательность и расположение отрывков в них кардинально различаются, что свидетельствует об осознанных изменениях авторского замысла.

Основными источниками для Ральфа служили «Аттические ночи» Авла Геллия, «Римская история» Павла Диакона (которую он приписывал Евтропию) и «Жизнь цезарей» Светония. Тематика фрагментов крайне разнообразна: от заметок о греческих философах и римских императорах до нравоучительных притч и просто занимательных историй, дидактическая цель которых не всегда ясна.

Эклектичный и несистематический подход Ральфа де Дицето к изображению античности резко отличает его от современников и предшественников. Хотя конечные цели Ральфа остаются не до конца понятными, его труд является свидетельством живого и многогранного интереса интеллектуалов XII века к классическому наследию, выходящего за рамки стандартных моделей историописания.

Ключевые слова: Авл Геллий; Возрождение XII века; Гай Светоний Транквилл; историописание; образ античности; Павел Диакон; Ральф де Дицето; темпоральность.

для цитирования

Мереминский С.Г. Конструирование образа античности в историописании «Возрождения XII века» ("Abbreviationes chronicarum" Ральфа де Дицето) [Электронный ресурс] // Vox medii aevi. 2025. Vol. 2 (13). С. 13–40.

DOI

10.24412/2587-6619-2025-13-13-40

STANISLAV MEREMINSKIY

Candidate of Sciences (History), independent scholar
<https://orcid.org/0000-0003-4513-7329>

mereminskiy@gmail.com

The Construction of the Image of Antiquity in the Historiography of the “12th-Century Renaissance” (Ralph de Diceto’s “*Abbreviationes chronicarum*”)

The *Abbreviationes chronicarum*, the first part of a major historical work by Ralph de Diceto, the Dean of St. Paul’s Cathedral in London from 1180 to 1199/1200, might be considered as prime example of the growing interest in the classical past during the 12th century, which for medieval historians became not only a stylistic model but also a way to contextualize contemporary events.

The central part of the study focuses on the analysis of the section of the chronicle covering the history before the birth of Christ. Unlike the authors of traditional Christian chronicles, Ralph de Diceto uses biblical chronology merely as a formal framework. Into this structure, he inserts numerous, loosely connected excerpts from ancient authors, mainly dedicated to the history of Greece and Rome.

The article analyzes in detail the composition and structure of these fragments, comparing the three main manuscript versions of the work, which were created under Ralph’s personal supervision. It is noted that the number, sequence, and arrangement of the excerpts differ radically among them, which indicates deliberate changes in the author’s design.

Ralph’s main sources were the *Attic Nights* of Aulus Gellius, the *Roman History* of Paul the Deacon (which Ralph cited as the work of Eutropius), and the *Lives of the Caesars* by Suetonius. The subject matter of the fragments is extremely diverse, ranging from notes on Greek philosophers and Roman emperors to moralizing parables and simply entertaining stories whose didactic purpose is not altogether clear.

Ralph de Diceto’s eclectic and unsystematic approach to depicting antiquity sharply distinguishes him from his contemporaries and predecessors. Although Ralph’s ultimate goals remain not entirely clear, his work is a testament to the lively and multifaceted interest of 12th-century intellectuals in the classical heritage, which went beyond the standard models of medieval historical writing.

Keywords: Aulus Gellius; image of the antiquity; historical writing; Paul the Deacon; Ralph de Diceto; Renaissance of the twelfth century; Suetonius Tranquillus; temporality.

FOR CITATION

Mereminskii S.G. The Construction of the Image of Antiquity in the Historiography of the “12th-Century Renaissance” (Ralph de Diceto’s “*Abbreviationes chronicarum*”) [Digital Resource] // *Vox medii aevi*. 2025. Vol. 2 (13). P. 13–40.

DOI

10.24412/2587-6619-2025-13-13-40

Конструирование образа античности в историописании «Возрождения XII века» (“*Abbreviationes chronicarum*” Ральфа де Дицето)



В современной медиевистике стало почти общим местом рассматривать XII столетие как период глубоких и многогранных перемен, способствовавших трансформации Европы. Предложенная век назад Чарльзом Хаскинсом идея о «Ренессансе XII века» с тех пор не раз подвергалась конструктивной критике, но даже наиболее последовательные оппоненты этого интеллектуального конструкта не спорили, что XII век (или, как сейчас чаще предпочитают писать, «долгий XII век») действительно стал временем значительных и глубоких изменений¹. И важным аспектом новых веяний в интеллектуальной сфере стало повышение внимания к разным аспектам античного прошлого: от поиска рукописей древних авторов и стремления подражать их стилю до восхищения перед памятниками античной архитектуры и скульптуры.

Интерес к греко-римской древности был характерен и для многих авторов, создававших в этот период исторические сочинения. Обращение к античным текстам не только давало им стилистические модели, но и позволяло создать более глубокую историческую перспективу, контекстуализировать современные события в рамках более широкого исторического нарратива. Одним из оригинальных, но малоизученных примеров такого использования античности служат труды главного героя настоящей статьи — Ральфа де Дицето².

Анализ любого исторического текста, тем более средневекового, проблематичен без понимания его «социальной логики»³, включая обстоятельства создания и предполагаемую аудиторию. В связи с этим стоит кратко остановиться на биографии нашего героя.

1. *European Transformations: the Long Twelfth Century* / ed. T. F. X. Noble, J. Van Engen. Notre Dame, 2012; *Cotts J. D. Europe's Long Twelfth Century. Order, Anxiety, and Adaptation, 1095–1229*. New York, 2013.

2. О недостаточном внимании исследователей к трудам Ральфа свидетельствует хотя бы то, что они никогда не переводились ни на один новый язык, включая английский, а единственным их научным изданием, остается подготовленное Уильямом Стеббсом в рамках серии “*Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*”, полтора века назад: *Radulphi de Diceto decani Londoniensis, Opera historica. The Historical Works of Master Ralph de Diceto, Dean of London* / ed. W. Stubbs. London, 1876. Vol. 1–2.

3. *Spiegel G.M. History, Historicism and the Social Logic of the Text in the Middle Ages* // *Speculum*. 1990. Vol. 65. P. 59–86.

Прямых свидетельств о времени и месте рождения Ральфа, а также о его семье нет. Впервые он упоминается в источниках в 1152 г., когда епископ Лондона Ричард де Бельме II назначил его архидиаконом Мидлсекса. Это решение, однако, было оспорено в Римской курии, и кандидатуру Ральфа пришлось отстаивать влиятельным покровителям — епископам Роберту де Чесни Линкольнскому и Гилберту Фолиоту Херефордскому. В письме папе римскому Евгению III Фолиот именует Ральфа «магистром» (*magister*), высоко оценивая его ученость⁴. Скорее всего, это указывает на то, что Ральф учился в одной из парижских школ, вероятнее всего, при аббатстве Сен-Виктор. Во время пребывания во Франции Ральф установил связи с будущими видными церковными деятелями, такими как Арнульф, епископ Лизьё. Несмотря на это, формально он, по-видимому, не завершил образование, так как в источниках, исключая упомянутое письмо Гилберта Фолиота, он ни разу не упоминается как магистр.

Столь высокое покровительство на раннем этапе карьеры позволяет предположить наличие у Ральфа родственных связей с видными иерархами, возможно, с семьей де Бельме, пользовавшейся большим влиянием на капитул лондонского собора, или с епископом Робертом де Чесни. Происхождение прозвища «де Дицето» неясно: наиболее вероятной представляется версия о его связи с одной из местностей под названиями Дессе (Dessay) во французском графстве Мен, а не более широко распространенная в литературе гипотеза о происхождении прозвища от городка Дисс в Норфолке⁵.

Сведения о деятельности Ральфа в должности архидиакона немногочисленны. Он фигурирует как свидетель во многих актах епископов Лондона и Линкольна, в 1162 г. посещал Париж, чтобы получить у папы Александра III разрешения на перевод Гилберта Фолиота с херефордской на лондонскую кафедру⁶. Ральф присутствовал на церковном соборе в Нортгемптоне в 1164 г., положившем начало конфликту между королем Генрихом II и архиепископом Томасом Бекетом. Один из биографов Бекета отмечает, что Ральф был в числе немногих, кто прослезился при виде

4. The Letters and Charters of Gilbert Foliot / ed. A. Morey, C.N.L. Brooke. Cambridge, 1967. P. 141: *Ipse quidem Lincolniensis testatur et iurare paratus est domnum Lundeniensem antequam uoluntatem uestram aut scripto aut aliquo referente cognouerit, predictum archidiaconatum magistro Radulpho Discetensi cui et ad doctrinam scientia et ad honestatem mores exuberant, concessisse.*

5. Подробнее см.: Мереминский С.Г. Signa in margine posita: Визуальные инструменты систематизации исторического знания в сочинениях Ральфа де Дицето // Люди и тексты. Исторический альманах. №14. М., 2021. С. 104–108.

6. Radulphi de Diceto decani Londoniensis, Opera historica... P. xxxviii–xxxix.

стойкости архиепископа⁷. Два года спустя он доставил Беке-ту в изгнание письмо от английских епископов, но миссия не увенчалась успехом⁸. На этом его задокументированное участие в конфликте заканчивается.

В 1180 г. Ральф был избран деканом собора Святого Павла в Лондоне, где проявил себя как энергичный и успешный администратор. Он инициировал опись земель капитула, составил три регистра документов, а около 1192 г. издал новую редакцию соборных статуты. Его щедрые пожертвования капитулу, включая личный дом, библиотеку и реликвии, обеспечили ему в позднейшей традиции репутацию «доброго декана»⁹.

Ральф де Дицето оставался на посту главы капитула до своей смерти в ноябре 1199 или 1200 г.¹⁰, что позволяет отнести дату его рождения к 1120-м или началу 1130-х гг.

Литературное наследие Ральфа состоит исключительно из исторических трудов. Главным из них является объемная универсальная хроника, в окончательном виде разделенная на две части. Первая, озаглавленная как «Сокращения хроники» (*Abbreviationes chronicarum*), получила такое название, поскольку, по словам самого Ральфа, включала в себя выдержки из сочинений других авторов. Она заканчивается 1147 г. Вторая часть, названная «Образы историй» (*Ymaginez historiarum*)¹¹, охватывает период с 1148 по 1199 гг. и, по утверждению Ральфа, основана на его личном опыте. Кроме того, Ральф написал ряд небольших исторических сочинений, традиционно объединяемых под общим названием *Opuscula*. Многие из них имеют прямые параллели с его большими хрониками и представляют собой либо подготовительные материалы к ним, либо выдержки из них. В сохранившемся виде большой исторический труд Ральфа не имеет посвящения, однако две из рукописей с малыми работами адресованы весьма высокопоставленным лицам: одна — Вильгельму де Лоншану, епископу Илийскому (на кафедре в 1189–1197 гг.) и близкому советнику короля Ричарда Львиное Сердце. Другая — Губерту Вальтеру, архиепископу Кентерберийскому (в 1193–1205 гг.), главному юсти-

7. Materials for the history of Thomas Becket, Archbishop of Canterbury / ed. J. C. Robertson, J. B. Sheppard. London, 1875–1885. Vol. 3. P. 59: *Similiter et Radulphus de Diceto, archidiaconus Londoniensis ecclesiae, plurimum ea die ibi lacrymatus est.*

8. The Correspondence of Thomas Becket, Archbishop of Canterbury, 1162–1170 / ed. A. Duggan. Vol. 1. Oxford, 2000. P. 426–428: *de litteris tuis quas per archidiaconum tuum destinatas accepi, talia collegi; neque enim de spinis uvas aut ficus de tribulis colligere potui.*

9. Radulphi de Diceto decani Londoniensis, Opera historica... Vol. 1. P. lxi–lxxii; Brooke C. N. L. The Earliest Times to 1485 // A History of St. Paul's Cathedral and the Men Associated with it / ed. W. R. Matthews, W. M. Atkins. London, 1957. P. 29.

10. Greenway D. E. The Succession to Ralph de Diceto, Dean of St. Paul's // Bulletin of the Institute of Historical Research. 1966. Vol. 39. P. 86–95.

11. Выражение Ральф заимствовал у Кассиодора, который так называл краткие хроники в противоположность подробным и риторически обработанным историческим трудам: Radulphi de Diceto decani Londoniensis, Opera historica... Vol. 1. P. 34.

циарию и канцлеру Англии при Ричарде и Иоанне Безземельном¹². В свои хроники Ральф также включал переписку с другими видными прелатами, в том числе с Иоанном де Бельмен, архиепископом Лионским (в 1181–1193 гг.); Вальтером из Кутанса, главным юстициарием, епископом Линкольнским (в 1183–1184 гг.) и архиепископом Руанским (в 1184–1207 гг.); Ричардом Илчестерским, епископом Уинчестерским (в 1173–1188 гг.). Исходя из этого, представляется наиболее вероятным, что предполагаемую аудиторию сочинений Ральфа составляли в первую очередь его собратья по лондонскому капитулу, а во вторую — другие представители духовенства обширных владений Плантагенетов, в том числе занимавшие высокие государственные посты. Это были люди, получившие хорошее образование и обладавшие интеллектуальными навыками, схожими с теми, что были у самого Ральфа. Таким образом, характеристика, данная Ральфу Джоном Гиллингемом — «историк, ближе всего подошедший к тому, чтобы считаться официальным историографом двора Плантагенетов»¹³, — представляется не вполне точной; скорее, он был не придворным или королевским чиновником, а в первую очередь церковным администратором, сделавшим пусть и не блестящую, но стабильную и успешную карьеру. Его контакты с королевским двором, Палатой Шахматной доски и другими ведомствами, светскими магнатами были либо весьма редки, либо не отразились в источниках.

Самые ранние из имеющихся рукописей сочинений Ральфа относятся к последним годам его жизни и, по-видимому, были созданы под его непосредственным руководством. Две из них содержат полные тексты «Сокращенный хроник» и «Образов историй»¹⁴, одна — *Opuscula*¹⁵, еще одна — «Анналы о Кентерберийских архиепископах»¹⁶. Остальные известные списки сочинений Ральфа, если не считать фрагментарных копий, датируются XIII в.¹⁷, одна рукопись — XIV в.¹⁸

12. Cleaver L. Ralph of Diceto's *Opuscula* and the Making of History at the End of the Twelfth Century // France et Angleterre: manuscrits médiévaux entre 700 et 1200 / publ. C. Denoël, F. Siri. Turnhout, 2020. P. 213–232.

13. Gillingham J. The cultivation of history, legend and courtesy at the court of Henry II // *Writers of the Reign of Henry II. Twelve Essays* / ed. R. Kennedy, S. Meecham-Jones. New York, 2006. P. 31.

14. Ламбетская рукопись London, Lambeth Palace Library, MS. 8 (этот кодекс Ральф завещал лондонскому капитулу, в библиотеке которого он оставался до Нового времени; в конце его приведены также некоторые из *Opuscula*). [Электронный ресурс]. URL: <https://images.lambethpalacelibrary.org.uk/luna/servlet/detail/LPLIBLPL-17-17-180959-133614> (дата обращения: 10.10.2025). Коттоновская рукопись London, British Library, MS. Cotton Claudius E.III, fols. 3–168 (написана тоже в Лондоне, но с XIII в., вероятно, находилась в Уинчестере). [Электронный ресурс]. URL: https://iiif.bl.uk/uv/#?manifest=https://bl.digirati.io/iiif/ark:/81055/vdc_100062813572.0x000001 (дата обращения: 10.10.2025).

15. Ныне London, British Library, MS. Additional 40007. Рукопись создана ок. 1195 г. и предназначалась как подношение епископу Вильгельму де Лоншан. [Электронный ресурс]. URL: https://iiif.bl.uk/uv/#?manifest=https://bl.digirati.io/iiif/ark:/81055/vdc_100056002010.0x000001 (дата обращения: 10.10.2025).

16. Ныне Cambridge, Corpus Christi College, MS 76. «Анналы» представляют собой подборку посвященных церкви Кентерберии фрагментов из «Сокращенный хроник» и «Образов историй». Рукопись содержит посвящение архиепископу Губерту Вальтеру и кончается его назначением папским легатом в 1195 г. [Электронный ресурс]. URL: <https://parker.stanford.edu/parker/catalog/hz335hj3991> (дата обращения: 10.10.2025).

Рукописная традиция свидетельствует, что хроника Ральфа была своего рода «живым текстом». В коттоновской рукописи она обрывается на событиях января 1198 г., в лейденской — на сентябре 1198 г., а в ламбетской — на коронации короля Иоанна (27 мая 1199 г.). При этом между рукописями есть различия и в других частях текста.

Чтобы лучше понять структуру сочинения Ральфа, следует сказать несколько слов о его концепции времени. Наиболее ясно лондонский декан изложил ее в прологе, где выделил три глобальных темпоральных периода: древнейший, древний и новый, или, точнее, современный¹⁹.

Границей между древнейшим и древним периодами, с его точки зрения, была земная жизнь Иисуса Христа. Современность, — а вместе с ней и вторую часть своего труда, озаглавленную «Образы историй», — Ральф начинал с 1148 г., когда Генрих Плантагенет — будущий король Англии Генрих II — был посвящен в рыцари, что знаменовало его совершеннолетие, а король Франции Людовик VII с женой Алиенорой Аквитанской — будущей супругой того же Генриха Плантагенета — вернулся из Второго крестового похода²⁰.

Различия между эпохами не были для Ральфа чисто формальными. Он осознавал трудности написания истории далекого прошлого и согласования между собой авторитетных текстов, поэтому предупреждал читателя, что «вплоть до 1147 г. разрешение хронологических споров превосходит наши возможности»²¹.

Трехчастная концепция времени отразилась на структуре труда лондонского декана, поскольку для разных исторических эпох он использовал различающиеся между собой форматы изложения. Начиная с Рождества Христова, текст представляет собой последовательность погодных записей (анналов), хотя их объем и степень детализации, конечно, значительно меняется, увеличиваясь по мере приближения к современности. Для древнейшей эпохи (до Рождества Христова) хронологический каркас составляет последовательность имен, относящихся к библейской исто-

17. Наиболее важна из них рукопись British Library, MS. Royal 13 E. VI, созданная либо в самом конце XII, либо в самом начале XIII в., возможно — прямая копия Lambeth MS. 8. Вскоре после создания рукопись попала в аббатство Сент-Олбанс. В ней «Образы историй» первоначально кончались тоже 1199 г., уже в Сент-Олбансе были добавлены несколько кратких известий за 1199–1202 гг.

18. Ныне Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, MS. Voss. lat. F. 50. [Электронный ресурс]. URL: <http://hdl.handle.net/1887.1/item:4123401> (дата обращения: 10.10.2025). Этот манускрипт, незамеченный предыдущими исследователями сочинений Ральфа, не только самый поздний, но и единственный, написанный в континентальной Европе (во 2-й половине XIV в. во Франции, возможно, в Париже). Он содержит несколько сокращенный текст обоих частей хроники Ральфа, а также продолжение за 1199–1286 гг., родственное нескольким нормандским хроникам XIV–XVI веков. Логичнее всего предположить, что рукопись была скопирована с несохранившегося кодекса, отправленного Ральфом в Нормандию в конце 1198 г. Адресатом этого кодекса мог быть знакомый Ральфа — Вальтер, архиепископ Руанский. Но нельзя исключать, что этот кодекс предназначался и для короля Ричарда Львиное Сердце, остававшегося на континенте с конца 1194 г. до смерти в марте 1199 г.

19. Radulphi de Diceto decani Londoniensis, Opera historica... Vol. 1. P. 18–20.

20. Ibid. P. 291: *Henricus Gaufridi Plantagenest comitis Andegavorum primogenitus cingulo militari donatus est a rege Scotorum David in festo Pentecostes apud Karluil. Ludovicus rex Francorum et regina Alienor rediere Ierusalem.*

21. Ibid. P. 19: *ultra posse nostrum est vel in his vel in sequentibus ad annum usque millesimum centesimum quadragesimum septimum, quantum ad annos Domini calesolvere dissonantiam.*

рии: ветхозаветных патриархов (от Адама до Моисея), первосвященников и судей народа Израиля, правителей Иудейского и Израильского царств до Вавилонского пленения, иудейских первосвященников эпохи Второго храма, а затем правителей возрожденного Иудейского царства из династии Хасмонеев. Ни о ком из них не приводится содержательных сведений — лишь продолжительность жизни или правления, а также — нарастающим итогом — число лет, прошедших от Сотворения мира²². Этот сухой перечень дат Ральф заимствовал из «Хроники» Гуго Сен-Викторского²³.

Но, начиная со времени иудейского царя Манассии (VII в. до н.э.), к этому хронологическому скелету Ральф начинает добавлять целую серию почти не связанных с ним отрывков из различных древних и средневековых авторов, посвященных в основном истории древних Греции и Рима²⁴. При этом в указанных выше рукописях (коттоновской, лейденской и ламбетской), которые, предположительно, представляют три редакции сочинения Ральфа, количество и последовательность этих отрывков различны, при том, что сам библейский хронологический скелет неизменен.

Анализ следует начать с **ламбетской рукописи**, послужившей основой для единственного критического издания трудов Ральфа. Данный манускрипт содержит 62 отдельных фрагмента о древнейшей истории. Их объем варьируется от одного предложения до значительных нарративов длиной до полутора страниц печатного текста, как, например, рассуждение философа Фаворина против использования кормилиц и в защиту материнского вскармливания.

При её сопоставлении с **коттоновской рукописью** обнаруживаются заметные отличия. Пятнадцать фрагментов, присутствующих в ламбетской рукописи, здесь отсутствуют. Вместе с тем коттоновская рукопись содержит два дополнительных отрывка (оба из «Аттических ночей» Авла Геллия).

22. Помимо имен и дат, в этой части присутствуют лишь несколько предельно лаконичных заметок. Три из них касаются библейских патриархов (Ноя, Евера и Фары), одна — взятия Трои во времена первосвященника Садока и судьи Авдона; еще две заимствованы из «Деяний бриттов» Гальфрида Монмутского и касаются событий древнейшей псевдоистории Британии: основания Тринованта (нынешнего Лондона) во времена первосвященника Илия и основания Эборка (Йорка) и Замка дев (вероятно, Эдинбург) во времена царя Давида. См.: Radulfi de Diceto Decani Lundoniensis Opera Historica... Vol. 1. P. 35–36.

23. Zinn G. A. The influence of Hugh of St Victor's Chronicon on the Abbreviationes Chronicorum of Ralph of Diceto // Speculum. 1977. Vol. 52. P. 38–61.

24. Содержание этих отрывков и их очередность в разных редакциях представлены в Приложении.

Ситуация еще больше запутывается, если привлечь **лейденскую рукопись**, не использованную в издании Стебса²⁵. Представленная в ней редакция оказывается наиболее полной с точки зрения количества фрагментов: включает все отрывки, присутствующие как в ламбетской, так и в котноновской версиях. Помимо этого, лейденская содержит два уникальных фрагмента, отсутствующих в других рукописях: один из Авла Геллия и другой из письма Иеронима к пресвитеру Павлину. Кроме того, два фрагмента в Лейденской рукописи дублируются в разных местах, в результате чего общее число фрагментов достигает 68.

Еще более значимым фактором, усложняющим анализ, возможно, даже в большей степени, чем разница в количестве фрагментов, является порядок их расположения. Во всех трех рукописях последовательность отрывков принципиально различается. Кроме того, в рукописях отрывки инкорпорированы в хронологическую канву библейской истории не всегда в одних и тех же местах.

На первый взгляд в этих перестановках не заметно какой-то явной логики. Однако различия никак нельзя объяснить лишь небрежностью или ошибками переписчиков. Достоверно известно, что и ламбетская, и котноновская рукописи создавались под личным наблюдением Ральфа де Дицето. Это гарантирует, что вариации в составе и порядке фрагментов отражают осознанные, хотя и не до конца ясные, авторские решения или изменения его замысла.

Более того, котноновская рукопись предоставляет уникальную возможность проследить, по всей видимости, трансформацию авторского замысла в процессе работы. На листе 11v., после отрывка из «Аттических ночей» Авла Геллия об умеренности и аскетизме Сократа, тот же писец начал копировать еще один пассаж из того же источника — об отношениях Сократа с его женой Ксантиппой²⁶. Однако продолжение и завершение этого фрагмента о Ксантиппе, написанные той же рукой, читаются далее на листе, который сейчас имеет номер 13. Спустя некоторое время после

25. Radulphi de Diceto decani Londoniensis, Opera historica. The Historical Works of Master Ralph de Diceto, Dean of London / ed. W. Stubbs. London: Her Majesty's Stationery Office, 1876. Vol. 1–2.

26. London, British Library, MS. Cotton Claudius E.III, fol. 11v. [Электронный ресурс]. URL: https://iiif.bl.uk/uv/#?manifest=https://bl.digirati.io/iiif/ark:/81055/vdc_100062813572.0x000001 (дата обращения: 10.10.2025).

первоначальной записи перед ним был вставлен нынешний лист 12. Этот дополнительный лист содержит еще 12 отрывков из труда Авла Геллия, написанных другой рукой. Чтобы скрыть «швы», в самом конце вставленного листа 12v. второй писец повторно скопировал первые две строки фрагмента о Сократе и Ксантиппе. После этой вставки первоначальное начало фрагмента о Ксантиппе внизу листа 11v. было зачеркнуто. Такая последовательность действий убедительно свидетельствует о пересмотре и расширении первоначального замысла.

Во вторую редакцию, представленную лейденской рукописью (конец 1198 или начало 1199 г.), Ральф решил добавить 15 новых — по сравнению с котноновской рукописью — отрывков, при этом два фрагмента (имевшихся уже в первой редакции) были записаны дважды в разных местах, что, возможно, свидетельствует о спешке при подготовке этой редакции. Наконец, в последней редакции, отразившейся в ламбетской рукописи (лето — осень 1199 г.), Ральф устранил дублирование, а также по неясным причинам убрал четыре фрагмента²⁷.

Какие источники использовал Ральф для этой подборки материалов по древнейшей истории? Ответить на этот вопрос не так сложно, поскольку Ральф — точнее, его писцы, следуя практике средневековых схоластических техник, указывали киноварью на полях рядом почти с каждым отрывком его источник: имя автора, номер книги и/или главы сочинения, откуда он взят. Из 62 фрагментов больше всего — 24 — взято из «Аттических ночей» римского автора-эрудита II века Авла Геллия²⁸. Это сочинение — подборка рассуждений о разнообразных вопросах из множества античных философов, юристов и писателей — приобрело новую популярность в Западной Европе XII в. на волне роста интереса к классическому прошлому. Примечательно, что Ральф принадлежал к сравнительно узкому кругу средневековых авторов, использовавших полный текст «Аттических ночей» (насколько он сохранился), а не подборки цитат из Геллия в составе различных сборников-флорилегиев²⁹. На втором месте по количеству — 23 фрагмента —

27. Два из них, взятые из Авла Геллия (номера 41а и 50а в Приложении) касаются тонкостей грамматики латинского языка и могли показаться неподходящими или слишком техническими по своему содержанию. Почему были выброшены еще два фрагмента — о свойствах пальмовой древесины из того же Авла Геллия (номер 42а в Приложении) и о том, как Платон попал в плен к пиратам, а потом стал рабом тирана Дионисия, из письма Иеронима (номер 4а в Приложении) — совершенно неясно.

28. *Авл Геллий. Аттические ночи* / под ред. А. Я. Тыжова, А. П. Бехтер. СПб., 2007–2008. Т. 1–2.

29. *Weiler B. Ralph of Diss, the coronation of Philip Augustus (1179) and the English claim to the French throne* // *Historical Research*. 2023. Vol. 20. P. 13.

идет «Римская история» Павла Диакона (VIII в.), на которую Ральф ссылался как на сочинение историка IV века Евтропия³⁰. Остальные источники представлены несравненно меньшим количеством фрагментов: восемь взято из «Жизни цезарей» Светония (из биографий Юлия Цезаря и Октавиана Августа)³¹, три — из письма блаженного Иеронима пресвитеру Павлину об изучении Священного Писания³², два — из трактата «О граде Божьем» Августина³³, по одному — из «О божестве Сократа» Апулея³⁴, «Буколик» Вергилия, а также «Космографии Этика»³⁵. Еще один фрагмент (о географии Италии) взят из «Церковной истории» монаха Гуго Флерийского³⁶, которого Ральф ошибочно называет Гаймонием. Наконец, источники еще двух кратких фрагментов (о времени жизни Пифагора, Сократа и Платона и о длительности трех Пунических войн) не указаны и не установлены. Вероятно, обе заметки составил сам Ральф.

Что касается тематики фрагментов, то она весьма разнообразна и не поддается четкой классификации и даже объяснению. Можно лишь условно выделить несколько относительно близких по содержанию блоков. Первый из них посвящен древнегреческим философам и во всех трех редакциях начинается сразу после записи об иудейском царе Манассии. В этом месте Ральф вставил основанную на блаженном Августине заметку о том, что современниками Манассии были семь мудрецов Древней Греции, а также многие сивиллы и основатель Рима Ромул³⁷. Далее Ральф помещает записи об оставшихся царях Иудеи и Израиля до Вавилонского пленения, после чего, как бы воспользовавшись хронологическим разрывом, вводит большой блок фрагментов об античных философам: Демокрите, Пифагоре (с которым Ральф также путает софиста Протагора), Сократе, Платоне и Аристотеле. Почти весь материал там взят из «Аттических ночей» Авла Геллия, за исключением обширных цитат из сочинения Апулея «О божестве Сократа». При этом нельзя сказать, что фрагменты дают сколько-нибудь ясное и тем более целостное представление об идеях этих философов или историческом контексте, в котором они жили. Скажем, единственный отрывок, посвященный

30. Pauli Diaconi Historia Romana / ed. A. Crivellucci. Roma, 1914. Павел Диакон взял текст Евтропия за основу, но добавил к нему много материала из других авторов. Значительная часть приводимых Ральфом цитат из «Евтропия» содержит как раз дополнения Павла Диакона. В двух случаях цитаты ошибочно атрибутированы Евсевию (очевидно, описка в протографе: *Eusebius* вместо *Eutropius*; ошибка присутствует и в ламбетской, и в лейденской рукописях, в коттоновской рукописи этих фрагментов нет).

31. Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей. О знаменитых людях (фрагменты) / пер. М. Л. Гаспарова. М., 1964.

32. Sancti Ieronimi Ep. LIII. Ad Paulinum presbyterum // S. Eusebii Hieronymi Epistulae / ed. I. Hilberg. Vindobonae, 1910. Т. 1. Р. 442–465; Иероним Блаженный. Письмо 53 «К Павлину. Об изучении св. Писания». [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/otechnik/leronim_Stridonskij/pisma-44-86/#0_7 (дата обращения: 10.10.2025).

33. Августин, блж. О граде Божием // Творения. Ч. 3 (кн. 1–7); Ч. 4 (кн. 8–13); Ч. 5 (кн. 14–17); Ч. 6 (кн. 18–22). М., 1994. Т. 1–4.

34. Апулей. «Метаморфозы» и другие сочинения / Сост. М. Л. Гаспаров. М., 1988.

35. «Космография Этика» — фантастическое географическо-этнографическое сочинение, написанное неизвестным европейским автором VII–VIII в. (возможно, ирландцем или англосаксом) о путешествиях вымышленного античного философа Этика Истрийского. См.: The Cosmography of Aethicus Ister / ed. and transl. M. W. Herren. Turnhout, 2011.

36. Написана в 1109–1110 гг. См.: de Ruiter L. M. Hugo van Fleury: Historia Ecclesiastica, editio altera: kritische texteditie. PhD Thesis. Rijksuniversiteit Groningen, 2016. [Электронный ресурс]. URL: <https://hdl.handle.net/11370/708cb21f-df73-4b09-8be2-9b9517fb0d32> (дата обращения: 10.10.2025).

37. Radulfi de Diceto Decani Lundoniensis Opera Historica... Vol. 1. Р. 37. Ср. Августин. О граде Божьем. XVIII. 24.

Аристотелю, — анекдот о том, как он в старости выбирал преемника на пост главы своей школы, приказав подать себе сперва родосское, а затем лесбосское вино — намекая на Менедема с Родоса и Теофраста с Лесбоса³⁸.

Второй явно выделяющийся тематический блок посвящен истории Древнего Рима времени перехода от республики к принципату, с акцентом на фигурах Юлия Цезаря и Октавиана Августа. Здесь Ральф сочетает материал из нескольких источников (прежде всего, Павла Диакона и Светония), чтобы дать краткие, но цельные образы и биографии обоих императоров³⁹.

Остальные, не входящие в эти блоки, фрагменты представляют собой крайне слабо связанные между собой заметки на разные темы. Некоторые из них посвящены историческим или легендарным событиям (заточение Александром Македонским народов Гог и Магог, перевод Септуагинты 70 мудрецами в Александрии, захват Римом Карфагена), сверхъестественным знамениям, другие могут быть истолкованы как нравоучительные истории — например, известная притча о гладиаторе Андрокле, который спас льва, а тот позднее сохранил ему жизнь на арене. В то же время с ними соседствуют фрагменты, дидактическая ценность которых совсем не очевидна. Так, сложно сказать, какой моральный урок читатели Ральфа должны были извлечь из пространной речи философа Фаворина против кормилиц или из истории об убитой молнией римской девушке, которая осталась лежать голой и в непристойной позе⁴⁰.

Подборка посвященных античности материалов у лондонского декана разительно отличается от традиции христианских всемирных хроник, с которой Ральф был хорошо знаком как минимум на примере «Хроники» Евсевия–Иеронима с продолжениями Проспера Аквитанского, Сигеберта из Жамблу и Роберта из Торины, а также «Большой хроники» Беды Достопочтенного. Чтобы понять это, достаточно, например, сравнить собранные Ральфом де Дицето

38. Radulfi de Diceto Decani
Lundoniensis Opera Historica... Vol. 1.
P. 42–43.

39. Ibid. P. 51–55.

40. Ibid. P. 43–46, 49–50.

материалы с хроникой его современника, соотечественника и тезки Ральфа Черного, тоже писавшего в 1190-е гг.⁴¹

В отличие от Ральфа Черного, в начальной части сочинения Ральфа де Дицето практически нет сведений о ветхозаветной истории, за исключением тех самых сухих перечней патриархов, первосвященников и царей, а также заметок о создании Септуагинты и захвате Помпеем Иерусалима. Вовсе отсутствует у Ральфа де Дицето материал о древних ближневосточных царствах: Ассирии, Вавилоне, Египте и Персии. Фигура Александра Македонского возникает лишь мимоходом в связи с легендой о Гоге и Магоге. Эллинистические правители также в значительной степени проигнорированы; упоминается лишь Птолемей Филадельф в контексте легенды о переводе Септуагинты. При этом известно, что Дицето был знаком с этим материалом, поскольку в другой части своей работы, в помещенной под 1173 г. пространной подборке примеров восстаний сыновей против отцов, он приводит немало случаев из истории Древнего Востока⁴².

Также нельзя не отметить, что многие ключевые авторы, обычно находившиеся в центре внимания средневековых интеллектуалов при обращении к античности, демонстративно отсутствуют в части сочинения Ральфа о древнейшем времени. Там нет не только цитат из Гомера, Эзопа, Саллюстия, Горация, Овидия или Цицерона, но даже упоминаний об этих авторах. Едва ли не главный для латинского средневековья поэт — Вергилий — представлен лишь одним двустишьем, хотя и знаменитым, из 4-й эклоги «Буколик», которую средневековые авторы трактовали как предсказание рождения Иисуса Христа⁴³.

Эклектичный состав фрагментов позволяет предположить, что Ральф де Дицето мог в первую очередь стремиться развлечь читателей и, возможно, продемонстрировать собственную эрудицию и широту познаний. Однако такая цель, как будто, входила бы в противоречие с общей структурой его «Сокращения хроник», поскольку в других частях

41. *Radulfus Niger*. *Chronica*, eine englische Weltchronik des 12. Jahrhunderts / hrsg. H. Krause. Frankfurt am Main; New York, 1985.

42. *Radulfi de Diceto Decani Londoniensis Opera Historica...* Vol. 1. P. 357–366. В подборке упоминается значительное число вавилонских, персидских и эллинистических правителей, сведения о которых Ральф взял из Ветхого Завета, «Эпитомы Помпея Трога» Юстина, «Иудейских древностей» Иосифа Флавия и хроники Сигеберта из Жамблу.

43. *Radulfi de Diceto Decani Londoniensis Opera Historica...* Vol. 1. P. 54.

этого труда нет такого скопления пестрых по тематике историй.

Приходится признать, что на данном этапе исследования невозможно установить, какие цели преследовал Ральф де Дицето при составлении раздела своего труда, посвященного древнегреческой и древнеримской истории.

Возможно, более детальный анализ текста и его вариаций в различных редакциях специалистами по античной истории и литературе поможет выявить скрытые мотивы или тонкую логику, лежащую в основе отбора и расположения этих фрагментов. Но независимо от конечных намерений Ральфа де Дицето, эта часть *Abbreviatio chronicarum* служит еще одним ярким свидетельством живого интереса средневековых интеллектуалов к классической антич-

ности, подчеркивает многогранный характер
исторической мысли в Европе XII в.,
которую невозможно свести
к ограниченному набору
стандартных
моделей.

Приложение

Отрывки об античной истории в разных версиях
Abbreviationes chronicarum Ральфа де Дицето⁴⁴.

3-я редакция (ламбетская рукопись)	1-я редакция (коттоновская рукопись)	2-я редакция (лейденская рукопись)
1. Семь мудрецов Греции и сивиллы (His temporibus septem...). Августин. О граде Божьем. XVIII. 24.	1. Семь мудрецов Греции и сивиллы (His temporibus septem...). Августин. О граде Божьем. XVIII. 24.	1. Семь мудрецов Греции и сивиллы (His temporibus septem...). Августин. О граде Божьем. XVIII. 24.
2. Учреждение Ромулом римского войска (Hoc tempore Romulus...). Павел Диакон. Римская история. I. 2.	2. Учреждение Ромулом римского войска (Hoc tempore Romulus...). Павел Диакон. Римская история. I. 2.	2. Учреждение Ромулом римского войска (Hoc tempore Romulus...). Павел Диакон. Римская история. I. 2.
3. Протагор и Демокрит (Per id tempus Pitagoram aiunt...). Авл Геллий. Аттические ночи. V. 3.	3. Протагор и Демокрит (Per id tempus Pitagoram aiunt...). Авл Геллий. Аттические ночи. V. 3.	3. Протагор и Демокрит (Per id tempus Pitagoram aiunt...). Авл Геллий. Аттические ночи. V. 3.
4. Слепота Демокрита (Democritum philosophum in monimentis...). Авл Геллий. Аттические ночи. X. 17.	9. Пифагор и его школа (Pythagoras ex quo seperunt...). Авл Геллий. Аттические ночи. I. 9.	4. Слепота Демокрита (Democritum philosophum in monimentis...). Авл Геллий. Аттические ночи. X. 17.
5. Протагор и Эватл (Euadus adolescens...). Авл Геллий. Аттические ночи. V. 10.	4. Слепота Демокрита (Democritum philosophum in monimentis...). Авл Геллий. Аттические ночи. X. 17.	5. Протагор и Эватл (Euadus adolescens...). Авл Геллий. Аттические ночи. V. 10.
6. Соперничество Ксенофонта и Платона (Xenon et Plato Socratice amenitatis...). Авл Геллий. Аттические ночи. XIV. 3.	5. Протагор и Эватл (Euadus adolescens...). Авл Геллий. Аттические ночи. V. 10.	60. Аполлоний Тианский в Эфиопии (His temporibus Apollonius...). Письмо Иеронима Павлину, гл. 1.

⁴⁴. Фрагменты пронумерованы в соответствии с их порядком в ламбетской рукописи, на которой основано единственное критическое издание У. Стеббса (Radulfi de Diceto Decani Londoniensis Opera Historica... Vol. 1. P. 37–55). Для каждого фрагмента приводятся краткое описание, начальные слова латинского оригинала, а также источник, на котором он основан. **Полужирным** шрифтом выделены фрагменты, добавленные во второй редакции, *курсивом* — фрагменты, опущенные в третьей редакции.

7. Смерть Филиппида от радости (Philippides cum in certamine...). Авл Геллий. Аттические ночи. III. 15.	24. Время жизни Пифагора, Сократа и Платона (Pythagoras eo tempore...). Собственный текст Ральфа?	24. Время жизни Пифагора, Сократа и Платона (Pythagoras eo tempore...). Собственный текст Ральфа?
8. Варрон о младенцах (Esse pueros in utero Varro...). Авл Геллий. Аттические ночи. XVI. 16.	25. Демон Сократа (Igitur homines ratione...). Апулей. О божестве Сократа. гл. 4, 12, 24.	25. Демон Сократа (Igitur homines ratione...). Апулей. О божестве Сократа. гл. 4, 12, 24.
9. Пифагор и его школа (Pythagoras ex quo seperunt...). Авл Геллий. Аттические ночи. I. 9.	23. Образ жизни Сократа (Per id tempus inter labores...). Авл Геллий. Аттические ночи. II. 1.	15. Ораторы Демосфен и Гортензий (Demostenen traditum...). Авл Геллий. Аттические ночи. I. 6.
10. Образ жизни Пифагора (Mos erat Pytagore...). Авл Геллий. Аттические ночи. I. 9.	6. Соперничество Ксенофонта и Платона (Xenon et Plato Socratice amenitatis...). Авл Геллий. Аттические ночи. XIV. 3.	9. Пифагор и его школа (Pythagoras ex quo seperunt...). Авл Геллий. Аттические ночи. I. 9.
11. Афоризм Фаворина (Viue preteritis moribus, loquere uerbis presentibus). Авл Геллий. Аттические ночи. I. 11.	7. Смерть Филиппида от радости (Philippides cum in certamine...). Авл Геллий. Аттические ночи. III. 15.	10. Образ жизни Пифагора (Mos erat Pytagore...). Авл Геллий. Аттические ночи. I. 9.
12. Сократ и его жена (Zantipe Socratis uxor...). Авл Геллий. Аттические ночи. I. 17.	8. Варрон о младенцах (Esse pueros in utero Varro...). Авл Геллий. Аттические ночи. XVI. 16.	11. Афоризм Фаворина (Viue preteritis moribus, loquere uerbis presentibus). Авл Геллий. Аттические ночи. I. 11.
13. Диагор и его сыновья (Diagoras tres filios...). Авл Геллий. Аттические ночи. III. 15.	10. Образ жизни Пифагора (Mos erat Pytagore...). Авл Геллий. Аттические ночи. I. 9.	12. Сократ и его жена (Zantipe Socratis uxor...). Авл Геллий. Аттические ночи. I. 17.

14. Андрокл и лев (Androclus iniquis domini sui...). Авл Геллий. Аттические ночи. V. 10.	11. Афоризм Фаворина (Vive preteritis moribus, loquere uerbis presentibus). Авл Геллий. Аттические ночи. I. 11.	13. Диагор и его сыновья (Diagoras tres filios...). Авл Геллий. Аттические ночи. III. 15.
15. Ораторы Демосфен и Гортензий (Demostenen traditum...). Авл Геллий. Аттические ночи. I. 6.	13. Диагор и его сыновья (Diagoras tres filios...). Авл Геллий. Аттические ночи. III. 15.	7. Смерть Филиппа от радости (Philippides cum in certamine...). Авл Геллий. Аттические ночи. III. 15.
16. Правила пира Варрона (Varro dicit conuiuarum...). Авл Геллий. Аттические ночи. XIII. 11.	14. Андрокл и лев (Androclus iniquis domini sui...). Авл Геллий. Аттические ночи. V. 10.	14. Андрокл и лев (Androclus iniquis domini sui...). Авл Геллий. Аттические ночи. V. 10.
17. Варрон о грехе (Item Varro non pene...). Авл Геллий. Аттические ночи. XIII. 11.	15. Ораторы Демосфен и Гортензий (Demostenen traditum...). Авл Геллий. Аттические ночи. I. 6.	16. Правила пира Варрона (Varro dicit conuiuarum...). Авл Геллий. Аттические ночи. XIII. 11.
18. Аристотель выбирает преемника (Aristoteles annos ad duo fere sexaginta natus...). Авл Геллий. Аттические ночи. XIII. 5.	16. Правила пира Варрона (Varro dicit conuiuarum...). Авл Геллий. Аттические ночи. XIII. 11.	17. Варрон о грехе (Item Varro non pene...). Авл Геллий. Аттические ночи. XIII. 11.
19. Видение жреца Корнелия о Фарсальской битве (Cornelius quidam sacerdos...). Авл Геллий. Аттические ночи. XV. 18.	17. Варрон о грехе (Item Varro non pene...). Авл Геллий. Аттические ночи. XIII. 11.	19. Видение жреца Корнелия о Фарсальской битве (Cornelius quidam sacerdos...). Авл Геллий. Аттические ночи. XV. 18.
20. Папирий и тайны сената (Mos senatoribus Rome fuit...). Авл Геллий. Аттические ночи. I. 28.	18. Аристотель выбирает преемника (Aristoteles annos ad duo fere sexaginta natus...). Авл Геллий. Аттические ночи. XIII. 5.	8. Варрон о младенцах (Esse pueros in utero Varro...). Авл Геллий. Аттические ночи. XVI. 16.

21. Речь Фаворина против кормилиц (<i>Nunciatum quondam est Fauorino...</i>). Авл Геллий. Аттические ночи. XII. 1.	19. Видение жреца Корнелия о Фарсальской битве (<i>Cornelius quidam sacerdos...</i>). Авл Геллий. Аттические ночи. XV. 18.	23. Образ жизни Сократа (<i>Per id tempus inter labores...</i>). Авл Геллий. Аттические ночи. II. 1.
22. Лаида и Демосфен (<i>Lais Corinthia ob elegantiam...</i>). Авл Геллий. Аттические ночи. I. 8.	12. Сократ и его жена (<i>Zantipe Socratis uxor...</i>). Авл Геллий. Аттические ночи. I. 17.	31. Гог и Магор (<i>Tempore Iaddi summi sacerdotis...</i>). Космография Этика. Гл. 41a–41b.
23. Образ жизни Сократа (<i>Per id tempus inter labores...</i>). Авл Геллий. Аттические ночи. II. 1.	31. Гог и Магор (<i>Tempore Iaddi summi sacerdotis...</i>). Космография Этика. Гл. 41a–41b.	30. Пределы Италии (<i>Italia regio Romanorum...</i>). Гуго Флерийский. Церковная история. Кн. III. Пролог.
24. Время жизни Пифагора, Сократа и Платона (<i>Pythagoras eo tempore...</i>). Собственный текст Ральфа?	30. Пределы Италии (<i>Italia regio Romanorum...</i>). Гуго Флерийский. Церковная история. Кн. III. Пролог.	34. Создание Септуагинты (<i>Huius tempore traditur...</i>). Августин. О граде Божьем. XVIII. 43.
25. Демон Сократа (<i>Igitur homines ratione...</i>). Апулей. О божестве Сократа. гл. 4, 12, 24.	38. Разрушение Карфагена (<i>Diruta est Caerthago...</i>). Павел Диакон. Римская история. III. 12.	42a. Свойства пальмы (<i>Si super palme arboris...</i>). Авл Геллий. Аттические ночи. III. 6.
26. Основание Рима (<i>Post excidium Troie quadringentis decem et nouem circiter annis...</i>). Павел Диакон. Римская история. I. 1.	34. Создание Септуагинты (<i>Huius tempore traditur...</i>). Августин. О граде Божьем. XVIII. 43.	20. Папирий и тайны сената (<i>Mos senatoribus Rome fuit...</i>). Авл Геллий. Аттические ночи. I. 28.
27. Народ самнитов (<i>Samnites qui nunc Beneuentani...</i>). Павел Диакон. Римская история. II. 9.	27. Народ самнитов (<i>Samnites qui nunc Beneuentani...</i>). Павел Диакон. Римская история. II. 9.	22. Лаида и Демосфен (<i>Lais Corinthia ob elegantiam...</i>). Авл Геллий. Аттические ночи. I. 8.

28. Основание римлянами городов (Condite sunt a Romanis ciuitates Ariminum in Gallia, Beneuentum in Samnio). Павел Диакон. Римская история. II. 16.	28. Основание римлянами городов (Condite sunt a Romanis ciuitates Ariminum in Gallia, Beneuentum in Samnio). Павел Диакон. Римская история. II. 16.	18. Аристотель выбирает преемника (Aristoteles annos ad duo fere sexaginta natus...). Авл Геллий. Аттические ночи. XIII. 5.
29. Гибель Марка Курция (In urbis medio terra...). Павел Диакон. Римская история. II. 4.	29. Гибель Марка Курция (In urbis medio terra...). Павел Диакон. Римская история. II. 4.	6. Соперничество Ксенофонта и Платона (Xenon et Plato Socratice amenitatis...). Авл Геллий. Аттические ночи. XIV. 3.
30. Пределы Италии (Italia regio Romanorum...). Гуго Флерийский. Церковная история. Кн. III. Пролог.	20. Папирий и тайны сената (Mos senatoribus Rome fuit...). Авл Геллий. Аттические ночи. I. 28.	4а. Странствия и рабство Платона (Plato maluit aliena verecunde discere...). Письмо Иеронима Павлину, гл. 1.
31. Гог и Магор (Tempore Iaddi summi sacerdotis...). Космография Эттика. Гл. 41а–41b.	22. Лаида и Демосфен (Lais Corinthia ob elegantiam...). Авл Геллий. Аттические ночи. I. 8.	21. Речь Фаворина против кормилиц (Nunciatum quondam est Fauorino...). Авл Геллий. Аттические ночи. XII. 1.
32. Дожди из крови и молока (Locis in pluribus cruor fluxit, et de nubibus in specie pluuię lac descendit). Павел Диакон. Римская история. II. 16.	41а. Юлий Цезарь о латинской грамматике (Iulius Cesar perpetuus dictator...). Авл Геллий. Аттические ночи. XIX. 8.	26. Основание Рима (Post excidium Troie quadringentis decem et nouem circiter annis...). Павел Диакон. Римская история. I. 1.
33. Афоризм о Риме (Clarum urbis Rome nomen erat, extra tamen Ytaliā arma non mouerat). Павел Диакон. Римская история. II. 18.	44. Внешность Юлия Цезаря (Cesar circa corporis curam...). Светоний. Жизнь цезарей. Божественный Юлий, гл. 45.	55. Похвала Титу Ливию (His temporibus floruit Titus Liuius...). Письмо Иеронима Павлину, гл. 1.

34. Создание Септуагинты (Huius tempore traditur...). Августин. О граде Божьем. XVIII. 43.	42а. Свойства пальмы (<i>Si super palme arboris...</i>). Авл Геллий. Аттические ночи. III. 6.	27. Народ самнитов (Samnites qui nunc Beneuentani...). Павел Диакон. Римская история. II. 9.
35. Птолемей Филадельф (Ptholomeus Philadelfus Iudeos...). Павел Диакон. Римская история. II. 21.	45. Таланты Юлия Цезаря (Cesare nullus celerius scripsit...). Павел Диакон. Римская история. VI. 25.	29. Гибель Марка Курция (In urbis medio terra...). Павел Диакон. Римская история. II. 4.
36. Пунические войны (Primum bellum Punicum...). Собственный материал Ральфа?	46. Знамена перед смертью Юлия Цезаря (Anno uicesimo tercio Hircani...). Светоний. Жизнь цезарей. Божественный Юлий, гл. 81.	32. Дожди из крови и молока (Locis in pluribus cruor fluxit, et de nubibus in specie pluuiæ lac descendit). Павел Диакон. Римская история. II. 16.
37. Сципион Африканский (Cipio consul factus...). Павел Диакон. Римская история. III. 20.	48. Убийство Юлия Цезаря (Idibus Marcii cum Cesar...). Светоний. Жизнь цезарей. Божественный Юлий, гл. 81–82.	28. Основание римлянами городов (Condite sunt a Romanis ciuitates Ariminum in Gallia, Beneuentum in Samnio). Павел Диакон. Римская история. II. 16.
38. Разрушение Карфагена (Diruta est Caerthago...). Павел Диакон. Римская история. III. 12.	47. Еще знамена в связи со смертью Юлия Цезаря (Sub morte Cesaris bos...). Павел Диакон. Римская история. VI. 25.	33. Афоризм о Риме (Clarum urbis Rome nomen erat, extra tamen Ytaliæ arma non mouerat). Павел Диакон. Римская история. II. 18.
39. Убитая молнией девушка (Eodem tempore quedam uirgo...). Павел Диакон. Римская история. IV. 25.	49. Колонна Юлия Цезаря (Solida columpna...). Светоний. Жизнь цезарей. Божественный Юлий, гл. 85.	35. Птолемей Филадельф (Ptholomeus Philadelfus Iudeos...). Павел Диакон. Римская история. II. 21.

40. Нашествие саранчи на Африку (<i>His diebus tanta per totam Africam...</i>). Павел Диакон. Римская история. IV. 20.	50. Желание Юлия Цезаря быстрой смерти (<i>Cesar pridie quam occideretur...</i>). Светоний. Жизнь цезарей. Божественный Юлий, гл. 87–88.	37. Сципион Африканский (<i>Cipio consul factus...</i>). Павел Диакон. Римская история. III. 20.
41. Знамена перед началом гражданских войн в Риме (<i>His diebus sub ortu solis...</i>). Павел Диакон. Римская история. V. 3.	51. Октавиан принимает имя Августа (<i>Octavianus cum de oriente...</i>). Светоний. Жизнь цезарей. Божественный Август, гл. 8.	38. Разрушение Карфагена (<i>Diruta est Caerthago...</i>). Павел Диакон. Римская история. III. 12.
42. Завоевание Иерусалима Помпеем (<i>Pompeius aliquantum agrorum...</i>). Павел Диакон. Римская история. VI. 14.	52. Характер Августа (<i>Augustus dicebat iactantis esse...</i>). Павел Диакон. Римская история. VII. 10.	40. Нашествие саранчи на Африку (<i>His diebus tanta per totam Africam...</i>). Павел Диакон. Римская история. IV. 20.
43. Войны Юлия Цезаря (<i>Anno ab urbe condita .dcxciii. Iulius Cesar consul est factus...</i>). Павел Диакон. Римская история. VI.17, 24–25.	53. Образованность Августа (<i>Genus eloquendi secutus est...</i>). Светоний. Жизнь цезарей. Божественный Август, гл. 86.	39. Убитая молнией девушка (<i>Eodem tempore quedam uirgo...</i>). Павел Диакон. Римская история. IV. 25.
44. Внешность Юлия Цезаря (<i>Cesar circa corporis curam...</i>). Светоний. Жизнь цезарей. Божественный Юлий, гл. 45.	54. Внешность и оценка личности Августа (<i>Fuit idem Augustus mitis...</i>). Павел Диакон. Римская история. VII. 10.	41. Знамена перед началом гражданских войн в Риме (<i>His diebus sub ortu solis...</i>). Павел Диакон. Римская история. V. 3.
45. Таланты Юлия Цезаря (<i>Cesare nullus celerius scripsit...</i>). Павел Диакон. Римская история. VI. 25.	56. Знамена перед смертью Августа (<i>Mors Augusti Cesaris ita precognita...</i>). Светоний. Жизнь цезарей. Божественный Август, гл. 97.	36. Пунические войны (<i>Primum bellum Punicum...</i>). Собственный материал Ральфа?

46. Знамения перед смертью Юлия Цезаря (Anno uicesimo tercio Hircani...). Светоний. Жизнь цезарей. Божественный Юлий, гл. 81.	55. Похвала Титу Ливию (His temporibus floruit Titus Liuius...). Письмо Иеронима Павлину, гл. 1.	42. Завоевание Иерусалима Помпеем (Pompeius aliquantum agrorum...). Павел Диакон. Римская история. VI. 14.
47. Еще знамения в связи со смертью Юлия Цезаря (Sub morte Cesaris bos...). Павел Диакон. Римская история. VI. 25.	60. Аполлоний Тианский в Эфиопии (His temporibus Apollonius...). Письмо Иеронима Павлину, гл. 1.	43. Войны Юлия Цезаря (Anno ab urbe condita .dcxciii. Iulius Cesar consul est factus...). Павел Диакон. Римская история. VI.17, 24–25. Более подробная версия, чем в ламбетской рукописи.
48. Убийство Юлия Цезаря (Idibus Marcii cum Cesar...). Светоний. Жизнь цезарей. Божественный Юлий, гл. 81–82.	57. Взошедшие на деревьях злаки (In agro Bononiensi...). Павел Диакон. Римская история. IV. 16.	41a. Юлий Цезарь о латинской грамматике (Iulius Cesar perpetuus dictator...). Авл Геллий. Аттические ночи. XIX. 8.
49. Колонна Юлия Цезаря (Solida columna...). Светоний. Жизнь цезарей. Божественный Юлий, гл. 85 ⁴⁵ .	58. Пророчество о золотом веке (Iam redit et virgo...) Вергилий. Буколики. IV. 6–7.	44. Внешность Юлия Цезаря (Cesar circa corporis curam...). Светоний. Жизнь цезарей. Божественный Юлий, гл. 45.
50. Желание Юлия Цезаря быстрой смерти (Cesar pridie quam occideretur...). Светоний. Жизнь цезарей. Божественный Юлий, гл. 87–88.		45. Таланты Юлия Цезаря (Cesare nullus celerius scripsit...). Павел Диакон. Римская история. VI. 25.

⁴⁵. У Ральфа (во всех редакциях) источником ошибочно указан Евтропий, но у него (как и в «Римской истории» Павла Диакона) этой информации нет.

51. Октавиан принимает имя Августа (Octouianus cum de oriente...). Светоний. Жизнь цезарей. Божественный Август, гл. 8.		46. Знамена перед смертью Юлия Цезаря (Anno uicesimo tercio Hircani...). Светоний. Жизнь цезарей. Божественный Юлий, гл. 81.
52. Характер Августа (Augustus dicebat iactantis esse...). Павел Диакон. Римская история. VII. 10.		48. Убийство Юлия Цезаря (Idibus Marcii cum Cesar...). Светоний. Жизнь цезарей. Божественный Юлий, гл. 81–82.
53. Образованность Августа (Genus eloquendi secutus est...). Светоний. Жизнь цезарей. Божественный Август, гл. 86.		47. Еще знамена в связи со смертью Юлия Цезаря (Sub morte Cesaris bos...). Павел Диакон. Римская история. VI. 25.
54. Внешность и оценка личности Августа (Fuit idem Augustus mitis...). Павел Диакон. Римская история. VII. 10.		49. Колонна Юлия Цезаря (Solida columpna...). Светоний. Жизнь цезарей. Божественный Юлий, гл. 85.
55. Похвала Титу Ливию (His temporibus floruit Titus Liuius...). Письмо Иеронима Павлину, гл. 1.		50. Желание Юлия Цезаря быстрой смерти (Cesar pridie quam occideretur...). Светоний. Жизнь цезарей. Божественный Юлий, гл. 87–88.
56. Знамена перед смертью Августа (Mors Augusti Cesaris ita precognita...). Светоний. Жизнь цезарей. Божественный Август, гл. 97.		51. Октавиан принимает имя Августа (Octouianus cum de oriente...). Светоний. Жизнь цезарей. Божественный Август, гл. 8.

57. Взошедшие на деревьях злаки (In agro Bononiensi...). Павел Диакон. Римская история. IV. 16.		52. Характер Августа (Augustus dicebat iactantis esse...). Павел Диакон. Римская история. VII. 10.
58. Пророчество о золотом веке (Iam redit et virgo...) Вергилий. Буколики. IV. 6–7.		50а. Авл Геллий о латинской грамматике (Agellius dixit: explicauit, ne si diceret, explicuit debili atque imperfecto numero uerborum sonus clauderetur). Авл Геллий. Аммиановские ночи. I. 17.
59. Знамения при рождении Иисуса Христа (Romae de taberna meritoria...). Павел Диакон. Римская история. VII. 8.		53. Образованность Августа (Genus eloquendi secutus est...). Светоний. Жизнь цезарей. Божественный Август, гл. 86.
60. Аполлоний Тианский в Эфиопии (His temporibus Apollonius...). Письмо Иеронима Павлину, гл. 1.		54. Внешность и оценка личности Августа (Fuit idem Augustus mitis...). Павел Диакон. Римская история. VII. 10.
61. Завоевания Августа (Augustus Cesar adiecit imperio...). Павел Диакон. Римская история. VII. 9⁴⁶.		56. Знамения перед смертью Августа (Mors Augusti Cesaris ita precognita...). Светоний. Жизнь цезарей. Божественный Август, гл. 97.
62. Панегирик Августу (Augustus Cesar cunctis uulgo iactantibus...). Павел Диакон. Римская история. VII. 10.		55. Похвала Титу Ливию (His temporibus floruit Titus Liuius...). Письмо Иеронима Павлину, гл. 1. Повтор.

⁴⁶. В обеих рукописях — ламбетской и лейденской — на полях в качестве источника этого и следующего отрывка ошибочно указан Евсевий (вместо Евтропия).

		60. Аполлоний Тианский в Эфиопии (His temporibus Apollonius...). Письмо Иеронима Павлину, гл. 1. Повтор.
		57. Взошедшие на деревьях злаки (In agro Bononiensi...). Павел Диакон. Римская история. IV. 16.
		58. Пророчество о золотом веке (Iam redit et virgo...) Вергилий. Буколики. IV. 6–7.
		59. Знамения при рождении Иисуса Христа (Romae de taberna meritoria...). Павел Диакон. Римская история. VII. 8.
		61. Завоевания Августа (Augustus Cesar adiecit imperio...). Павел Диакон. Римская история. VII. 9.
		62. Панегирик Августу (Augustus Cesar cunctis uulgo iactantibus...). Павел Диакон. Римская история. VII. 10.

СПИСОК НЕОПУБЛИКОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, MS Voss. lat. F 50. [Электронный ресурс]. URL: <http://hdl.handle.net/1887.1/item:4123401> (дата обращения: 10.10.2025).
2. London, British Library, Cotton MS Claudius E.III. [Электронный ресурс]. URL: https://iiif.bl.uk/uv/#?manifest=https://bl.digirati.io/iiif/ark:/81055/vdc_100062813572.0x000001 (дата обращения: 10.10.2025 г.).
3. London, Lambeth Palace Library, MS 8. [Электронный ресурс]. URL: <https://images.lambethpalacelibrary.org.uk/luna/servlet/detail/LPLIBLPL~17~17~180959~133614> (дата обращения: 10.10.2025).

СПИСОК ОПУБЛИКОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. *Августин блж.* О граде Божием // Творения. Ч. 3 (кн. 1–7); Ч. 4 (кн. 8–13); Ч. 5 (кн. 14–17); Ч. 6 (кн. 18–22). М., 1994. Т. 1–4.
2. *Авл Геллий.* Аттические ночи / под ред. А. Я. Тыжова, А. П. Бехтер. СПб.: Гуманитарная академия, 2007–2008. Т. 1–2.
3. *Апулей.* «Метаморфозы» и другие сочинения / сост. М. Л. Гаспаров. М.: Художественная литература, 1988.
4. *Гай Светоний Транквилл.* Жизнь двенадцати цезарей. О знаменитых людях (фрагменты) / пер. М. Л. Гаспарова. М.: Наука, 1964.
5. *Иероним Блаженный.* Письмо 53 «К Павлину. Об изучении св. Писания» [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Ieronim_Stridonskij/pisma-44-86/#0_7 (дата обращения: 10.10.2025).
6. *De Ruiter L. M.* Hugo van Fleury: Historia Ecclesiastica, editio altera: kritische texteditie. PhD Thesis. Rijksuniversiteit Groningen, 2016. [Электронный ресурс]. URL: <https://hdl.handle.net/11370/708cb21f-df73-4b09-8be2-9b9517fb0d32> (дата обращения: 10.10.2025).
7. Materials for the history of Thomas Becket, Archbishop of Canterbury / ed. J. C. Robertson. Vol. 3. London: Her Majesty's Stationery Office, 1975–1985 гг.
8. *Pauli Diaconi Historia Romana* / ed. A. Crivellucci. Roma: Istituto storico italiano, 1914.
9. *Radulphi de Diceto decani Londoniensis, Opera historica.* The Historical Works of Master Ralph de Diceto, Dean of London / ed. W. Stubbs. London: Her Majesty's Stationery Office, 1876. Vol. 1–2.
10. *Radulfus Niger.* Chronica, eine englische Weltchronik des 12. Jahrhunderts / hrsg. H. Krause. Frankfurt am Main; New York: Peter Lang, 1985.
11. *S. Eusebii Hieronymi Epistulae* / ed. I. Hilberg. T. 1. Vindobonae: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1910. T. 1.

12. The Correspondence of Thomas Becket, Archbishop of Canterbury, 1162–1170 / ed. A. Duggan. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 2000.
13. The Cosmography of Aethicus Ister / ed. and transl. M. W. Herren. Turnhout: Brepols, 2011.
14. The Letters and Charters of Gilbert Foliot / ed. A. Morey, C.N.L. Brooke. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Мереминский С.Г. Signa in margine posita: Визуальные инструменты систематизации исторического знания в сочинениях Ральфа де Дицето // Люди и тексты. Исторический альманах. №14. М.: ИВИ РАН, 2021. С. 84–111.
2. Brooke C. N. L. The Earliest Times to 1485 // A History of St. Paul's Cathedral and the Men Associated with it / ed. W.R. Matthews, W.M. Atkins. New York etc.: Pitman Publishing Corporation, 1957. P. 1–99.
3. Cleaver L. Ralph of Diceto's Opuscula and the Making of History at the End of the Twelfth Century // France et Angleterre: manuscrits médiévaux entre 700 et 1200 / publ. C. Denoël, F. Siri. Turnhout, 2020. P. 213–232.
4. Cotts J.D. Europe's Long Twelfth Century. Order, Anxiety, and Adaptation, 1095–1229. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
5. European Transformations: the Long Twelfth Century / ed. T. F. X. Noble, J. Van Engen. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2012.
6. Gillingham J. The cultivation of history, legend and courtesy at the court of Henry II // Writers of the Reign of Henry II. Twelve Essays / ed. R. Kennedy, S. Meecham-Jones. New York: Palgrave Macmillan, 2006. P. 25–52.
7. Greenway D.E. The Succession to Ralph de Diceto, Dean of St. Paul's // Bulletin of the Institute of Historical Research. 1966. Vol. 39. P. 86–95.
8. Spiegel G.M. History, Historicism and the Social Logic of the Text in the Middle Ages // Speculum. 1990. Vol. 65. P. 59–86.
9. Weiler B. Ralph of Diss, the coronation of Philip Augustus (1179) and the English claim to the French throne // Historical Research. 2023. Vol. 20. P. 1–21.
10. Zinn G.A. The influence of Hugh of St Victor's Chronicon on the Abbreviationes Chronicorum of Ralph of Diceto // Speculum. 1977. Vol. 52. P. 38–61.

REFERENCES

1. *Mereminskiy S.G.* Signa in margine posita: Vizual'nye instrumenty sistemizatsii istoricheskogo znaniya v sochineniyakh Ral'fa de Ditseto // *Lyudi i teksty. Istoricheskiy al'manakh*. №14. M.: IVI RAN, 2021. S. 84–111.
2. *Brooke C. N. L.* The Earliest Times to 1485 // *A History of St. Paul's Cathedral and the Men Associated with it* / ed. W.R. Matthews, W.M. Atkins. New York etc.: Pitman Publishing Corporation, 1957. P. 1–99.
3. *Cleaver L.* Ralph of Diceto's Opuscula and the Making of History at the End of the Twelfth Century // *France et Angleterre: manuscrits médiévaux entre 700 et 1200* / publ. C. Denoël, F. Siri. Turnhout, 2020. P. 213–232.
4. *Cotts J.D.* Europe's Long Twelfth Century. Order, Anxiety, and Adaptation, 1095–1229. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
5. *European Transformations: the Long Twelfth Century* / ed. T. F. X. Noble, J. Van Engen. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2012.
6. *Gillingham J.* The cultivation of history, legend and courtesy at the court of Henry II // *Writers of the Reign of Henry II. Twelve Essays* / ed. R. Kennedy, S. Meecham-Jones. New York: Palgrave Macmillan, 2006. P. 25–52.
7. *Greenway D.E.* The Succession to Ralph de Diceto, Dean of St. Paul's // *Bulletin of the Institute of Historical Research*. 1966. Vol. 39. P. 86–95.
8. *Spiegel G.M.* History, Historicism and the Social Logic of the Text in the Middle Ages // *Speculum*. 1990. Vol. 65. P. 59–86.
9. *Weiler B.* Ralph of Diss, the coronation of Philip Augustus (1179) and the English claim to the French throne // *Historical Research*. 2023. Vol. 20. P. 1–21.
10. *Zinn G.A.* The influence of Hugh of St Victor's Chronicon on the Abbreviationes Chronicorum of Ralph of Diceto // *Speculum*. 1977. Vol. 52. P. 38–61.



НОВРУЗОВ ПАВЕЛ НАЗИМОВИЧ

Аспирант школы филологических наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва)

ORCID: 0009-0002-9071-9731

Novruzov.P.N@hse.ru

ВОЛКОНСКАЯ МАРИЯ АНДРЕЕВНА

Кандидат филологических наук, доцент школы филологических наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва)

ORCID: 0000-0002-1812-1287

mary.volkonskaya@gmail.com

He was þe wiseste man: «Альфредовский ренессанс» и его влияние на образ короля в среднеанглийской дидактической поэме «Речения Альфреда»

Статья рассматривает «Альфредовский ренессанс» IX в. в контексте каролингской интеллектуальной традиции и показывает, как идеи Каролингского возрождения — прежде всего представления об идеальном правителе и концепция *correctio* — были восприняты и переосмыслены в правление короля Альфреда. На материале «Жизни короля Альфреда» Ассера и предисловия к древнеанглийскому переводу «Обязанностей пастыря» Григория Великого анализируется формирование образа короля Альфреда, в котором происходит характерный для англосаксонской традиции переход от библейской фигуры царя-воителя (Давида) к царю-мудрецу и судье (Соломону). Далее рассматривается восприятие этого образа в постнормандской традиции на материале дидактической поэмы XII в. «Речения Альфреда», где король предстает как мудрец, учитель и пастырь, превращаясь из исторической фигуры в литературный архетип мудрого правителя.

Ключевые слова: Каролингское возрождение; Альфред Великий; Альфредовский ренессанс; мудрость; мудрец; «Речения Альфреда».

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ

Новрузов П.Н., Волконская М.А.

He was þe wiseste man: «Альфредовский ренессанс» и его влияние на образ короля в среднеанглийской дидактической поэме «Речения Альфреда» [Электронный ресурс] // Vox medii aevi. 2025. Vol. 2 (13). С. 41–65.

DOI

10.24412/2587-6619-2025-13-41-65

PAVEL NOVRUZOV

Post-Graduate Student at the School of Philological Studies, Higher School of Economics (Moscow)

ORCID: 0009-0002-9071-9731

Novruzov.P.N@hse.ru

MARIA VOLKONSKAYA

Candidate of Sciences (Philology), Associate Professor at the School of Philological Studies, Higher School of Economics (Moscow)

ORCID: 0000-0002-1812-1287

mary.volkonskaya@gmail.com

He was þe wiseste man: Alfredian Renaissance and its Influence on the Image of the King in the Middle English Didactic Poem *The Proverbs of Alfred*

This article situates the phenomenon of the Alfredian Renaissance, which took place at the end of the 9th century, within the broader Carolingian intellectual tradition and explores how the key ideas of the Carolingian revival, especially the notion of the ideal ruler and the concept of *correctio*, were adopted and reinterpreted during King Alfred's reign. Using Asser's *Life of King Alfred* and the king's preface to Gregory the Great's *Pastoral Care*, it examines the shaping of Alfred's image, in which a characteristically Anglo-Saxon shift can be observed: from the biblical model of the warrior-king (David) to that of the wise king and judge (Solomon). The article then traces the subsequent reception of this image in the post-Conquest tradition, focusing on the 12th-century didactic poem *The Proverbs of Alfred*, which represents the king as a sage, teacher, and preacher, turning the historical Alfred into a literary archetype of the wise ruler.

Keywords: Carolingian Renaissance; Alfred the Great; Alfredian Renaissance; Proverbs of Alfred; sage; wisdom.

FOR CITATION

Novruzov P.N., Volkonskaya M.A.
He was þe wiseste man: Alfredian Renaissance and its Influence on the Image of the King in the Middle English Didactic Poem *The Proverbs of Alfred* [Digital Resource] // *Vox medii aevi*. 2025. Vol. 2 (13). P. 41–65.

DOI

10.24412/2587-6619-2025-13-41-65

He was þe wiseste man:
«Альфредовский ренессанс»
и его влияние на образ короля
в среднеанглийской дидактической
поэме «Речения Альфреда»



Введение

В последние годы историко-филологические исследования всё активнее обращаются не только к правлению самого короля Альфреда, но и к культурному наследию его эпохи и рецепции его образа в позднейшие периоды. Так, в 2024 г. вышла статья в журнале “The English Historical Review”, рассматривающая средневековые истоки прозвища Альфреда — Великий¹. В 2023 г. была опубликована новейшая монография, посвященная изучению рецепции образа короля Альфреда в Новое время². Совсем недавно были также опубликованы переводы древнеанглийских текстов, созданных, как предполагается, самим королем и кругом его приближенных в конце IX в.³. Однако, хотя существуют работы, посвященные своеобразному «ренессансу» в эпоху короля Альфреда⁴ и его рецепции в последующие эпохи, эта тема, как представляется, остается недостаточно разработанной как в западной, так и в российской медиевистике. В частности, значительный интерес представляет вопрос о рецепции образа короля Альфреда и эпохи его правления после нормандского завоевания — не столько в латинских или французских хрониках, сколько в менее изученных с этой точки зрения «периферийных» текстах, написанных на среднеанглийском. В данной статье, сопоставив каролингские представления о мудром правителе с образом короля, который формировался во времена Альфреда, и выявив их определенное идейное сходство, мы рассмотрим дальнейшую рецепцию этого образа в одном из более

1. Firth M. What's in a Name? Tracing the Origins of Alfred's 'the Great' // The English Historical Review. 2024. Vol. 139. №596. P. 1–32.

2. Kalmar T. King Alfred the Great, his Hagiographers and his Cult. Amsterdam, 2023.

3. Alfredian Prologues and Epilogues / ed. by S. Irvine. New York, 2024.

4. Abels R. Alfred the Great: War, Kingship and Culture in Anglo-Saxon England. Abingdon., 2013.

поздних средневековых памятников – дидактической поэме «Речения Альфреда» (XII в.).

«Альфредовский ренессанс» и его каролингские истоки

Представления о череде малых средневековых возрождений, предшествующих итальянскому Ренессансу, существуют в науке уже более века⁵. Несмотря на определенную критику данной концепции⁶, такие понятия, как «Каролингское возрождение», «Оттоновское возрождение» и «Возрождение XII века», прочно вошли в научный оборот⁷. С их распространением стало возможно говорить и об «Альфредовском ренессансе» (*Alfredian Renaissance*), начавшемся в королевстве Уэссекс в конце IX в. Появление данного термина было предвосхищено американским медиевистом А. Креем в его эссе *The New Learning*: «Со временем, несомненно, кто-то так опишет период саксонских императоров в Германии и эпоху Альфреда в Англии. Тогда мы, возможно, также услышим об Оттоновском⁸ или Альфредовском возрождении»⁹. Данный термин, который сейчас активно используется медиевистами¹⁰, появился позже его континентальных аналогов. Традиция его использования для обозначения данного периода в истории Англии сложилась *ad hoc*. Самое раннее упоминание термина, за исключением контекста, в котором говорил о нем Август Крей, можно обнаружить в работе Джеймса Кемпбелла ««Жизнь короля Альфреда» Ассера» 1986 г., где он пишет: «Альфредовский ренессанс» — уникальное явление в истории образования и государства»¹¹.

Однако у ренессанса в эпоху короля Альфреда был важнейший предшественник в лице возрождения в эпоху Каролингов. Исследователи в ряде работ убедительно показали ориентацию Альфреда и его окружения на каролингские модели¹². А. Шарер охарактеризовал процесс восприятия каролингских идей при дворе Альфреда как *emulation* — сознательное подражание культурным моделям королевского двора Каролингов¹³. Так, король Альфред, как и Карл Великий, проводил по-

5. Хаскинс Ч. Ренессанс XII века / пер. с англ. К.В. Главатских, И.С. Мажаева, Д.Д. Лихачевой, А.С. Амосовой; под общей ред. К.В. Главатских, И.С. Мажаева; под науч. ред. О.С. Воскобойникова. М., 2025. С. 9.

6. Ле Гофф Жак. Интеллектуалы в средние века. СПб., 2003. С. 9.

7. Идею Каролингского возрождения выдвинул французский филолог Жан-Жак Ампер (Сидоров А. И. Каролингское возрождение. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravenc.ru/text/1681119.html> (дата обращения: 15.08.2025)). Однако закрепилось это понятие в научном дискурсе в 1920-е гг., как и два других обозначения средневековых «ренессансов»: термин «Оттоновское возрождение» ввел в научный оборот Ганс Науман (*Naumann H. Karolingische und ottonische Renaissance*. Frankfurt a. M., 1926), а концепция «Ренессанса XII века» получила развитие в работе Чарльза Хаскинса, опубликовавшего одноименную книгу в 1927 г. (см. Хаскинс Ч. Ренессанс XII века...).

8. Отметим, что Августом Креем не была учтена вышеупомянутая работа Ганса Наумана. Статья «The New Learning», которая цитируется здесь, впервые увидела свет в 1938 г. в сборнике *The Meaning of the Humanities* под редакцией Теодора Мейера Грина в издательстве Princeton University Press.

9. Krey A. *The New Learning // History and the Social Web: A Collection of Essays* / ed. by A. Krey. Minneapolis, 1955. P. 111.

10. Словосочетание «Альфредовский ренессанс» можно обнаружить во многих медиевистических публикациях, посвященных времени короля Альфреда. Из последних исследований стоит отметить уже упомянутую нами работу Р. Абельса, а также монографию М. А. Р. де ла Пеньи (*de la Peña M. A. R. The Cultural Power of Medieval Monarchy: Politics, Learning and Patronage in the Royal Courts in Europe, 1000–1300*. Abingdon, 2024). Существует также множество работ о переводах, выполненных при Альфреде, в которых затрагивается данная проблематика, например: Irvine S. 'The Protean Form of the Old English Boethius' // *The Legacy of Boethius in Medieval England* / ed. by Joey McMullen and Erica Weaver. Arizona, 2018. P. 1–17.

литику, направленную на возрождение учености в своем королевстве. Ассер, ближайший сподвижник и первый биограф Альфреда, в «Жизни короля Альфреда» упоминает об учреждении при дворе короля Уэссекса особой школы¹⁴. Аналогичный институт существовал и при дворе Карла Великого¹⁵. Подобно Карлу, Альфред также пригласил к своему двору образованных людей своего времени из Европы — франкских и валлийских интеллектуалов: монаха Гримбальда Сен-Бертенского, ученого Иоанна Старого Сакса, а также самого Ассера¹⁶. Подражание каролингским образцам просматривается и в исторических сочинениях эпохи Альфреда¹⁷, и в искусстве данного периода¹⁸. Интересный пример ориентации на каролингские модели в дискурсе Альфреда и его окружения приводит Д. Пратт в статье «Недуги короля Альфреда Великого»¹⁹. Он отмечает, что франкское общество эпохи Каролингов переживало глубокую духовную трансформацию, прежде всего в высших слоях, — святость становилась одним из центральных ориентиров. И то, как Ассер описывает болезни Альфреда, может рассматриваться как отражение той же духовной трансформации, начавшейся в каролингской среде и впоследствии воспринятой в Уэссексе. Пратт заключает: «Каролингский характер религиозного поведения Альфреда не поддается сомнению»²⁰.

Однако в данной связи необходимо остановиться на том, что именно подразумевается под понятием «ренессанс» применительно к эпохе Карла Великого. Особое значение в этом контексте для нас имеет работа У. Ульманна «Каролингское возрождение и идея королевской власти»²¹, в которой автор формулирует принципиально важный для настоящего исследования тезис: ренессанс эпохи Карла Великого следует рассматривать не столько как возрождение латинской словесности и культуры (что, по-видимому, было лишь побочным эффектом проводимой королем политики), сколько как комплексную программу преобразований, направленную прежде всего на радикальное переустройство общественной жизни в соответствии с христианскими доктринами. Ульманн подчеркивает, что понятие «ренессанс» имеет как личное, так и кол-

11. Campbell J. Asser's Life of Alfred // *The Inheritance of Historiography 350–900* / ed. by C. Holdsworth and T.P. Wiseman. Exeter, 1986. P. 115.

12. См. упомянутые работы: Abels R. Alfred the Great... P. 220–221. de la Peña M. A. R. The Cultural Power... P. 67. Об осознанной ориентации сочинений эпохи Альфредовского ренессанса на образцы Каролингского возрождения см.: Pratt D. The Political Thought of Alfred the Great. Cambridge, 2007, P. 132; Leneghan F. Translatio Imperii: The Old English Orosius and the Rise of Wessex // *Anglia*. 2015. Vol. 133. № 4. P. 656–705; Allport B. Eastward and Northward: A Geographical Conception of 'Nordmannaland' in Ohthere's Voyage and its Analogues in Old Norse/Icelandic Literature // *Scandinavian Journal of History*. 2022. Vol. 48. P. 1–25.

13. Scharer A. The Anglo-Saxon Chronicle and Continental Annal-Writing // *Reading the Anglo-Saxon Chronicle* / ed. by A. Jorgensen. Turnhout, 2010. P. 166.

14. Ассер. Жизнь Альфреда Великого // *История средних веков от Карла Великого до крестовых походов (768–1096 гг.)* / сост. М. М. Стасюлевич. М., 2001. С. 237.

15. Сидоров А. И. Каролингское возрождение. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravenc.ru/text/1681119.html> (дата обращения: 15.08.2025).

16. Ассер. Жизнь Альфреда Великого... С. 238.

17. Irvine S. The Anglo-Saxon Chronicle // *A Companion to Alfred the Great* / ed. by N. G. Disenza and P. E. Szarmach. Boston, 2015. P. 347.

18. Webster L. The Art of Alfred and His Times / *A Companion to Alfred the Great* / ed. by N. G. Disenza and P. E. Szarmach. Boston, 2015. P. 50.

19. Pratt D. The Illnesses of King Alfred the Great // *Anglo-Saxon England*. 2001. Vol. 30. P. 39–90.

20. Ibid P. 47.

21. Ullmann W. The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship. Abingdon, 2010.

лективное измерение. По его мысли, на личном уровне крещение даровало человеку статус *nova creatura* — нового создания, отличного от «человека из плоти», чье «возрождение» происходило благодаря приобщению к божественному учению²².

22. Ibid. P. 5.

Аналогичный принцип Ульманн предлагает применять и к «коллективному» Каролингскому возрождению: «Ренессанс в общественной сфере был “крещением” в самом широком масштабе, какой только можно себе представить»²³. Таким образом, Каролингский ренессанс предстает как попытка духовного обновления общества, которое было немыслимо без обращения к «христианским доктринам, догмам и принципам», а значит, неизбежно опиралось на латинскую христианскую традицию. В этом смысле, заключает Ульманн, литературное возрождение было не самоцелью, а инструментом: «программа возрождения общества неизбежно предполагала и литературное возрождение, нацеленное на возрождение самого общества»²⁴.

23. Ibid. P. 6.

24. Ibid. P. 8.

Данные идейные установки и их связь с Альфредовским ренессансом наглядно демонстрирует исследование М. Годдена «Прологи и эпилоги к древнеанглийскому переводу “Обязанностей пастыря” и их каролингские модели»²⁵. Сопоставление древнеанглийского прозаического пролога, написанного королем Альфредом, с прологом к латинским «Гомилиям» Павла Диакона выявляет их глубокое идеологическое сходство. Приведем наиболее показательный контекст:

25. Godden M. Prologues and Epilogues in the Old English Pastoral Care, and Their Carolingian Models // Journal of English and Germanic Philology. 2011. Vol. 110. № 4. P. 441–474.

26. *Igitur quia curae nobis est, ut nostrarum ecclesiarum ad meliora semper proficiat status, oblitteratam pene maiorum nostrorum desidia reparare vigilantibus studio litterarum satagimus officinam.* (цит по: Ibid. P. 450).

Поэтому, поскольку мы постоянно заботимся об улучшении состояния наших церквей, мы стремились с бдительным рвением продвигать дело обучения, которое было почти забыто из-за небрежности наших предков ²⁶ .	Вспомни же, какие бедствия постигли нас, когда мы сами не любили учения и не передавали его другим: любили лишь имя христианское, но многие — самую христианскую жизнь ²⁷ .
--	--

27. *Gedenc hwelc witu us ða becomon for ðisse worulde, ða ða we hit nohwæder ne selfe ne lufodon ne eac oðrum monnum ne lefdon: ðone naman ænne we lufodon ðætte we Cristne wæren, ond swiðe feawe ða ðeawas* (цит. по: Alfredian Prologues and Epilogues / ed. by S. Irvine. New York, 2024. P. 70–71).

В рамках каролингской модели королевской власти, отмечает А. И. Сидоров, главная задача правителя — «сделать всё необходимое, чтобы подготовить подданных к будущему спа-

сению через распространение и укрепление христианства»²⁸. Как убедительно показывает Ульманн, выполнение этой задачи было невозможно без литературного возрождения, которое служило бы основой для духовного воспитания и формирования идеалов христианской жизни.

Очевидно, что инициатива обеих программ — каролингской и альфредовской — исходила от самого правителя и его ближайшего окружения. Поэтому далее мы рассмотрим представления о роли короля и функциях монаршей власти, сформировавшиеся в каролингскую эпоху, которые, как мы покажем, впоследствии оказали заметное влияние на культурную политику и образовательные инициативы при Альфреде Великом.

Представления о мудром правителе в каролингскую эпоху

Согласно исследованию Дж.М. Уоллес-Ходрилла «Раннегерманская королевская власть в Англии и на континенте»²⁹, английскими интеллектуалами Алкуином и Катвильфом был сформулирован тезис, что король является не только вождем (*dux*), но и учителем (*doctor*) своих подданных. Уоллес-Ходрилл приводит следующий контекст из писем Алкуина: «О царь, в высшей степени достойный августейшей чести, и вождь, и учитель, и украшение империи»³⁰. Следовательно, задача Карла Великого как учителя и наставника — привести своих людей к спасению: «Как учитель (*doctor*) и наставник (*magister*) своего народа Карл Великий вёл его к спасению. Ради этого ему были даны пронизательность (*sagasitas*), мудрость (*sapientia*) и знание (*scientia*)»³¹.

Опираясь на идеи Алкуина, сформулированные в его письмах, Уоллес-Ходрилл приходит к важным наблюдениям. Он отмечает, что власть короля утверждается с помощью *potestas* (силы), *sapientia* (мудрости) и *praedicatio* (проповеди). Соответственно, целью короля, по замыслу Алкуина, было «подавление враждебных народов (*inimicos gentes*) страхом, внушаемым его военной мощью»³². В то же время образ среди его собствен-

28. Сидоров А. И. Каролингское возрождение. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravenc.ru/text/1681119.html> (дата обращения: 15.08.2025).

29. Wallace–Hadrill J. M. Early Germanic Kingship in England and on the Continent. Oxford, 1971.

30. *O rex augusto clarissime dignus honore, et dux et doctor et decus imperii* (цит. по: Wallace–Hadrill J. M. Early Germanic Kingship... P. 101).

31. Ibid.

32. Ibid. P. 102.

ного народа зиждется на представлении о короле как защитнике, судье, наставнике и проповеднике. Таким образом, всё это должно привести к правильному правлению, которое затем станет основой земного счастья (*felicitas*), что, по мысли английского историка, подразумевает мир и процветание для христианских подданных Карла. Он пишет: «Карл Великий имел сакральную функцию, откуда бы она ни происходила: он был проповедником (*praedicator*) и учителем (*doctor*), но не священником (*sacerdos*)»³³.

33. Ibid.

Воинственная внешняя политика и поддержание безопасности своих подданных также составляли идейную основу Каролингского возрождения. Выше уже отмечалось, что одной из основных задач короля является внушение страха враждебным народам и их подавление. Счастлив тот народ, отмечает Алкуин, основываясь на этой посылке, у которого есть такой царь: «И меч торжествующей мощи сверкает в его правой руке, и труба католического благовествования звучит на его языке. Таков же Давид...»³⁴. По мысли Алкуина, король выступает здесь скорее не в роли священника, а в роли именно проповедника, провозглашающего христианство, а также достигающего *pax* (мира) и в каком-то смысле расширяющего границы *pax christiana*. Как отмечает Уоллес-Ходрилл, для Алкуина и его современников «войны Карла Великого против саксов, аваров и мусульман вписывались в парадигму христианского царствования... Отцы Франкфуртского собора видели в Карле прежде всего триумфального христианского воина, чьи победы над внешними врагами были победами ради мира (*pax*) и свободы Церкви (*libertas ecclesiae*)»³⁵.

34. *Et gladium triumphalis potentiae vibrat in dextera et catholicae praedicationis tuba resonat in lingua [sic!]. Ita et David...* (цит. по: Ibid. P. 103).

35. Ibid.

Тем не менее Алкуин размышлял не только о внешней политике короля, но и о его должном поведении по отношению к своим подданным. Так, целью действий короля, по мнению мыслителей того времени, должно быть *correctio* (исправление). У Алкуина находим следующий контекст: «Это, о сладчайший Давид, твоя слава, хвала и награда — чтобы ты с усердием стремился исправлять свой народ»³⁶. Согласно Уоллес-Ходрилли, Алкуин в данном контексте подразумевает следующее:

36. *Haec est, O dulcissime David, gloria laus et merces tua ... ut diligentissime populum ... corrigere studeas* (цит. по: Ibid).

1. Обязанность постоянного надзора за нравственной жизнью народа.
2. Наказание заблуждающихся и поощрение послушных.
3. Справедливость, которую вершит король.
4. Внутреннее отражение того *terror*, что король внушает внешним врагам.

Таким образом, роль Карла Великого в каролингской мысли не просто сакрализована — подобно царю Давиду, правитель становится защитником, земным пастырем и судьей для своих подданных, стремящимся привести их к миру и процветанию через устрашение и нравственное «исправление». Обратимся теперь к тому, какое отражение нашли эти идеи в эпоху правления короля Альфреда.

Представления о короле Альфреде в современных ему памятниках

Важно отметить, что ситуация, сложившаяся в англосаксонских королевствах в IX в., резко контрастирует с VIII в., когда наблюдался значительный интеллектуальный подъем, связанный с деятельностью таких выдающихся мыслителей, как Беда Достопочтенный из Ярроу, Алкуин Йоркский, Альдхельм Уэссекский³⁷ и других. Начавшиеся в 793 г. с разорения Линдисфарнского монастыря³⁸ набеги викингов привели к постепенному упадку интеллектуальной жизни: в течение первой половины IX в. многие монастыри, служившие центрами сохранения и производства знаний, были разорены.

С приходом Альфреда к власти в 871 г.³⁹ ситуация начала меняться: королю удается остановить продвижение викингов на юг и заключить с ними мирный договор. Альфред приглашает ученых ко двору, начинается активная переводческая деятельность⁴⁰, принимается новый свод законов, восстанавливаются монастыри, строятся города, возрождается изучение латинского языка, начинает составляться «Англосаксонская хроника»⁴¹. Реформы Альфреда знаменуют собой новый культурный подъем⁴², который при этом опирается на сознательное заимствование каролингских моделей. Это прослеживается, прежде всего, в воплощенной в образе самого короля

37. История английской литературы / под ред. М. П. Алексеева. Л., 1943. С. 28.

38. Stenton F. Anglo-Saxon England. Oxford, 2004. P. 239.

39. Глебов А. Г. Англия в раннее Средневековье. СПб., 2002. С. 46.

40. См. Alfredian Prologues and Epilogues / ed. by S. Irvine. Oxford University Press, 2024; Godden M. The Alfredian Project and its Aftermath: Rethinking the Literary History of the Ninth and Tenth Centuries. Proceedings of the British Academy. Vol. 162 / ed. by R. Johnston. Oxford, 2008. P. 93–122; Bately J. Did King Alfred Actually Translate Anything? The Integrity of the Alfredian Canon Revisited // Medium Ævum. 2009. Vol. 78. № 2. P. 189–215; Ивина М. К. Литературная деятельность короля Альфреда Великого как этап формирования национальной идентичности в Англии эпохи раннего Средневековья // Мир науки, культуры, образования. 2021. № 3(88). С. 590–594.

41. Англо-саксонская хроника / пер. с др.-англ. З. Ю. Метлицкой. СПб., 2010. С. 17.

42. Godden M. The Alfredian Project... P. 94.

Альфреда концепции идеального правителя-наставника — справедливого и применяющего принцип *correctio* во имя неустанный исправления своих подданных и спасения их через укрепление христианства. Обратимся к двум источникам времени правления Альфреда — «Жизни короля Альфреда» Ассера⁴³ и прозаическому прологу короля Альфреда к переводу «Обязанностей пастыря» Григория Великого⁴⁴.

«Жизнь короля Альфреда» Ассера конструирует положительный образ короля, в основе которого находятся представления о четырех кардинальных добродетелях (мудрости, стойкости, воздержанности и справедливости)⁴⁵. Тем не менее, в его сочинении прослеживаются также и те каролингские представления об идеальном монархе, которые можно обнаружить у Алкуина. Описывая короля, Ассер так же, как и Алкуин, наделяет его чертами учителя, наставника и справедливого государя в соответствии с континентальными идеалами. Первое, что следует отметить, — король Альфред в изображении Ассера не только стремится к личной мудрости, но и выступает в роли наставника, учителя своего народа: «Своих епископов и весь духовный чин, графов и благородных, даже прислугу и всех домочадцев Альфред любил всем сердцем; даже их детей, воспитываемых в королевском семействе, он любил не менее своих, наставлял их в добрых нравах и никогда не уставал заполнять их свободное время чтением»⁴⁶. Высшей точкой развития представлений об Альфреде как о наставнике и мудреце является сравнение Альфреда с величайшим библейским мудрецом — царем Соломоном: «Альфред может быть сравнен с Соломоном, который, презрев славу и богатство мира сего, просил у Бога мудрости и получил и то и другое — и мудрость, и земную славу»⁴⁷. Отметим этот сдвиг, который задает дальнейшее развитие на английской почве каролингской триады качеств идеального правителя (*potestas, sapientia u praedicatio*): если Алкуин сравнивает Карла с царем Давидом, то Ассер, вознося хвалу Альфреду, уподобляет его царю Соломону⁴⁸. Таким образом, военная мощь правителя, которой Ассер всё же уделяет внимание, описывая

43. Ассер. Жизнь Альфреда Великого // История средних веков от Карла Великого до крестовых походов (768–1096 гг.) / Сост. М. М. Стасюлевич. М., 2001. С. 225–247.

44. Alfredian Prologues and Epilogues... P. 70–75.

45. Эксплицитно о них написал Исидор Севильский. См. The Etymologies of Isidore of Seville / trans. by S.A. Barney, W.J. Lewis, J.A. Beach, O. Berghof. New York, 2006. P. 79.

46. Ассер. Жизнь Альфреда Великого... С. 237. *Episcopos quoque suos et omnem ecclesiasticum ordinem, comites ac nobiles suos, ministeriales etiam et omnes familiares admirabili amore diligebat. Filios quoque eorum, qui in regali familia nutriebantur, non minus propriis diligens, omnibus bonis moribus instituere et literis imbuere solus die noctuque inter cetera non desinebat* (цит. по: Asserius. De Rebus Gestis Aelfredi. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.thelatinlibrary.com/asserius.html> (дата обращения 15.08.2025)).

47. Ассер. Жизнь Альфреда Великого... С. 237. *In hoc pium et opinatissimum atque opulentissimum Salomonem Hebraeorum regem aequiparans, qui primitus, despecta omni praesenti gloria et divinitis, sapientiam a Deo deposcit, et etiam utramque invenit, sapientiam scilicet et praesentem gloriam.* Asserius De Rebus Gestis Aelfredi. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.thelatinlibrary.com/asserius.html> (дата обращения 15.08.2025)).

48. См. также: Otten K. König Alfreds Boethius. Tübingen, 1964. S. 98.

сражения Альфреда с викингами, словно бы начинает отступать на второй план.

Кроме того, помимо стремлений к мудрости и просветительству, для правителя важно и стремление к справедливости. Мудрость здесь выступает фундаментом, без которого справедливость невозможна. Ассер уделяет большое внимание суду короля Альфреда, называя его «неутомимым исследователем истины», а также защитником бедных⁴⁹. Безусловно, это важные контексты конструирования образа Альфреда не просто как справедливого судьи, но и как справедливого правителя в целом.

Однако наиболее показательным свидетельством каролингского влияния является следующий фрагмент, в котором проявляется принцип *correctio*: «Я весьма удивляюсь вашей смелости, когда вы, получив от Бога и от меня место и степень, какие даются только людям образованным, пренебрегли своим образованием и научными трудами. Потому вы должны или немедленно отказаться от своих мест, сопряженных с властью, или с большим прилежанием заняться науками для приобретения мудрости, — такова моя воля»⁵⁰. В этом фрагменте Ассер критикует тех судей, которые по своим корыстным убеждениям или из-за недостатка знаний выносили несправедливые решения. Альфред, пусть и кротко, но внушает страх таким людям, ставя их перед выбором: либо совершенствоваться, либо оставить занимаемую должность. И Альфред, по Ассеру, добился своего: «Устрашенные такими угрозами, графы и другие начальники обращались из всех сил к изучению науки правды»⁵¹. Это еще раз подтверждает мысль, что король должен не только поощрять своих подданных, но и порой наказывать, — в этом и проявляется *correctio*.

Другим репрезентативным источником, содержащим принцип *correctio*, является пролог короля Альфреда к древнеанглийскому переводу «Обязанностей пастыря» папы римского Григория Великого⁵². Обращаясь к епископу Уэрферту, король сетует на общий упадок культуры в Англии, выстраивая дихотомию идеального прошлого и мрачного настоящего: «Какими мудрыми людьми была некогда исполнена вся Ан-

49. Ассер. Жизнь Альфреда Великого... С. 246.

50. Там же. *Nimium admiror vestram hanc insolentiam, eo quod, Dei dono et meo, sapientium ministerium et gradus usurpastis, sapientiae autem studium et operam neglexistis. Quapropter aut terrenarum potestatum ministeria, quae habetis, illico dimittatis, aut sapientiae studiis multo devotius docere ut studeatis, imperio. Asserius De Rebus Gestis Aelfredi.* [Электронный ресурс]. URL: <https://www.thelatinlibrary.com/asserius.html> (дата обращения 15.08.2025).

51. Там же. *Quibus auditis verbis, perterriti veluti pro maxima vindicta correcti, comites et praepositi ad aequitatis discendae studium totis viribus se vertere nitebantur Asserius De Rebus Gestis Aelfredi.* [Электронный ресурс]. URL: <https://www.thelatinlibrary.com/asserius.html> (дата обращения 15.08.2025).

52. *Alfredian Prologues and Epilogues...* P. 70–75.

глия — и в чине церковном, и в чине мирском; и как блаженны были тогда дни по всей стране; и как цари, державшие власть над народом, смиренно служили Господу и посланникам Его; и как берегли они мир, правду и власть внутри своих пределов, и расширяли пределы за границы свои; и как преуспевали они и в воинстве, и в мудрости»⁵³. Вероятно, здесь Альфред имеет в виду идеализированную картину прошлого, которое в его представлении было намного лучше, чем современная ему реальность. Чтобы убедить в этом читателя, Альфред прибегает к гиперболизации той ситуации, в которой находится сам: «К югу от Хамбера едва ли можно было найти человека, способного разумно истолковать на нашем языке службу Божию или перевести латинский текст; думаю, что и к северу от Хамбера их было немного. Столь редки они были, что, когда я принял правление, я не мог назвать ни одного к югу от Темзы»⁵⁴. Таким образом, Альфред говорит о том, что ученость и грамотность ухудшились в стране настолько, что в начале его правления не было ни одного человека в его землях, способного читать и понимать латынь.

Утверждение Альфреда свидетельствует о глубоком упадке учености в начале его правления и в определенной степени отражает реальную ситуацию, которая, как отмечает М. А. Родригес де ла Пеня, ссылаясь на результаты других исследователей⁵⁵, может быть реконструирована на основании имеющихся исторических данных. М. Лапидж пишет, что «в хартиях второй половины IX в. заметно ужасающее несоблюдение латинской орфографии и грамматики»⁵⁶. Г. Гнеус также отмечает существенное снижение числа созданных манускриптов: до начала правления Альфреда в 871 г. известно лишь 10 манускриптов, относящихся к IX в., тогда как рукописей, относящихся к периоду до начала IX в., — 131⁵⁷. С. Келли подчеркивает, что к началу правления Альфреда в Англии существовало всего несколько школ, многие книги были утрачены, а древнеанглийская литература пришла в упадок⁵⁸.

С приходом короля Альфреда к власти и в результате его успешной борьбы с викингами ситуация с образованием начинает исправляться. При этом деятельность Альфреда носит

53. *Hwelce wiotan iu wæron giond Angelcynn, ægðer ge godcundra hada ge woruldcundra; ond hu gesæliglica tida ða wæron giond Angelcynn; ond hu ða kyningas ðe ðone onwald hæfdon ðæs folces Gode ond his ærendwrecum hiersumedon; ond hu hie ægðer ge hiora sibbe ge hiora sioda ge hiora onweald innan bordes gehioldon, ond eac ut hiora eðel rymdon; ond hu him ða speow ægðer ge mid wige ge mid wisdom* (цит. по: Ibid. P. 70–71).

54. *Feawa wæron behionan Humbre ðe hiora ðeninga cuðen understandan on Englisc, oððe furðum an ærendgewrit of Lædene on Englisc areccean; ond ic wene ðætte noht monige begiondan Humbre næren. Swæ feawa hiora wæron ðæt ic furðum anne anlepne ne mæg gedencean be suðan Temese ða ða ic to rice feng* (цит. по: Ibid. P. 70–71).

55. de la Peña M.A. R. The Cultural Power... P. 65.

56. Ibid.

57. Ibid.

58. Ibid.

не только светский, но и духовный характер. Король отмечает (см. выше с. 46), что бедствия постигли людей в Англии, потому что они отвергли учение и стали любить лишь «имя христианское», но не «самую христианскую жизнь». Мы полагаем, что в этом обращении короля к Уэрферту и кроется основное направление деятельности Альфреда: стремление к *correctio*. Обращение к прошлому выполняет роль фундамента для будущего. По мысли Альфреда, древние были мудры, любили учение, не просто любя «имя христианское», а следуя ему, поэтому они не знали тех бед и лишений (вызванных набегами викингов), которые познали современники Альфреда. Соответственно, чтобы вернуть былые славные дни и получить спасение, необходимо возродить ученость и более высокий уровень образованности, без которых невозможно достичь христианской добродетели.

Таким образом, уже современные королю Альфреду памятники, опираясь на каролингскую модель идеального правителя и одновременно переосмысливая ее, постепенно смещают акцент от военной мощи к мудрости и справедливости правителя, сравнивая его с Соломоном. Альфред стремился не просто к поднятию уровня культуры в Уэссексе, — как и в каролингскую эпоху, цель монарха была более глобальной: с помощью возрождения учености в королевстве он должен избавить своих подданных от бедствий, постигших их как до, так и во время его правления, для чего было необходимо, чтобы его подданные были христианами не на словах, а на деле. Стремление к духовному обновлению человека, к его перерождению в духе христианского учения было краеугольным камнем всей программы Альфреда-реформатора, ибо без этого, как он полагал, благочестивая жизнь немислима.

Альфред как мудрец: формирование образа в последующей традиции

Возрождение учености при короле Альфреде, как всякое значительное историческое событие, оставило след в исторической памяти. В памятниках последующей за нормандским

завоеванием 1066 г. эпохи Альфреда Великого называли создателем английского Парламента⁵⁹ и приписывали ему основание Оксфордского университета⁶⁰. Большую работу в изучении истории формирования образа Альфреда проделал британский историк С. Кейнс. Им были рассмотрены ключевые тексты, в которых упомянут король, — от жизнеописания Ассера и «Англосаксонской хроники» до сочинений XX в.⁶¹ Однако некоторые «периферийные» тексты — провинциальные, безыскусные и написанные на диалектах среднеанглийского — хоть и упоминаются Кейнсом, не анализируются им подробно. Далее мы обратимся к одному из таких текстов — дидактической поэме XII в. «Речения Альфреда». Эта поэма не столь хорошо известна в отечественной медиевистике (на русском языке есть лишь краткое упоминание в советской «Истории английской литературы»⁶²), однако представляет наиболее репрезентативный источник, в котором Альфред изображен в качестве мудреца, и демонстрирует, таким образом, опосредованное влияние каролингских идей на формирование образа короля Альфреда в постнормандской литературной традиции.

По всей видимости, «Речения Альфреда» сложились примерно в середине XII в. на юге Англии (вероятно, первый вариант текста был создан около 1150 г.⁶³). Тем не менее, в распоряжении исследователей нет ни одного списка XII в., и все четыре сохранившихся до наших дней рукописи относятся к XIII в.⁶⁴ Самая старая рукопись, Cotton Galba A XIX (MS. C), хранится в Британской библиотеке и состоит из трех листов, на которых сохранилось около ста строк текста. Три других списка «Речений Альфреда» находятся в городе Мейдстон в графстве Кент (Maidstone Museum A.13, MS. M), Кембридже (Trinity College, B.14.39, MS. T) и Оксфорде (Jesus College, 29, MS. J). Метрически текст поэмы неоднороден. Стих произведения является соединением аллитерационной и силлабо-тонической традиций и представляет собой модификацию древнеанглийской аллитерационной строки, отличающуюся большей свободой построения аллитерации, а также использованием рифмы⁶⁵.

59. Keynes S. The cult of King Alfred the Great // *Anglo-Saxon England*. 1999. Vol. 28. P. 235.

60. Впервые эту характеристику Альфреду приписал Ранульф Хигден — средневековый английский автор XIV в. См. Taavitsainen I. Scientific Language and Spelling Standardisation 1375–1550 // *The Development of Standard English, 1300–1800: Theories, Descriptions, Conflicts* / ed. by L. Wright. Cambridge, 2006. P. 132.

61. Keynes S. The cult of King Alfred the Great... P. 225–356.

62. История английской литературы... С. 78.

63. Arngart O. The Proverbs of Alfred: The Texts Edited with Introduction, Notes and Glossary. Lund, 1955. P. 55.

64. Minkova D. The Credibility of Pseudo-Alfred: Prosodic Insights in Post-Conquest Mongrel Meter // *Modern Philology*. 1997. Vol. 94. № 4. P. 427. См. также: Новрузов П. Н. «Pus swað Alfred». «Речения Альфреда» как памятник среднеанглийской словесности: его осмысление и проблемы перевода // *Человек и власть в эпоху русского Средневековья* / под ред. Ф. Б. Успенского. М., 2024. С. 38–43.

65. Arngart O. The Proverbs of Alfred... P. 225.

Основное содержание «Речений» — это разнообразные сентенции, представленные как высказывания Альфреда и каждый раз начинающиеся с формулы: «Так говорил Альфред» (*þus swað Alfred*⁶⁶). Несмотря на то, что в Средние века имя Альфреда нередко связывалось с разными изречениями (см., например, указания Элреда из Риво на существование корпуса мудрых и остроумных высказываний правителя⁶⁷), крайне маловероятно, что какие-либо из «Речений» действительно были сочинены самим королем⁶⁸. Большая часть сентенций представляет собой различные советы простым людям и никак не связана с сохранившимся корпусом текстов, написанных королем Альфредом. Их источники — древнеанглийские гомилии, ветхозаветные книги Премудрости, «Двустиишия Катона», а также германские (английские и скандинавские) пословицы и устойчивые выражения⁶⁹. Пожалуй, единственный контекстуальный маркер, связанный с историческим Альфредом, — это топоним, встречающийся в самом начале поэмы: *At Seuorde / seten þeines manie* («В Сифорде заседали много танов»). Сейчас Сифорд — это небольшой городок в Суссексе на юге Великобритании. Однако во времена Альфреда рядом с Сифордом находилась резиденция короля в Дене — место, примечательное тем, что именно там Альфред встретился со своим будущим биографом — Ассером⁷⁰. Можно предположить, что составитель «Речений» знал об этом факте.

Фигура Альфреда, таким образом, фикциональна. Король-мудрец, предстающий перед аудиторией «Речений», — не что иное как отголосок средневековых представлений о королевской власти, берущих свое начало в эпоху Каролингов и опосредованных англосаксонскими книжниками эпохи Альфреда. Одной из важнейших характеристик правителя для каролингской традиции является роль наставника и учителя своего народа. Следуя этой модели, уже в первых строках поэмы нарратор называет Альфреда не только «любимцем англичан» (*engle derling*), но и их «пастырем» (*engle herde*), наставляющим свой народ на истинный путь: *Hem he gan leren: / swo ze tuzen iheren. / Hu hi here lif: / leden scolden*⁷¹ («Он обучал их, / как вы могли слышать, / как они земную жизнь / должны прожить»⁷²).

66. Proverbs of Alfred: An Emended Text / ed. by O. Arngart. Lund, 1978.

67. Rouse R. The Idea of Anglo-Saxon England in Middle English Romance. Cambridge, 2005. P. 45.

68. Ibid. P. 42.

69. Arngart O. The Proverbs of Alfred... P. 6–7. О некоторых параллелях между «Речениями» и древнеанглийским поэтическим корпусом см. также: O’Camb B. The Familiar Wisdom of Treasured Friends and the Landscape of Conquest in The Proverbs of Alfred // Remembering the Medieval Present: Generative Uses of England’s Pre-Conquest Past, 10th to 15th Centuries / ed. by B. O’Camb and J. P. Gates. Boston, 2019. P. 244–269.

70. Ассер. Жизнь Альфреда Великого... С. 238.

71. Proverbs of Alfred: An Emended Text... P. 8.

72. Здесь и далее перевод наш — М. В., П. Н.

Первая строфа выполняет двоякую функцию: она представляет короля Альфреда аудитории и одновременно легитимизирует его право на наставничество, акцентируя его исключительную мудрость: *He was wis on his word / and war on his werke / He was þe wiseste man / þat was on Englelonde an* («Он был мудр в своих словах / и благоразумен в делах. / Он был мудрейшим человеком, / который был в Англии»). Это описание формирует *auctoritas* (в трактовке С. С. Аверинцева⁷³) Альфреда — то авторитетно-личностное начало, сумму полномочий субъекта (*auctor*), благодаря чему существование и функционирование поэмы становится возможным.

Как уже отмечалось, в рамках каролингской политической традиции, восходящей к Алкуину, королевская власть должна основываться на триаде *potestas* (сила), *sapientia* (мудрость) и *praedicatio* (проповедь). Если предшествующие цитаты из «Речений» служат ярким свидетельством формирования образа Альфреда как проповедника и правителя-мудреца, то данные строки первой строфы — *Alfred he was on Englelond / an king wel swiðe strong* («Альфред был в английской земле / чрезвычайно могущественным королем») — призваны продемонстрировать *potestas*, силу короля. Таким образом, анонимный автор уже в начальной строфе выстраивает образ короля, словно бы соответствующий каролингской парадигме. Однако далее в поэме упоминаний о *potestas* Альфреда нет — в отличие от других составляющих образа идеального правителя.

Роль Альфреда как проповедника — и «утешителя» (*frofre*) для своего народа — получает развитие во второй строфе:

<i>þus cwað Alfred: Engle frofre. «Wolde ze nu, leden: lesten eure louerde. He ou wolde wissien: wisliche þinges. Hu ze mihten werldes: wurðscipes welden. And ec eure saule: samnen to Criste»⁷⁴.</i>	Так говорил Альфред, Англичан утешитель: «Люди, если вы сейчас Прислушаетесь к Господу ва- шему, Он наставит вас В благоразумных делах И в том, как вы могли бы Возыметь мирскую славу И ваши души Посвятить Христу».
---	---

73. Аверинцев С. С. Авторство и авторитет // Историческая поэтика: литературные эпохи и типы художественного сознания / под ред. П. А. Гринцера. М., 1994. С. 106.

74. Proverbs of Alfred: An Emended Text... P. 9.

Данная строфа раскрывает Альфреда в ключевой для каролингской парадигмы ипостаси — христианского проповедника. Обращаясь к подданным, король использует проповедь как инструмент нравственного наставления и пастырского надзора, направляя их на путь истинный. Эта дидактическая функция получает прямое выражение в призыве: *þat ze alle adreden / ure drihten Crist. / Luuien hine and likien* («Чтобы вы все страшились / нашего Господа Христа, / возлюбили Его и почитали»).

Модель репрезентации власти в «Речениях» не сводятся к триаде мудрости, проповедничества и силы. Как уже отмечалось, не менее значимой составляющей каролингского образа правителя выступает справедливость — умение вершить справедливый суд и направлять своих подданных, что должно стать для них основой земного счастья (*felicitas*):

<i>Pus cwað Alfred. «þan erl and þan eþeling: iberþ under be king. þat lond to leden mid lazelice deden. And þe clerc and þe cniht: demen euenliche riht. For after þat man soweþ: al swilch he scal mowen. And efrilces mannes dom; to his ozere dure cherreþ»⁷⁵.</i>	Так говорил Альфред: «Эрл и этелинг Должны подчиняться королю, Чтобы управлять страной Законным способом И клирика, и рыцаря Судить одинаково справедливо. Ибо что человек посеет, То он и пожнет. И суд каждого человека Возвращается к его собственной двери».
---	---

75. Ibid. P. 10.

Рассмотренные строфы относятся, согласно классификации А. Крэпэна⁷⁶, к «общественной» части «Речений» (строфы 1–5), где Альфред дает наставления по совершенствованию социальных институтов. Однако основная часть произведения (строфы 6–29) посвящена регуляции межличностных отношений, затрагивая вопросы богатства, дружбы и личной этики. Примечательной особенностью является минимальное использование лексемы “king” при упоминании личности короля: на 29 речений всего лишь в четырех контекстах упоминается королевский статус Альфреда. При этом в формуле *Pus*

76. Crépin A. Mentalités anglaises au temps d'Henri II Plantagenêt d'après les Proverbs of Alfred // Cahiers de Civilisation Médiévale. 1994. Vol. 37. P. 52–53.

swað Alfred, которая начинает каждую строфу, король предстает без традиционного титулования. Данное, казалось бы, очевидное наблюдение заставляет нас высказать предположение, что основной задачей данного текста было представить короля Альфреда не столько как успешного властителя, но — в соответствии с интеллектуальной парадигмой Альфредовского возрождения, переосмыслившей каролингскую триаду качеств идеального правителя, — как носителя мудрости и проповедника: подобные наименования короля столь же частотны, как и его титул (дважды Альфред называется *frofre* («утешитель»), по одному разу — *clerc* («ученый») и *herde* («пастырь»)).

Обратимся к строфе, которая завершает текст:

<i>þus swað Alfred...</i> <i>And al ure blisse:</i> <i>to balewe us scal iwurþen.</i> <i>Bute zif we wurchep</i> <i>willen Cristes.</i> <i>Nu biþenche we</i> <i>Panne us seluen.</i> <i>Ure lif to leden:</i> <i>swo Crist us ginned leren.</i> <i>þanne muze we wenen:</i> <i>þat he us wile wurþien.</i> <i>For swo seide Saleman:</i> <i>þat wise selie man.</i> <i>“Wis is þat her wel doþ:</i> <i>he cumeþ þar he lyen foþ.</i> <i>On his liues ende:</i> <i>he hit scal auinde”⁷⁷.</i>	Так говорил Альфред <...> «И вся наша радость Обратится в нашу погибель, Если только мы не исполним Волю Христа. Так поразмыслим же Отныне сами, Как нашу жизнь прожить, Как нас Христос учит. Тогда есть надежда, Что Он вознесет нас. Ибо так сказал Соломон, Этот благословенный мудрец: “Мудр тот, кто здесь хорошо поступает, Он придет туда, где получит награду. В конце своей жизни Он узнает ее”».
--	---

77. Proverbs of Alfred: An Emended Text... P. 23.

В данной строфе Альфред снова выступает как наставник и проповедник. Однако он не просто предлагает практические советы по улучшению земной жизни, но формулирует целостную концепцию благостного существования, где земное благоденствие осмысливается как подготовительная ступень к грядущему спасению. Таким образом, король становится духовным

пастырем, осуществляющим надзор за нравственным состоянием своих подданных. Отсылка к фигуре Соломона — универсальному символу мудрости — в данном случае обретает особый смысл, поскольку развивает линию, начатую Ассером, который первым уподобил Альфреда библейскому царю. Она не только придает тексту дополнительный авторитет, но и вписывает Альфреда в парадигму, где соединение мудрости, духовного наставничества и пастырской заботы о подданных создает образ идеального христианского правителя. Эта связь усиливается тем, что в заключительных строках Соломон фактически начинает говорить устами Альфреда: король цитирует его не как внешний авторитет, а как внутренний источник собственной мудрости. Тем самым сравнение с Соломоном — не просто средневековый топос, но элемент устойчивой традиции рецепции, укрепляющий представление об Альфреде как мудром наставнике своего народа.

Заключение

Таким образом, помещение феномена «Альфредовского ренессанса» в контекст более широких культурных процессов раннего Средневековья позволяет утверждать, что реформаторская деятельность Альфреда Великого не была изолированным явлением. Она опиралась на уже существующие интеллектуальные модели Каролингского возрождения, прежде всего на концепцию *correctio*, соединяющую моральное, образовательное и политическое обновление общества. Осмысление королевской власти как военного могущества, мудрости и проповедничества, характерное для каролингской идеологии, было воспринято Альфредом и его окружением и адаптировано к условиям Уэссекса конца IX в. При этом переход в сочинениях времен короля Альфреда от образа царя-воителя (Давида) к царю-мудрецу и судье (Соломону) отражает определенное изменение представлений о королевской власти в англосаксонской традиции: идеальный король воспринимается теперь не столько как воитель и защитник, сколько как учитель, судья и хранитель мудрости. Это позволило не только укрепить ав-

торитет королевской власти в период политической нестабильности, но и заложить основы устойчивой культурной памяти, определившей восприятие его личности в последующие столетия.

Анализ поэмы «Речения Альфреда» показывает, что представления о королевской власти, возникшие в эпоху Альфреда и восходящие к каролингским образцам, оказали влияние на произведения, написанные после нормандского завоевания, утратив конкретно-историческую привязку, но сохранив символическое значение. Образ Альфреда как мудрого правителя, учителя, проповедника для своего народа и воплощения справедливости стал частью литературной традиции, в которой король предстает не столько как историческая фигура, сколько как идеальный образец нравственно совершенного монарха.

Таким образом, «Альфредовский ренессанс» может быть рассмотрен не только как культурно-образовательная программа конца IX в., но и как долговременное интеллектуальное наследие, оказавшее влияние на формирование средневековых представлений о королевской власти, репутации и мудрости. Его связь с каролингскими идеями позволяет видеть в этом явлении не локальный феномен, а часть общей традиции европейских «малых ренессансов», в рамках которой политическое, образовательное и культурное обновление сопрягается с религиозным возрождением. Переосмысление

этих идей и их дальнейшая устойчивость позволяют

увидеть, как образ короля Альфреда, постепенно

отрываясь от исторической конкретики,

превращается в литературный

архетип в постнормандской

традиции.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. Англосаксонская хроника / пер. с др.-англ. З. Ю. Метлицкой. СПб.: Евразия, 2010.
2. Ассер. Жизнь Альфреда Великого // История средних веков от Карла Великого до крестовых походов (768–1096 гг.) / сост. М. М. Стасюлевич. М.: АСТ, 2001. С. 225–247.
3. Alfredian Prologues and Epilogues / ed. by S. Irvine. New York: Oxford University Press, 2024.
4. Asserius. De Rebus Gestis Aelfredi. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.thelatinlibrary.com/asserius.html> (дата обращения: 15.08.2025).
5. The Etymologies of Isidore of Seville / ed. by S. Barney, W. Lewis, J. Beach, O. Berghof. New York: Cambridge University Press, 2006.
6. Proverbs of Alfred: An Emended Text / ed. by O. Arngart. Lund: C. W. K. Gleerup, 1978.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аверинцев С.С. Авторство и авторитет // Историческая поэтика: литературные эпохи и типы художественного сознания / под ред. П. А. Гринцера. М.: Наследие, 1994. С. 105–125.
2. Глебов А.Г. Англия в раннее Средневековье. СПб.: Евразия, 2002.
3. Ивина М.К. Литературная деятельность короля Альфреда Великого как этап формирования национальной идентичности в Англии эпохи раннего Средневековья // Мир науки, культуры, образования. 2021. № 3(88). С. 590–594.
4. История английской литературы / под ред. М. П. Алексеева. Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1943.
5. Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в средние века. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2003.
6. Новрузов П.Н. «Pus swað Alfred». «Речения Альфреда» как памятник среднеанглийской словесности: его осмысление и проблемы перевода // Человек и власть в эпоху русского Средневековья / под ред. Ф. Б. Успенского. М.: ИРЯ РАН, 2024. С. 38–43.
7. Сидоров А. И. Каролингское возрождение. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravenc.ru/text/1681119.html> (дата обращения: 15.08.2025).
8. Хаскинс Ч. Ренессанс XII века / пер. с англ. К.В. Главатских, И.С. Мажаева, Д.Д. Лихачевой, А.С. Амосовой; под общей ред. К.В. Главатских, И.С. Мажаева; под науч. ред. О.С. Воскобойникова. Москва: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2025.
9. Abels R. Alfred the Great War, Kingship and Culture in Anglo-Saxon England. New York: Routledge, 2013.

10. *Allport B.* Eastward and Northward: A Geographical Conception of 'Norðmannaland' in Ohthere's Voyage and its Analogues in Old Norse/Icelandic Literature // *Scandinavian Journal of History*. 2022. Vol. 48. P. 1–25.
11. *Arngart O.* The Proverbs of Alfred. A Study of the Texts. Lund: C. W. K. Gleerup, 1942.
12. *Arngart O.* The Proverbs of Alfred: The Texts Edited with Introduction, Notes and Glossary. Lund: C. W. K. Gleerup, 1955.
13. *Campbell J.* Asser's Life of Alfred // *The Inheritance of Historiography 350–900* / ed. by C. Holdsworth and T. P. Wiseman. Eastborne: University of Exeter Press, 1986. P. 115–133.
14. *Crépin A.* Mentalités anglaises au temps d'Henri II Plantagenêt d'après les Proverbs of Alfred // *Cahiers de Civilisation Médiévale*. 1994. Vol. 37. P. 49–60.
15. *de la Peña M. A. R.* The Cultural Power of Medieval Monarchy: Politics, Learning and Patronage in the Royal Courts in Europe, 1000–1300. New York: Routledge, 2024.
16. *Firth M.* What's in a Name? Tracing the Origins of Alfred's 'the Great' // *The English Historical Review*. 2024. Vol. 139. P. 1–32.
17. *Godden M.* The Alfredian Project and its Aftermath: Rethinking the Literary History of the Ninth and Tenth Centuries // *Proceedings of the British Academy*. Vol. 162 / ed. by R. Johnston. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 92–122.
18. *Godden M.* Prologues and Epilogues in the Old English Pastoral Care, and Their Carolingian Models // *Journal of English and Germanic Philology*. 2011. Vol. 110. № 4. P. 441–474.
19. *Irvine S.* The Anglo-Saxon Chronicle // *A Companion to Alfred the Great* / ed. by N. G. Disenza and P. E. Szarmach. Boston: Brepols, 2015. P. 344–367.
20. *Kalmar T.* King Alfred the Great, his Hagiographers and his Cult. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2023.
21. *Keynes S.* The Cult of King Alfred the Great // *Anglo-Saxon England*. 1999. Vol. 28. P. 225–356.
22. *Krey A.* The New Learning // *History and the Social Web: A Collection of Essays* / ed. by A. Krey. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1955. P. 106–134.
23. *Leneghan F.* Translatio Imperii: The Old English Orosius and the Rise of Wessex // *Anglia*. 2015. Vol. 133. P. 656–705.
24. *Mhaonaigh M.* Of Bede's «Five Languages and Four Nations»: The Earliest Writing from Ireland, Scotland and Wales // *The Cambridge History of Early Medieval English Literature* / ed. by C. A. Lees. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. P. 99–119.
25. *Minkova D.* The Credibility of Pseudo-Alfred: Prosodic Insights in Post-Conquest Mongrel Meter // *Modern Philology*. 1997. Vol. 94. P. 427–454.

26. *Naumann H.* Karolingische und ottonische Renaissance. Frankfurt a. M.: Englert und Schlosser, 1926.
27. *O'Camb B.* The Familiar Wisdom of Treasured Friends and the Landscape of Conquest in The Proverbs of Alfred // *Remembering the Medieval Present: Generative Uses of England's Pre-Conquest Past, 10th to 15th Centuries* / ed. by B. O'Camb and J. P. Gates. Boston: Brill, 2019. P. 244–269.
28. *Otten K.* König Alfreds Boethius. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1964.
29. *Pratt D.* The Illnesses of King Alfred the Great // *Anglo-Saxon England*. 2001. Vol. 30. P. 39–90.
30. *Pratt D.* The Political Thought of Alfred the Great. New York: Cambridge University Press, 2007.
31. *Rouse R.* The Idea of Anglo-Saxon England in Middle English Romance. Cambridge: Cromwell Press, 2005.
32. *Scharer A.* The Anglo-Saxon Chronicle and Continental Annal-Writing // *Reading the Anglo-Saxon Chronicle* / ed. by A. Jorgensen. Turnhout: Brepols, 2010. P. 161–166.
33. *Stenton F.* Anglo-Saxon England. Oxford: Clarendon Press, 2004.
34. *Ullmann W.* The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship. Abingdon: Routledge, 2010.
35. *Wallace-Hadrill J.M.* Early Germanic Kingship in England and on the Continent. Oxford: Clarendon Press, 1971.
36. *Webster L.* The Art of Alfred and His Times // *A Companion to Alfred the Great* / ed. by N. G. Discenza and P. E. Szarmach. Boston: Brepols, 2015. P. 47–81.

REFERENCES

1. *Averintsev S. S.* Avtorstvo i avtoritet // *Istoricheskaya poetika: literaturnye epokhi i tipy khudozhestvennogo soznaniya* / pod red. P. A. Grintsera. M.: Nasledie, 1994. S. 105–125.
2. *Glebov A. G.* Angliya v rannee Srednevekov'e. SPb.: Evraziya, 2002.
3. *Ivina M. K.* Literaturnaya deyatel'nost' korolya Al'freda Velikogo kak etap formirovaniya natsional'noy identichnosti v Anglii epokhi rannego Srednevekov'ya // *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniya*. 2021. № 3 (88). S. 590–594.
4. *Istoriya angliyskoy literatury* / pod red. M. P. Alekseeva. L.: izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1943.
5. *Le Goff Zh.* Intellekтуалы в средние века. SPb.: izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2003.
6. *Novruzov P. N.* «Pus cwað Alfred». «Recheniya Al'freda» kak pamyatnik sredneangliyskoy slovesnosti: ego osmyslenie i problemy perevoda //

- Chelovek i vlast' v epokhu russkogo Srednevekov'ya / pod red. F. B. Uspenskogo. M.: IRYa RAN, 2024. S. 38–43.
7. *Sidorov A.I.* Karolingskoe vozrozhdenie. [Elektronnyy resurs]. URL: <https://www.pravenc.ru/text/1681119.html> (data obrashcheniya: 15.08.2025).
 8. *Khaskins Ch.* Renessans XII veka / per. s angl. K.V. Glavatskikh, I.S. Mazhaeva, D.D. Likhachevoy, A.S. Amosovoy; pod obshchey red. K.V. Glavatskikh, I.S. Mazhaeva; pod nauch. red. O.S. Voskoboynikova. M., 2025.
 9. *Abels R.* Alfred the Great War, Kingship and Culture in Anglo-Saxon England. New York: Routledge, 2013.
 10. *Allport B.* Eastward and Northward: A Geographical Conception of 'Norðmannaland' in Ohthere's Voyage and its Analogues in Old Norse/Icelandic Literature // *Scandinavian Journal of History*. 2022. Vol. 48. P. 1–25.
 11. *Arngart O.* The Proverbs of Alfred. A Study of the Texts. Lund: C. W. K. Gleerup, 1942.
 12. *Arngart O.* The Proverbs of Alfred: The Texts Edited with Introduction, Notes and Glossary. Lund: C. W. K. Gleerup, 1955.
 13. *Campbell J.* Asser's Life of Alfred // *The Inheritance of Historiography 350–900* / ed. by C. Holdsworth and T. P. Wiseman. Eastborne: University of Exeter Press, 1986. P.115–133.
 14. *Crépin A.* Mentalités anglaises au temps d'Henri II Plantagenêt d'après les Proverbs of Alfred // *Cahiers de Civilisation Médiévale*. 1994. Vol. 37. P. 49–60.
 15. *de la Peña M. A. R.* The Cultural Power of Medieval Monarchy: Politics, Learning and Patronage in the Royal Courts in Europe, 1000–1300. New York: Routledge, 2024.
 16. *Firth M.* What's in a Name? Tracing the Origins of Alfred's 'the Great' // *The English Historical Review*. 2024. Vol. 139. P. 1–32.
 17. *Godden M.* The Alfredian Project and its Aftermath: Rethinking the Literary History of the Ninth and Tenth Centuries // *Proceedings of the British Academy*. Vol. 162 / ed. by R. Johnston. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 92–122.
 18. *Godden M.* Prologues and Epilogues in the Old English Pastoral Care, and Their Carolingian Models // *Journal of English and Germanic Philology*. 2011. Vol. 110. № 4. P. 441–474.
 19. *Irvine S.* The Anglo-Saxon Chronicle // *A Companion to Alfred the Great* / ed. by N. G. Discenza and P. E. Szarmach. Boston: Brepols, 2015. P. 344–367.
 20. *Kalmar T.* King Alfred the Great, his Hagiographers and his Cult. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2023.
 21. *Keynes S.* The Cult of King Alfred the Great // *Anglo-Saxon England*. 1999. Vol. 28. P. 225–356.
 22. *Krey A.* The New Learning // *History and the Social Web: A Collection of Essays* / ed. by A. Krey. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1955. P. 106–134.

23. *Leneghan F.* Translatio Imperii: The Old English Orosius and the Rise of Wessex // *Anglia*. 2015. Vol. 133. P. 656–705.
24. *Mhaonaigh M.* Of Bede's «Five Languages and Four Nations»: The Earliest Writing from Ireland, Scotland and Wales // *The Cambridge History of Early Medieval English Literature* / ed. by C. A. Lees. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. P. 99–119.
25. *Minkova D.* The Credibility of Pseudo-Alfred: Prosodic Insights in Post-Conquest Mongrel Meter // *Modern Philology*. 1997. Vol. 94. P. 427–454.
26. *Naumann H.* Karolingische und ottonische Renaissance. Frankfurt a. M.: Englert und Schlosser, 1926.
27. *O'Camb B.* The Familiar Wisdom of Treasured Friends and the Landscape of Conquest in The Proverbs of Alfred // *Remembering the Medieval Present: Generative Uses of England's Pre-Conquest Past, 10th to 15th Centuries* / ed. by B. O'Camb and J. P. Gates. Boston: Brill, 2019. P. 244–269.
28. *Otten K.* König Alfreds Boethius. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1964.
29. *Pratt D.* The Illnesses of King Alfred the Great // *Anglo-Saxon England*. 2001. Vol. 30. P. 39–90.
30. *Pratt D.* The Political Thought of Alfred the Great. New York: Cambridge University Press, 2007.
31. *Rouse R.* The Idea of Anglo-Saxon England in Middle English Romance. Cambridge: Cromwell Press, 2005.
32. *Scharer A.* The Anglo-Saxon Chronicle and Continental Annal-Writing // *Reading the Anglo-Saxon Chronicle* / ed. by A. Jorgensen. Turnhout: Brepols, 2010. P. 161–166.
33. *Stenton F.* Anglo-Saxon England. Oxford: Clarendon Press, 2004.
34. *Ullmann W.* The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship. Abingdon: Routledge, 2010.
35. *Wallace-Hadrill J.M.* Early Germanic Kingship in England and on the Continent. Oxford: Clarendon Press, 1971.
36. *Webster L.* The Art of Alfred and His Times // *A Companion to Alfred the Great* / ed. by N. G. Discenza and P. E. Szarmach. Boston: Brepols, 2015. P. 47–81.



СТРАЖНИКОВ МАКСИМ ОЛЕГОВИЧ

Аспирант школы филологических наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва)

ORCID: 0000-0002-4883-3568

bairhtwalds@yandex.ru

Виса о навыках ярла Рёгнвальда Кали: к вопросу об интерпретации

Статья посвящена проблемам интерпретации содержащейся в «Саге об Оркнейцах» висе о навыках оркнейского ярла Рёгнвальда Кали, известного деятеля, скальда и святого первой половины XII в. В статье дается краткая характеристика ярла Рёгнвальда, указывается на особенности его изображения в саге. Приводится текст и подстрочный перевод висы Рёгнвальда, а также аналогичной висы конунга Харальда Сурового, послужившей для Рёгнвальда образцом. Указывается на традиционную трактовку висы Рёгнвальда как перечня навыков, составленного ярлом в качестве акта бахвальства. Путем сравнительного анализа двух произведений и привлечения сведений «Саги об Оркнейцах», а также других древнескандинавских источников, в том числе эпиграфических (рунических надписей из кургана Мейсхау), обосновывается гипотеза о том, что виса ярла Рёгнвальда является примером литературной игры. Предложенная интерпретация висы помещается в более широкий контекст, указывается на связь висы с другими примерами юмора в древнескандинавской литературе и культуре и на ее отличия от типичного использования юмора для хулы и оскорбления. Автор заключает, что имеющиеся данные не позволяют однозначно говорить о прагматике висы Рёгнвальда, однако предложенная альтернатива традиционной интерпретации обогащает наше понимание висы Рёгнвальда.

Ключевые слова: дротткветт; ирония; скальдическая поэзия; юмор; ярл Рёгнвальд Кали.

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ

Стражников М.О. Виса о навыках ярла Рёгнвальда Кали: к вопросу об интерпретации [Электронный ресурс] // Vox medii aevi. 2025. Vol. 2 (13). С. 66–86.

DOI

10.24412/2587-6619-2025-13-66-86

MAKSIM STRAZHNIKOV

Post-Graduate Student at the School of Philological Studies, Higher School of Economics (Moscow)

ORCID: 0000-0002-4883-3568

bairhtwalds@yandex.ru

Earl Rǫgnvald's vísa about skills: on interpretation

The article is devoted to the vísa about skills contained in the Orkneyinga Saga that belongs to earl Rǫgnvald Kali, a famous ruler, skald, and a saint of the first half of the 12th century. The article provides a brief account of Rǫgnvaldr and highlights the particularities of his portrayal in the saga. It provides the text and interlinear translation of Rǫgnvald's verse, as well as a similar verse by king Harald Hardrada, which served as a model for Rǫgnvaldr. The article points to the traditional interpretation of Rognvald's verse as a list of skills compiled by the earl as an act of boasting. Through a comparative analysis of the two works and drawing on information from the Orkneyinga Saga and other ancient Norse sources, including epigraphic evidence (runic inscriptions from the Maeshowe cairn), the hypothesis is substantiated that Earl Rǫgnvald's verse is a case of literary play. The proposed interpretation of the verse is placed in a broader context, highlighting its connection to other examples of humor in ancient Norse literature and culture, and its differences from the typical use of humor for vilification and insult. The author concludes that the available data do not allow a definitive discussion of the pragmatics of Rǫgnvald's verse; however, the proposed alternative to the traditional interpretation enriches our understanding of it.

Keywords: dróttkvætt, Earl Rǫgnvaldr Kali; humour; irony; skaldic poetry.

FOR CITATION

Strazhnikov M.O. Earl Rǫgnvald's
vísa about skills: on
interpretation [Digital Resource]
// *Vox medii aevi*. 2025.
Vol. 2 (13). P. 66–86.

DOI

10.24412/2587-6619-2025-13-66-86

Виса о навыках ярла Рёгнвальда Кали: к вопросу об интерпретации



Оркнейский ярл Рёгнвальд Кали сын Коля², родившийся на рубеже XI и XII вв. и занимавший престол с 1137 г. до своей гибели в 1158 г., известен не только как правитель, но и как путешественник, скальд и святой. Основным источником биографических сведений о ярле Рёгнвальде является «Сага об Оркнейцах» (*Orkneyinga saga*)³, которая рисует его крайне деятельным незаурядным человеком и весьма плодотворным скальдом — 32 из 82 вис, включенных в сагу, принадлежат Рёгнвальду; также упоминается о создании им совместно с исландцем Халлем сыном Торарина поэтического произведения «(Древний) ключ размеров» (*Háttalykill (inn forni)*), иллюстрирующего формальные особенности скальдической поэзии. Рёгнвальд оставил после себя и архитектурное наследие: он основал собор св. Магнуса Оркнейского⁴ (канонизированного дяди ярла Рёгнвальда) на крупнейшем из Оркнейских островов, Мэйнленде (др.-сканд. *Hrossey*, совр. англ. *Mainland*)⁵. Этот собор рассматривается некоторыми исследователями как яркий символ малого Возрождения XII в. на Оркнейских островах⁶, и Рёгнвальд сам как бы оказывается причастным ему.

Когда Эрин Гёрес в своей статье⁷, посвященной «висе о навыках» Рёгнвальда с условным обозначением *Rv Lv 1*⁸, образно пишет, что Кали «объявляет себя человеком эпохи Возрождения XII в.»⁹, она подразумевает прежде всего его обладание многочисленными умениями, которые перечисляются Кали в висе. Эта «виса о навыках» описывает девять его умений и является, пожалуй, наиболее известным из его поэтических произведений. В «Саге...» она помещена в 58 главе и сопровождает

1. Публикация подготовлена в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)» (грант № 26-00-085 «Интеллектуальная культура средневековой Исландии: грамматические трактаты, скальды, саги).

2. Имя Кали было дано ему при рождении, а Рёгнвальдом он был наречен конунгом Сигурдом Крестоносцем (ок. 1090–1130), когда последний пожаловал ему половину Оркнейских островов и титул ярла — см. гл. 61 «Саги об Оркнейцах»: *Orkneyinga saga* // *Íslensk fornrit. Orkneyinga saga* Reykjavík, 1965. Bd. XXXIV. P. 140. Далее в статье мы используем оба этих имени свободно, в т.ч. в сочетании «Рёгнвальд Кали», отдавая предпочтение простому «Кали» в тех случаях, когда речь идет о времени до получения им имени «Рёгнвальд».

3. Далее в тексте статьи «Сага...». «Сага об Оркнейцах», повествующая о правителях Оркнейских островов с конца IX по начало XIII вв., сохранилась в составе т. н. «Книги с Плоского острова» (др.-сканд. *Flateyjarbók*, исландская рукопись конца XIV в.), где ее текст, как и некоторые другие материалы, дополняет повествование о норвежских конунгах. В виде отдельного, самостоятельного текста «Сага об Оркнейцах» сохранилась только в переводе на датский язык в рукописи 1615 г. (*Ísl. hdskr. 39 fol.*, хранится в Королевском собрании рукописей в Стокгольме). Существует также ряд отдельных отрывков на древнеисландском языке, а также собрание выдержек из прозы и вис с прозаическими пояснениями в манускрипте *Uppsala Isl. R: 702* (хранится в Библиотеке Уппсальского университета) — он является вторым (после «Книги с Плоского острова») ключевым источником поэтических текстов Рёгнвальда.

«портретную» характеристику Рёгнвальда Кали¹⁰; не указано, в какое время и при каких обстоятельствах она была Рёгнвальдом сочинена. Приведем ее текст и подстрочный перевод¹¹:

<i>Tafl emk þorr at efla; íþróttir kannk nú; týnik traudla rúnum; tíðs mér bók ok smíðir. Skríða kannk á skíðum; skýtk ok ræk, svát nýtir; hvártveggja kannk hyggja; harpslótt ok bragþóttu.</i>	Тавль я скор ¹² расставить, Умений знаю девять; Забуду едва ли ¹³ руны; Привычны для меня книга и ремесла ¹⁴ . Скользить умею на лыжах; Стреляю я и гребу так, что это приносит пользу ¹⁵ ; Способен понимать одно и другое: Игру на арфе и стихотворения.
--	--

Эта виса неоднократно привлекала к себе внимание исследователей количеством умений и их составом. Рёгнвальд перечисляет знание настольной игры, рунического и латинского письма, ремесел, хождение на лыжах, стрельбу из лука, греблю, «понимание» музыки (игры на арфе) и поэзии. Помимо трех физических навыков¹⁶, Рёгнвальд приводит шесть навыков, которые так или иначе связаны с ученостью и культурой. Слово *smíð* значит «ремесло», хотя мы не знаем, какие именно ремесла мог подразумевать Рёгнвальд. При этом возможно, как отмечает Гудрун Нордаль, трактовать *smíð* как обозначение процесса или продукта поэтического творчества¹⁷ но это ставит вопрос о том, почему поэзия упомянута в виси дважды¹⁸. Другие навыки — руны, чтение¹⁹, музыка, поэзия, тавль²⁰ — говорят сами за себя.

Казалось бы, интерпретация висы в общем не вызывает проблем — и комментаторы, и переводчики трактуют вису ярла Рёгнвальда как проявление бахвальства²¹, впрочем несколько смягченное «типичной древнесеверной скромностью» Рёгнвальда, которую Джудит Джеш отмечает во фразе «забуду едва ли руны»²². Однако вопрос о назначении висы Рёгнвальда серьезно осложняется тем общеизвестным фактом, что ее автор, очевидно, берет за образец аналогичную вису, сочинен-

4. Святой Магнус Оркнейский (1080–1117) — дядя Рёгнвальда Кали по матери; правил Оркнейскими островами совместно с ярлом Хаконом, своим двоюродным братом, с 1105 г. до 1117 гг. В 1117 г. в ходе распри Магнус был схвачен на острове Эгильсэй (др.-сканд. Egilsey, совр. англ. Egilsay) и казнен по приказу Хакона.

5. См. посвященный собору св. Магнуса и Возрождению XII в. на Оркнейских островах сборник: St. Magnus Cathedral and Orkney's Twelfth-Century Renaissance. Aberdeen, 1988.

6. St. Magnus Cathedral... P. 11; Grayburn, J. «Prepared with great craftiness»: St. Magnus Cathedral, Rognvaldr Kali Kolsson, and Orkney's Autonomy in the Medieval North Sea World. University of Virginia, 2016. P. 5; Jesch J. The Nine Skills of Earl Rögnvaldr of Orkney. Inaugural Lecture delivered in the University of Nottingham 1 March 2006 // Occasional Papers of the Centre for the Study of the Viking Age 3. Nottingham, 2006. P. 15–16.

7. Goeres E.M. Medieval Self-Fashioning: Rognvaldr Kali Kolsson and Orkneyinga saga // Scandinavica. 2015. Vol. 54. № 2. P. 6–39.

8. Rognvaldr Lausavísa 1 — условное обозначение висы в формате «имя скальда, название произведения, номер висы» (lausavísa используется для свободных, или отдельных вис, т.е. не являющихся частью более крупной поэмы), как и оригинальные тексты ниже, если не указано иного, приводятся по изданию Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages. Poetry from the Kings' Sagas. Vol. 2. Turnhout, 2009. В дальнейшем такие сокращения отдельно не оговариваются и не раскрываются.

9. Goeres E.M. Medieval Self-Fashioning... P. 7.

10. Orkneyinga saga... P. 129–130.

11. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages... P. 576–577. Перевод висы и прозы, если не указано иного, наш. При переводе мы опирались как на комментарии издания, так и на словари, размещенные на ресурсе ONP: Dictionary of Old Norse Prose ([Электронный ресурс]. URL: <https://onp.ku.dk/onp/onp.php>), в т.ч. на ресурс Lexicon Poeticum, доступный также в качестве отдельного сайта с более полным функционалом ([Электронный ресурс]. URL: <https://lexiconpoeticum.org/> дата обращения: 10.10.2025).

ную почти веком ранее норвежским конунгом Харальдом Су-
ровым (ок. 1015–1066 гг.)²³ о его восьми навыках (*Hhardð Gamv*
4). Эрин Гёрес, обращая внимание на эту преемственность, ви-
дит в висе Рёгнвальда попытку создания собственного образа
и идентичности (*self-fashioning*) амбициозным молодым ари-
стократом, который берет за образец известного правителя
прошлого²⁴. Такая интерпретация укладывается в гипотезу о
том, что виса Рёгнвальда представляет собой перечисление
умений с целью бахвальства и самоутверждения. Представля-
ется, однако, что такой анализ соотношения двух вис об уме-
ниях недостаточен, поскольку, как мы увидим ниже, первый
их хельминг²⁵ сильно различается по своей структуре и составу
навыков, второй же совпадает дословно. Мы сравним тексты
вис Харальда и Рёгнвальда, предложим и попробуем обосновать
альтернативную интерпретацию висы Рёгнвальда.

Само по себе сравнение структуры двух вис и порядка сле-
дования навыков нуждается в пояснении. Всякий выбор скаль-
да в области лексики и расположения клаузов может быть объ-
яснен требованиями метрики. Так, вынесение указания на
количество навыков в первую или вторую строку хельминга
может быть объяснено необходимостью соблюсти аллитера-
цию и внутреннюю рифму: слово *íþróttir* «умения» обладает
ограниченной сочетаемостью (в плане аллитерации, внутрен-
ней рифмы, положения в строке), и может сочетаться не со
всяким числительным — так, оно может рифмоваться с *níu*
(«девять») или *tíu* («десять»), но не с *fimm* («пять»). В некотором
смысле такое объяснение в случае скальдической поэзии апри-
орно: сложные метрические требования в той или иной мере
всегда обуславливают положение составных частей стиха. Од-
нако это же означает, что, если у нас есть альтернативное объ-
яснение для той или иной особенности стиха, объяснение че-
рез метрику оказывается дополнительно нагруженным
некоторой интерпретацией: в данном случае, если все особен-
ности висы Рёгнвальда объясняются исключительно метриче-
скими требованиями, значит, мы имеем дело с простым
перечислением навыков, а следовательно, прагматика висы —
бахвальство. Если же для каких-то особенностей висы Рёг-

12. Прилагательное *qrr* употребляется
в значениях «быстрый; готовый» — они
характерны как для прозы, так и для
поэзии. В поэзии *qrr* часто выступает как
формульный эпитет правителя или войска,
и интерпретируется как «отважный».

13. Обычно наречие *traudla / traudliga*
в этой строке трактуется как «медленно».
Мы переводим его несколько более
буквально, в соответствии с лексическим
значением слова, фиксирующимся
в текстах — «с трудом».

14. Рёгнвальд говорит буквально
«время[препровождение] есть для меня
книга и ремесла». Ср. прилагательное *tíðr*
со значениями «частый; любимый».

15. Глагол *nýta/njóta* имеет значения
«использовать, получать пользу/выгоду;
переносить, терпеть». Существуют также
примеры его безличного употребления
в значении «помогать, быть полезным».
Подразумевается, что участие скальда
в стрельбе и гребле дает положительный
результат, бесполезно.

16. Один из которых (хождение на лыжах)
указывает на его норвежское происхождение
и идентичность по наблюдению
Джудит Джеш: *Jesch J. Geography and Travel*
// *A Companion to Old Norse-Icelandic*
Literature and Culture. Oxford, 2005.
P. 130–131.

17. *Nordal Guðrún. Tools of Literacy: The Role*
of Skaldic Verse in Icelandic Textual Culture
of the Twelfth and Thirteenth Centuries.
Toronto, 2001. P. 27–28, 32. На возможность
такой трактовки нам также указала
Д.С. Глебова в личной беседе.

18. См. об этом примечание 37 ниже.
Мы придерживаемся трактовки *smíðir* как
ремесел.

19. Неясно, подразумевает ли Рёгнвальд
чтение книг на родном или латинском
языке (однако нет сомнений, что имеется
в виду алфавит на основе латинской
письменности).

20. Мы используем для перевода слова *tafl*
транслитерацию «тавль», а не слово
«тавлеи» или «шахматы», поскольку
наверняка установить, какая именно
настольная игра подразумевалась под
тавлем в висе Рёгнвальда, нельзя. Тем
не менее, вполне вероятно, что это были
все же шахматы — это предполагается
в статье Джудит Джеш и более обстоятель-
но обосновывается в специально посвя-
щенной этому вопросу работе Микаэля
Шульте: *Jesch J. Earl Rögnvaldr of Orkney*,

нвальда имеется иное объяснение, это может изменить интерпретацию всего текста.

Обратимся теперь к висе Харальда Сурового. Приведем ее текст и подстрочный перевод²⁶:

<i>Íþróttir kannk átta; Yggs fetk líð at smíða; færr emk hvasst á hesti; hefk sund numit stundum. Skríða kannk á skíðum; skýtk ok ræk, svát nýtir; hvártveggja kannk hyggja; harpslött ok bragþóttu.</i>	Умений знаю восемь: Игга могу напиток изготавливать ²⁷ , Езжу я быстро на коне, Я временами упражнялся в плавании. Скользить умею на лыжах; Стреляю я и гребу так, что это приносит пользу; Способен понимать одно и другое: Игру на арфе и стихотворения.
--	--

Эта виса сохранилась в рукописях «Гнилая кожа» (*Morkinskinna*)²⁸, «Скрытая (рукопись)» (*Hulda*) и «Сморщенная кожа» (*Hrokkinskinna*)²⁹. Она входит в т.н. «Висы радости» (*Gamanvísur*)³⁰, которые упоминаются во всех названных рукописях и рукописях «Круга Земного» и, как сообщается там же (в XV главы «Саги о Халльфреде сыне Сигурда»), были сочинены Харальдом на пути из Византии в Русь: *Í þessum ferðum orti Haraldr gamanvísur ok eru saman sextán ok eitt niðrlag at öllum* («В этих поездках сочинил Харальд "Висы радости", и их всего шестнадцать, и одинаковое окончание у всех»)³¹. В «Круге Земном» приводится только одна из этих вис, *Hharð Gamv 2*, в «Гнилой коже» и *Hulda–Hrokkinskinna* — шесть, включая интересующую нас вису о навыках (*Hharð Gamv 4*, четвертую по счету). Несмотря на заявление прозаического текста и то, что во всех списках кроме «Гнилой кожи»³² последнее двестишье висы действительно представляет собой такое же окончание, как и в других «Висах радости»³³, мы приводим именно строки из «Гнилой кожи» (*hvártveggja kannk hyggja: / harpslött ok bragþóttu*), поскольку количество представленных в висе Харальда навыков иначе сокращается с восьми до шести, а это напрямую противоречит началу висы.

a Poet of the Viking Diaspora // Across the Sólundarhaf: Connections between Scotland and the Nordic World. Selected Papers from the Inaugural St. Magnus Conference 2011. Journal of the North Atlantic. 2013. Special Vol. 4. P. 156; Schulte M. Board games of the Vikings – From hnefatafl to chess // Maal Og Minne. 2018. № 109 (2). P. 1–42.

21. Crimsonsing the Eagle's Claw: The Viking Poems of Rognvaldr Kali Kolsson, Earl of Orkney / trans. by Ian Crockett. Arc Publications, 2014. P. 14–15.

22. Jesch J. Earl Rognvaldr of Orkney... P. 156.

23. Харальд Суровый (или, более точно, Суровый правитель) — знаменитый норвежский конунг XI в., занявший престол в 1046 г. и позже погибший 25 сентября 1066 г. в Битве при Стамфорд-Бридже близ Йорка в ходе военного похода в Англию. Русскому читателю Харальд известен, скорее всего, своими связями с Ярославом Мудрым и женитьбой на его дочери Елизавете Ярославне.

24. Goeres E.M. Medieval Self-Fashioning... P. 7–8.

25. Древнеисландское слово *helmingr* «половина» означает «четверостишие» и традиционно употребляется применительно к четверостишиям скальдической поэзии.

26. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages. Poetry from the Kings' Sagas 2... P. 39. «Висы радости» также изданы и переведены на русский язык с кратким комментарием в изд.: Джаксон Т.Н. Исландские королевские саги о Восточной Европе. Тексты, перевод, комментарий. М., 2012. С. 437–438, 441–442, 480–481.

27. Игг — хейти (поэтический синоним) Одина; напиток Одина — кеннинг (поэтическое иносказание, перифраз) поэзии: в мифе о происхождении поэтического искусства Один добывает «мёд поэзии».

28. «Гнилая кожа» — рукопись GKS 1009 fol., хранящаяся в Королевской библиотеке Копенгагена и содержащая саги о норвежских конунгах с 1035 г. по середину XII в. (которые также, в свою очередь, называются «Гнилой кожей»). Рукопись была написана двумя исландскими писцами около 1275 г. — в своем нынешнем виде она содержит 37 листов; в рукописи присутствуют лакуны, предполагается, что около трети ее утеряно. См.: Джаксон Т.Н. Исландские королевские саги... С. 46.

Главное, что бросается в глаза при сравнении вис о навыках Рёгнвальда и Харальда — полное совпадение второго хельминга. Прежде всего, имеем ли мы дело с авторским заимствованием из одной висы в другую (то есть с некоторым творческим решением Рёгнвальда) или же некоторой контаминацией ввиду плохой сохранности одного из текстов? Начнем со второй возможности. Если предположить, что второй хельминг одной из вис был утерян и заменен хельмингом другой, то возникает вопрос, чья виса пострадала: Харальда или Рёгнвальда? Как предполагает Поль Бибире³⁴, поэзия Рёгнвальда могла передаваться как изустно, так и письменно еще при жизни ярла (может быть, даже записана им самим), так что мы считаем ее сохранность более вероятной, чем сохранность висы Харальда.

Бьярне Фидьестёл предпологает, что «Висы радости» и, в частности, виса *Hharð Gamv 4*, подверглись значительной порче в ходе устной передачи³⁵. Дело в том, что оба хельминга еще одной из «Вис радости», *Hharð Gamv 3*, дублируют текст других вис: первый хельминг в «Младшей Эдде» атрибутирован Сожженному Нялю³⁶, а второй повторяет второй хельминг предыдущей «Висы радости», *Hharð Gamv 2*³⁷. Надежно установить атрибуцию второго хельминга, однако, невозможно, и в исследованиях оба текста вис — Рёгнвальда и Харальда — рассматриваются, как правило, как подлинны. Это затруднение не лишает нас возможности сравнить структуру, особенности формы и содержания двух вис. Первый хельминг в обоих висах можно считать аутентичным без оговорок, а соотношение вис целиком мы можем рассмотреть в рамках гипотезы о том, что Рёгнвальд оставил второй хельминг висы без изменений.

Если мы предполагаем, что второй хельминг висы Харальда аутентичен, и был заимствован Рёгнвальдом, то пять навыков Харальда и Рёгнвальда полностью совпадают: последовательно перечисляются хождение на лыжах, стрельба и гребля, «понимание» игры на арфе и поэзии³⁸. Первый хельминг пересечений не имеет. Харальд Суровый начинает вису с утверждения о владении восемью навыками в первой строке, и в каждой из последующих трех приводит по одному своему умению:

29. Рукописи AM 66 «Скрытая (рукопись)» (конец XIV в.) и GKS 1010 fol «Сморщенная кожа» (начало XV в.) восходят к одному и тому же утерянному манускрипту — в основе содержавшегося там текста лежит «Круг Земной» Снорри Стурлусона, расширенный за счет прозы и поэзии «Гнилой кожи»; этот текст известен как *Hulda–Hrokinskinna* (или сокращенно — *H-Hr*). См.: Andersson T.M., Gade K.E. Introduction // *Morkinskinna: The Earliest Icelandic Chronicle of the Norwegian Kings (1030–1157)* / trans. by Th.M. Andersson, K.E. Gade. Ithaca, 2000. P. 6–7; Джаксон Т.Н. Исландские королевские саги... С. 59–60.

30. В зарубежной исследовательской литературе и словарях название *gamanvísur* переводится как «шутливые висы»: *Jesting verses* (Skaldic Project), *humorous ditty* (Cleasby), *skjemtende/lystig Vise* (Fritzner), *spøgefuldt vers* (Lexicon Poeticum).

31. Snorri Sturluson *Heimskringla* // Íslenzk fornrit. Heimskringla III. Reykjavík, 1979. Bd. XXVIII. P. 89. Под общим окончанием имеется в виду двуступище *pó lætr Gerðr í Gørðum / gollhrings við mér skolla* — «но Герд золотых колец [женщина = Эллисив] в Гардах не обращает на меня внимания». Эллисив — Елизавета Ярославна, дочь Ярослава Мудрого, будущая жена Харальда. Глагол *skolla* значит прежде всего «висеть; держаться в стороне» (Cleasby). В своем переводе мы следуем за словарем Клисби-Вигфуссона, и русскими переводами этих строчек «Вис радости», предполагающими здесь второе значение слова, т.е. что Эллисив игнорирует, не обращает внимания на Харальда. Ср., однако, интерпретацию издателей *Skaldic Project: [WOMAN] in Russia ridicules me* — «женщина в Гардах смеется надо мной» (Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages. Poetry from the Kings' Sagas 2... P. 36) — они опираются на недоступный нам словарь: Heggstad L., Hødnebo F., Simensen E. *Norrøn ordbok*. 4th ed. Oslo, 1997.

32. *Morkinskinna*. / ed. Finnur Jónsson. København, 1932. P. 86.

33. Jesch J. *Geography and Travel...* P. 130–131.

34. Bibire P. *The Poetry of Earl Rognvaldr's Court* // *St Magnus Cathedral and Orkney's Twelfth-Century Renaissance...* P. 210–211.

сочинять поэзию, ездить верхом, плавать. В этом порядке навыков можно усмотреть ранжирование по «важности» и, возможно, степени владения — сочинение поэзии, важный и престижный навык, «зашифровано» кеннингом *Yggs lið* «напиток Игга», за этим следует указание на умение «быстро» ездить на коне, а про плавание он заявляет, что плавал «временами». Рёгнвальд же начинает свою вису с утверждения о готовности «расставить тавль», во второй строке говорит о том, что обладает девятью умениями, в третьей — что «забудет едва ли» руны³⁹, в четвертой — что проводит время за книгой и ремеслами. При совпадении второго хельминга структура двух вис тем не менее разнится.

Если в первом хельминге висы Харальда можно усмотреть расположение навыков в порядке уменьшения важности, то во втором хельминге, общем для обеих вис, они, при такой интерпретации, скорее расположены в порядке важности возрастающей: сначала лыжная ходьба (вид атлетики сродни плаванию), затем необходимые в походах гребля и стрельба, затем понимание музыки и поэзии — и если значимость музыки не так очевидна, то понимание поэзии, без сомнения, является крайне важным (без оно, например, невозможно распознать хулы). Навыки Рёгнвальда, расположены в рамках каждого хельминга скорее по «возрастающей»: он начинает с игры, переходит к навыкам творческим, затем, во втором хельминге — физическим, и завершает вису музыкой и поэзией. Про все навыки он, как и Харальд, говорит, ни разу не указывая на свое мастерство в них. Композиция висы Харальда, таким образом, получается зеркальной и в чем-то более гармоничной, чем у Рёгнвальда. В первом хельминге Рёгнвальд по какой-то причине инвертирует порядок важности навыков (если этот порядок там присутствует).

Если предполагать, что Рёгнвальд копирует хельминг Харальда, возникает вопрос, почему он часть навыков сохранил без изменений, а часть полностью поменял. Так, возможно, Рёгнвальд нашел перечисление «сочинения» и «понимания» поэзии как двух разных навыков излишним — однако все еще непонятно, почему гребля и стрельба остались в висе, а плава-

35. *Fidjestøl Bjarne* Det norrøne fyrstediktet. Alvheim & Eide, 1982. P. 60. В издании «Поэзия скальдов» про вису Харальда сказано, что второй хельминг ее утерян, однако подробно этот вопрос не освещается: Поэзия скальдов / пер. С.В. Петрова, комм. и прил. М. И. Стеблин-Каменского. Л., 1979. С. 173.

36. Сожженный Ньяль сын Торгейра (*Brennu-Njáll Þorgeirsson*) – титульный персонаж «Саги о Ньяле», получивший прозвище посмертно, из-за того, что он был сожжен в своем доме.

37. Кари Элен Гаде находит более вероятной ошибочную атрибуцию висы Харальда Ньялю, чем обратное, см.: *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages. Poetry from the Kings' Sagas 2...* P. 38.

38. То, что поэзия упоминается в висе Харальда дважды, привлекало внимание исследователей. Мы следуем интерпретации, приведенной в издании *Skaldic Project (Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages. Poetry from the Kings' Sagas 2...* P. 38.), согласно которой Харальд различает сочинение поэзии (т. е. навык скальда) и умение понимать (*hyggja*), т. е. оценивать поэзию (навык, важный для правителя, принимающего поэтическую хвалу от скальдов) — эта интерпретация работает и для висы Рёгнвальда, если предполагать, что тот подразумевает под *smíðir* поэтические сочинения. Существует и альтернативная трактовка: Гудлауг Недрелид предполагает, что в первом хельминге Харальд имеет в виду не *lið* «напиток», а *lið* «войско» — кеннинг *Yggs lið* «войско Игга» она предлагает понимать как эйнхериев, достойных воинов, попадающих к Одину в Вальгаллу после смерти на поле боя (таким образом, Харальд хвалится своими способностями в военном деле). См.: *Nedrelið Gudlaug. Kor mange kunstar...* P. 503. Как отмечает сама исследовательница, такая эмендация не безупречна (ввиду изменения долготы гласного в рифме), однако Недрелид приводит ряд других «неточностей» в висах Харальда в качестве поддержки своей версии См.: *Ibid.* P. 505–509.

ные и верховая езда оказались заменены: в конце концов, в «Саге...» есть прямое упоминание конной поездки ярла⁴⁰, как и указание на то, что Рёгнвальд должен был уметь плавать, причем очень хорошо (он, по сообщению 61 главы «Саги...», переплыл пещерное озеро, держа горящую головню в руке и огниво между лопаток)⁴¹. Как уже отмечалось выше, такое копирование исследователи склонны интерпретировать как бахвальство: Рёгнвальд заменяет ожидаемые атлетические навыки навыками, связанными с культурой, видимо престижными и, отчасти, «новыми» (как чтение книг и шахматы), таким образом противопоставляя себя прославленному конунгу прошлого столетия. Однако ближайшее рассмотрение показывает, что это, возможно, не так.

Рассмотрим подробнее то, как Рёгнвальд выстраивает первый хельминг. Сохраняя ключевое слово *íþróttir* («навыки, умения»), он переносит декларацию о количестве умений во вторую строку, при этом нормальный скотхендинг⁴² *íþróttir – átta* он заменяет редкой ассонансной рифмой вовсе без согласного — ход оригинальный, но бросающийся в глаза на фоне строгого и конвенционального двустипия Харальда. Рёгнвальд также выбирает числительное *níu* («девять»), а не *tíu* («десять»), которое бы тоже идеально легло в строку — и лучше бы подошло для бахвальства, ведь у Рёгнвальда, как мы выяснили, достало бы навыков и на «десять», и на «одиннадцать» умений. Акцентирует внимание Рёгнвальд на своем девятом навыке, игре в тавль, вынося его в первую строку: *Tafl emk þorr at efla*. В подстрочном английском переводе *Skaldic Project* она представляется в следующем виде: *I am quick at playing board games* «я скор в игре в тавль»⁴³. Этот перевод, однако, является заведомо интерпретирующим (ср. перевод Гудрун Нордаль *I am eager to play chess*)⁴⁴. Глагол *efla* не означает собственно «играть», он употребляется в значениях «усиливать, строить, возводить; помогать», характерных как для прозы, так и для поэзии. Возможно, в данном случае подразумевается расстановка фигур, подобно выражению *reisa tafl* («расставить тавль [для игры]»). Строку в целом стоит тогда трактовать не «я скор в игре в тавль», а «я скор на игру в тавль», т.е. готов при всяком

39. Здесь следует отметить некоторое пересечение обеих вис с эддической «Тулой о Риге», повествующей о том, как божество Риг (Хеймдалль или Один) зачинает три социальных слоя: рабов, бондов и ярлов (знати). В строфе 33 Ярл, сын Рига, еще будучи ребенком учится изготовлению и владению различным оружием, а также верховой езде и плаванию; в строфе 34 сообщается, что Риг обучил его рунам. В строфе 39 говорится, что сыновья Ярла занимаются играми — тавлем и плаванием; в висах 41–43 подробно рассказывается о владении младшим сыном Ярла, юным Коном (*Konr ungr*, т.е. «конунг»), рунами и колдовством, которые тесно между собой связаны См.: *Rígsþula // Íslenzk fornrit. Eddukvæði I. Goðakvæði / Jónas Kristjánsson, Vésteinn Ólason gáfu út. Reykjavík, 2014. P. 455–456. Русский перевод см. в издании: Песнь о Риге // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., Художественная литература, 1975. [Электронный ресурс]. URL: <https://norroen.info/src/edda/rig/ru.html> (дата обращения: 10.10.2025) — в тексте перевода нумерация вис отличается. Это чрезвычайно интересное пересечение должно, увы, быть оставлено для рассмотрения в рамках отдельного исследования, поскольку «Тула о Риге», сохранившаяся в единственном неполном списке, не имеет общепринятой датировки (предлагаются версии ее составления как в дохристианское время, так и в XII–XIII вв.) и сопоставление ее с висами Харальда и Рёгнвальда неизбежно влечет за собой рассмотрение нескольких гипотез (в частности, необходимо было бы рассмотреть возможность влияния как «Тулы о Риге» на висы, так и наоборот). О датировке «Тулы о Риге» см.: *Dronke U. Rígsþula // The Poetic Edda. II: Mythological Poems / ed. and trans. by Dronke U. Oxford, 1997. P. 202–208; Bagge S. Old Norse Theories of Society. From Rígsþula to Konungs skuggsiá // Speculum regale. Der altnorwegische Königsspiegel (Konungs skuggsiá) in der europäischen Tradition. / eds. Jens Eike Schnall, Rudolf Simek. Wien, 2000. P. 7–46.**

40. *Orkneyinga saga*... P. 289.

41. *Ibid.* P. 132–133.

42. Неполная корневая рифма, включающая в себя согласный или группу согласных, следующую после ударного гласного, но не сам гласный, в отличие от адальхендинга — «благородной рифмы».

удобном случае играть. Ср. также использование этой строки в чуть более поздней «Драпе о Йомсвикинггах» (*Jómsvíkingadrápa*) оркнейского епископа Бьярни сына Кольбейна (*Björn Jóms 12*)⁴⁵: *Búi var qrr at efla / órækinn þrek slíkan* («Буи был скор поддерживать, безрассудный, отвагу такую» — речь о роковых клятвах, которые, впоследствии, приводят к гибели Буи и других йомсвикингов). Таким образом, еще одна близкая интерпретация строки Рёгнвальда может звучать как «я скор поддерживать игру в тавль». Трактовка этой фразы как утверждения об умении ярла хорошо играть строится на контексте висы как высказывания о навыках, и несоответствие между используемой лексикой и предполагаемой семантикой может быть объяснено компромиссом при попытке соблюсти строгую скальдическую форму (то есть требования метрики) и известной допустимостью (подчас, вполне нормативной) десемантизации используемых лексических единиц⁴⁶. В пользу такого объяснения может свидетельствовать то, что слово *tafl* во всем корпусе скальдической поэзии встречается лишь единожды — в этой висе. Нам, однако, представляется, что в подобных случаях не следует пренебрегать буквальной трактовкой — известно, что скандинавы были отнюдь не равнодушны к точности выражения мысли в поэзии и были готовы высмеять скальда за неудачную формулировку⁴⁷. Поэтому мы принимаем фразу Рёгнвальда «я скор поддерживать игру в тавль» как то, что он и хотел сказать.

Едва ли в тавле можно усмотреть космогоническую символику в связи с образом золотых тавлей «Прорицания вёльвы» «Старшей Эдды», которые могут соотноситься с установлением и поддержанием космического миропорядка⁴⁸ — ведь ни текст висы, ни время его составления (XII в.), ни контекст творчества ярла не располагают к этому: как указывалось выше, вполне вероятно, что Рёгнвальд подразумевал шахматы, а тавлеи «Прорицания вёльвы» соотносятся исследователями с игрой в кости⁴⁹. Значимость образа тавля в мифологии ставит под сомнение и полное отсутствие употреблений соответствующей лексики в скальдическом корпусе. Наконец, символика тавлей в «Прорицании вёльвы» сама является предметом ин-

43. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages. Poetry from the Kings' Sagas 2... P. 576.

44. Nordal Guðrún. Tools of Literacy... P. 31.

45. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages. Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035. / ed. by Diana Whaley. Vol. 1. Turnhout, 2012. P. 969.

46. Это явление вполне характерно для поэтических синонимов *хейти* (например, *ekkjá* («вдова»)) может означать в поэзии просто «женщина»).

47. Ср., например, историю о «жесткой морде» ярла Скули в хвалебной поэме Снорри Стурлусона: Стеблин-Каменский М.И. «Круг Земной» как литературный памятник // Круг Земной / изд. подготовили А.Я. Гуревич, Ю.К. Кузьменко, О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. М., 1980. С. 587.

48. См. анализ этого места «Прорицания вёльвы» в статье: Топорова Т.В. О некоторых параллелях германского и славянского эпоса // Индоевропейское языкознание и классическая филология. М., 2008. С. 426–428.

49. Топорова Т.В. О некоторых параллелях... С. 427. Гуревич А.Я. Диалектика судьбы у германцев и древних скандинавов // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С. 149. Здесь мы воздержимся от дискуссии о том, не могли ли и тавлеи «Старшей Эдды», записанные уже в христианское время, осмыслиться как шахматы или иная настольная игра с фигурами.

терпретации: в них можно видеть и простой символ счастливой поры, когда полная гармония и «золотой век» дают возможность предаваться игре.

Заявление о том, что Рёгнвальд охоч до игры (или всегда готов поддержать ее), а, следовательно, имеет на одно умение больше, чем Харальд Суровый, звучит комично, поскольку Рёгнвальд не постулирует напрямую своего умения хорошо играть: мы можем предположить его (поскольку иначе Рёгнвальд вряд ли хотел бы играть), но буквально об этом не говорится. Эффект комизма формируется, как мы видим, и за счет вынесения этого навыка в начало висы. Более того, он заменяет собой главный навык Харальда — сочинение скальдической поэзии. Харальд помещает поэзию в строку с полной рифмой и «упаковывает» ее в кеннинг «напиток Игга», сопровождаемый метафорическим употреблением глагола *smíða* («ковать») — то есть, соблюдает все каноны скальдики. Рёгнвальд же начинает с лишней кеннингов или хейти строки, а глагол *smíða* откликается в его висе лишь прозаическими «ремеслами» (*smíðir*).

Во втором двустии хельминга плавание и верховая езда заменены, помимо ремесел, знанием двух письменностей: латинской и рунической⁵⁰. Можно трактовать это так, что Рёгнвальд стремится представить себя более просвещенным, чем Харальд. И если о ремеслах, настольных играх и любимых книгах ярла мы не можем говорить с определенностью, то о его отношениях с рунами мы знаем чуть больше. Хотя нам неизвестны автографы самого Рёгнвальда, находки рунических надписей известны для Тёнсберга, Трандхейма и Бергена — всех норвежских городов, ассоциированных с ярлом, который сам родился и вырос в Норвегии (Джудит Джеш предполагает, что Кали мог освоить руническое письмо как раз в Бергене)⁵¹. Самое любопытное, однако, что на время жизни ярла Рёгнвальда приходится своеобразный «расцвет» рунического письма на Оркнейских островах⁵². Наиболее ярким его примером являются многочисленные рунические надписи в неолитическом каирне⁵³.

Мейсхау (англ. *Maeshowe*, др.-сканд. *Ork(a)haugr*)⁵⁴ на острове Мейнленд.

50. На латинскую письменность прямо указывает упоминание книги: подавляющее большинство средневековых скандинавских рукописей написано латиницей (вне зависимости от используемого языка — латинского или древнесеверного), а существующие рунические рукописи являются поздними и представляют собой скорее исключение.

51. Jesch J. Earl Rögnvaldr of Orkney... P. 156–157.

52. Ibid.

53. Каирн (англ. *cairn*) — рукотворная насыпь из камней, как правило, отмечающая погребение, либо сама представляющая собой курган.

54. Значение и этимология элемента *Ork(a)* в названии кургана не вполне ясны. Подробно о двух названиях этого кургана см.: Ljosland R. Maeshowe, Orkahaugr – The names of Orkney's great burial mound as nodes in a heteroglossic web of meaning-making // What is North?: Imagining the North from Ancient Times to the Present Day / ed. by O. Plumb. Turnhout, 2020. Vol. 1. P. 193–210.

Рунические надписи Мейсхау были обнаружены Джеймсом Фаррером при раскопках кургана в 1861 г.⁵⁵ Современные исследователи⁵⁶ насчитывают, как минимум, тридцать одну разборчивую надпись, точно содержащую осмысленный текст⁵⁷. Майкл Барнз датирует надписи 1125–1175 гг. на основании рунологических и лингвистических данных⁵⁸. Он также указывает точную дату — 1153 г. — на основании сообщения 93 главы «Саги...» о посещении кургана ярлом Харальдом сыном Маддада на тринадцатый день июля (там ярл со своими людьми укрывался от бури). Другие исследователи обращают внимание на ненадежность такой датировки⁵⁹, однако сообщение саги и наличие среди надписей автографа «Хлив, управительницы ярла» (др.-сканд. рун. *lifmtsæiliaiaŕls Hlíf matselja jarls*, надпись *Or Barnes 24*)⁶⁰ однозначно указывает, по крайней мере, на связь рунических надписей с одним или несколькими оркнейскими ярлами. Более того, две надписи (*Or Barnes 14* и уже упомянутая *Or Barnes 24*) сообщают о проникновении в курган «крестоносцев» (используемое резчиками слово *jórsalafari* буквально означает «путешествующий в Иерусалим» и используется именно в таком, более общем, не сугубо военном смысле) — что ряд исследователей трактует как принадлежность авторов надписей к участникам похода ярла Рёгнвальда в Святую землю⁶¹. Такая трактовка остается гипотетической — Андреа Фройнд справедливо отмечает, что «крестоносцы» могли быть участниками более ранних походов в Святую землю (например, похода Сигурда Крестоносца 1107–1110 гг.)⁶² — хотя посещение кургана было бы вполне в духе ярла Рёгнвальда, учитывая как его приключения в целом, так и, в частности, посещение им пещеры на острове Долльс (др.-сканд. *Dolls*, совр. норв. *Sandsøya*) с целью поиска сокровищ, описанное в 61 главе «Саги...»⁶³. Как бы то ни было, для нас важно, что надписи Мейсхау отражают ту культуру рунического письма, которая процветала в бытность ярла Рёгнвальда на Оркнеях, хотя следует иметь в виду, что надписи Мэйсхау далеко не исчерпывают контекстов рунических инскрипций — таких, например, как мемориальные рунические камни.

В ряде наиболее известных памятников древнеисландской литературы руническое письмо ассоциируется с колдовством и тайным знанием. В «Речах Высокого» Один приносит самого

55. Farrer J. Notice of Runic Inscriptions Discovered during Recent Excavations in the Orkney Islands. Edinburgh, 1862.

56. Freund A. Runic Writing in Orkney: Expressions of a Norse Identity? (doctoral thesis). University of the Highlands and Islands, 2020. Holmqvist K. Langsholt Mikill Ofláti 'A Great Show-off': Expressions of Self in the Runic Inscriptions of Maeshowe, Orkney. // Viking and Medieval Scandinavia. 2020. Vol. 16. P. 69.

57. Надпись №6 содержит расположенные в алфавитном порядке руны младшего футарка (рунического алфавита); существует гипотеза об общенном подтексте данной надписи, см.: Holmqvist K. Langsholt. Mikill Ofláti... P. 80. Мы используем общепринятую нумерацию надписей, предложенную Майклом Барнзом.

58. Freund A. Runic Writing in Orkney... P. 126.

59. Ibid; Holmqvist K. Langsholt. Mikill Ofláti... P. 73–74.

60. Текст и транслитерация рунических надписей здесь и далее даются по: Holmqvist K. Langsholt. Mikill Ofláti... P. 12–16. Они снабжены стандартными индивидуальными обозначениями, *signa* (*Or Barnes 9* и т. д.). Заметим, что и там, и в публикации Фройнда используется издание Barnes M.P. The Runic Inscriptions of Maeshowe, Orkney. Uppsala, 1994, нам недоступное. Тексты надписей также доступны онлайн в базах данных: Runor. URL: <https://app.raa.se/open/runor/search>; Rundata. [Электронный ресурс]. URL: rundata.info. (дата обращения: 10.10.2025).

61. Barraclough E.R. Beyond the Northlands: Viking Voyages and the Old Norse Sagas. Oxford, 2016. P. 224. Jesch J. Earl Rögnvaldr of Orkney... P. 156–158; Krüger J., Busch V. The Metrical Characteristics of Maeshowe Runic Inscription No 20 // Futhark. International Journal of Runic Studies 2017. Vol. 7. P. 111–125. См. также ссылки в Holmqvist K. Langsholt. Mikill Ofláti... P. 71.

62. Freund A. Runic Writing in Orkney... P. 173–174.

себя в жертву себе же, чтобы узнать руны (строфы 139–140, 142, 157)⁶⁴, рунам учит Сигурда Фафниробойцу валькирия Сигрдрива⁶⁵, знаменитый скальд Эгиль сын Скаллагрима рунами и поэзией избегает яда, проклинает конунга Эйрика и его жену Гуннхильд, лечит больную женщину⁶⁶. Две висы Эгиля (*Egill Lv 5*, *Egill Lv 40*) ассоциированы с эпизодами о ядовитом напитке и излечении женщины. Помимо Эгиля, руны (лексема *rúna* в соотв. зн.)⁶⁷ упоминаются только в висе Рёгнвальда и еще двух анонимных поэмах, «Песнь солнца» (*Sólarljóð*; *Anon Sól 61*, *Anon Sól 79*) и «Речи Премудрого» (*Hugsvinnsmál*; *Anon Hsv 12*), скорее всего, более поздних⁶⁸. В висе *Anon Sól 61* «Песни солнца» говорится, что *blóðgar rúnir* «кровавые руны» вырезаны на груди завистливых людей в аду, а в висе *Anon Sól 79* — что дочери бога Ньорда вырезают некие руны (это место не имеет однозначной интерпретации)⁶⁹. В висе же «Речей Премудрого» наоборот, предписывается их учить: *Bækr ok rúnir / kenn þú blíðliga* («Книги и руны учи ты любовно»)⁷⁰.

Однако многие рунические надписи представляют собой письмо скорее профанное. Так, большая часть надписей из Мейсхау (как минимум 22) — это автографы или указания на ограбление кургана. Как минимум две надписи носят вульгарный и даже обценный характер⁷¹:

Or Barnes 9

ingibiorh · hinfahra · æhkia // mǫrhh · kona · hæfer · faret · lu(t)inhermihgiloflate // <ærlikr>

Ingibjörg, hin fagra ekkja. Mǫrg kona hefir farit lút inn hér. Mikill ofláti. Erlingr.

Ингибьорг, красивая вдова. Многие женщины нагибались здесь. Большой хвастун. Эрлинг.

Выражение *fara lút* («наклоняться, нагибаться») имело оскорбительные и обценные коннотации. Характерный случай употребления этого выражения можно найти в 26 главе «Саги о людях Озёрной долины»⁷², где «нагибание» буквальное и фигуральное показано как нечто унижительное — вероятно, оно было ассоциировано с пассивной ролью в половом акте.

Or Barnes 10

þornysarþ // hælderæist

Þorný sarð. Helgi reist.

63. Orkneyinga saga... P. 132–133.

64. Речи высокогого / пер. А.И. Корсуна, прим. М.И. Стеблин-Каменского // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975.

65. Речи Сигрдривы / пер. А.И. Корсуна, прим. М.И. Стеблин-Каменского // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975.

66. Saga об Эгиле / Перевод С.С. Масло-вой-Лашанской, В.В. Кошкина, И. Корсуна // Исландские саги. Т. 1. М., 2000 [Электронный ресурс]. URL: <https://norroen.info/src/isl/egil/ru.html> (дата обращения: 10.10.2025).

67. Слово *rúna* имеет также значение «тайна», и в этом втором значении встречается в двух висах, приписываемых легендарным героям Бёдвару Медвежонку (*Anon Bjark 2*) и Одду-Стреле (*OrvOdd Ævdr 4*). *Skaldic Project* также не приводит никаких кеннингов для рун.

68. «Песнь солнца» — произведение оригинальное, а «Речи Премудрого» являются переводом «Двустийши Катона». Обе поэмы написаны *льодахаттом* («размером песней») и имеют много параллелей с эддической поэзией. Текстуально они имеют много перекличек и между собой, и, по одной из гипотез, «Песнь солнца» была составлена на основе «Речей Премудрого». «Речи Премудрого» датируются XIII в., а «Песнь солнца» имеет самые различные датировки (вплоть до конца XI в.). В издании *Skaldic Project* она датируется XIII в. *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages. Poetry on Christian Subjects 7* / ed. by Margaret Clunies Ross. Turnhout, 2007. P. 287–296, 358–361.

69. *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages. Poetry on Christian Subjects...* P. 354.

70. Ibid. P. 367.

71. *Holmqvist K. Langsholt Mikill Ofláti...* P. 16.

72. *Vatsdælasaga* / ed. Finnur Jónsson. København, 1934. P. 75–76.

Торню совокуплялась. Хельги резал [руны].

В этой крайне откровенной надписи любопытно сочетание имени и глагола. Глагол *serða* обозначает участие в половом акте в активной роли (причем данное значение является для него основным), а его причастие II, *sorðinn* — человека, исполняющего пассивную роль (это слово являлось тяжким оскорблением)⁷³. При этом имя *Pornú* является, несомненно, женским. Надпись можно проинтерпретировать как довольно прогрессивное высказывание двух любовников, утверждающее агентность женщины в интимной связи (такую трактовку предлагает Андреа Фройнд)⁷⁴, либо насмешку над Хельги — как настолько немужественным, что некая Торню при их связи выступает в роли мужчины, в то время как он режет руны. Во втором случае нужно считать, что надпись вырезал не Хельги (как в ней заявляется), а некий недоброжелатель.

Мы не можем надежно установить, посещал ли Рёгнвальд курган Мейсхау, и мы не будем здесь приводить некоторых параллелей, которые усматривает Джудит Джеш между поэзией Рёгнвальда и надписями из Мэйсхау⁷⁵ ввиду их крайне общего характера (при том, что наши построения здесь и так сугубо гипотетичны). Нам также принципиально неизвестно время сочинения висы о навыках — ее помещение в начале повествования, затрагивающего Рёгнвальда, не указывает на то, что это раннее произведение, однако Рёгнвальд мог сочинить ее и в молодости, до своего пребывания на Оркнеях (исследователи рассматривают ее именно как раннюю вису). Все же соотнесение строки о том, что Рёгнвальд хорошо помнит руны, с обрисованным нами контекстом открывает возможность для ее интерпретации — пусть и сугубо гипотетической — как строки комической: ведь даже вне связи непосредственно с Мэйсхау, аудитория висы могла быть знакома с современными ей (XII в.) сниженными контекстами, в которых употреблялось руническое письмо, и на которые могла указывать формулировка, выбранная Рёгнвальдом.

Итак, Рёгнвальд явно берет за основу первого хельминга своей висы хельминг Харальда, при этом немного меняет композицию и полностью заменяет упоминаемые навыки. На первое место он выносит свое умение, а вернее «готовность»

73. Успенский Ф.Б. Люди, тексты и вещи. Из истории культуры средневековой Скандинавии. М., 2015. С. 26, 206.

74. Freund A. Runic Writing in Orkney... P. 197–198.

75. Jesch J. Earl Rögnvaldr of Orkney... P. 156–158.

играть в тавль, которым он заменяет сочинение поэзии Харальда. Логическая цепочка, задаваемая этим заявлением вместе с композицией хельминга, «я скор играть в тавль, следовательно, имею девять умений (на одно больше, чем Харальд)», комична. С меньшей уверенностью комизм можно усмотреть в следующем заявлении, что Рёгнвальд «едва ли забудет руны». В свете этого можно усомниться, что Рёгнвальд, умалчивая об атлетических навыках (которыми похвастается Харальд, а сам Рёгнвальд, без сомнения, также владеет) и заменяя их на навыки, связанные с «культурным» времяпрепровождением, исключительно хвалится. Сравнение, которое выстраивает Рёгнвальд, действительно подчеркивает несходство образов двух правителей — но не обязательно в пользу Рёгнвальда⁷⁶. Можно предположить, что Рёгнвальд сравнивает себя с Харальдом иронически.

Интерпретация висы ярла Рёгнвальда как самоиронической хорошо объясняет и различие в структуре вис, и своеобразные формулировки, и умолчание о двух навыках, которыми Рёгнвальд явно владеет, и даже возможное сохранение второго хельминга без изменений. Можно предположить, что мы здесь имеем дело с литературной игрой, отнюдь не чуждой скальдам и самому ярлу Рёгнвальду: он не просто бахвалится или стремится запечатлеть идеализированный образ себя, но обыгрывает, пародирует хорошо известное ему (и, наверняка, аудитории!) произведение, чтобы развлечь себя и своих слушателей. Возможно, он случайно обнаружил удобную рифму для *íþróttir*, или это была своеобразная поэтическая задача, подобная случаю, описанному в 85 главе «Саги...»⁷⁷, где ярл Рёгнвальд предложил скальду Одди Маленькому сложить по висе о человеке, изображенном на гобелене с условием, чтобы Одди «закончил не позже свою вису, чем я — мою», а также «не использовал тех слов в своей висе, которые будут в моей»⁷⁸. Если же виса Рёгнвальда имеет в себе комический элемент и, возможно, даже импровизационный, Рёгнвальд вполне мог видоизменить только первый хельминг висы — этого вполне достаточно для достижения комического эффекта.

76. Ср. упомянутую выше гипотезу Гудлауг Недрелид (*Nedrelid Gudlaug*. Kor mänge kunstar...) о том, что Харальд во второй строке говорит не о поэзии, а о своем полководческом таланте — в таком случае контраст становится еще сильнее (и если Рёгнвальд подразумевает под *smíðir* поэтические сочинения, то деяния на поле брани оказываются противопоставлены книгам и сочинению поэзии — которая должна, традиционно, воспевать такие деяния).

77. Orkneyinga saga... P. 202–203.

78. Эти условия выглядят несколько противоречиво: возможно, имелось в виду, что Одди должен сочинить вису уже после того, как сочинит свою вису Рёгнвальд.

Предполагаемый самоиронический и беззаботно-шутливый характер висы о навыках отличают ее от многих других примеров юмора в древнесеверной поэзии и литературе — юмор в висе Рёгнвальда лишен элемента гротескного и не является оружием. В то время как комическое в сагах (и поэзии) «не радостно, не бодрит и веселит», поскольку зачастую неразрывно связано с конфликтом и является контрастным компонентом страшного⁷⁹, комическое в этой висе Рёгнвальда не направлено вовне и не сопряжено с тяжелым переживанием. Его самоирония в чем-то приближается к (и генетически связана с?) жанром «перебранки»⁸⁰ — но вместо «очистительного» поношения друг друга двумя действующими лицами Рёгнвальд шутит о себе сам и изящно играет с хвалой, не прибегая к хуле (таким образом, самоирония не исключает бахвальства вполне).

Как показывает наше исследование, рассмотрение висы Рёгнвальда Кали совместно с висой Харальда Сурового показывает ряд проблемных для интерпретации мест. К сожалению, имеющиеся данные не позволяют с полной уверенностью говорить о том, является ли второй хельминг исконным в висе Харальда, а равно и о прагматике висы о навыках Рёгнвальда. Так, виса Рёгнвальда может интерпретироваться как бахвальство и конструирование собственного образа, а ее особенности — как результат необходимости соблюдения метрических требований. На основании сравнительного анализа двух вис нами было предложено альтернативное объяснение прагматики этой висы, представляющее ее не как простой перечень навыков, но как самоиронию, литературную игру с широко известным поэтическим произведением. В этом случае виса демонстрирует создание комического эффекта при помощи не только лексических средств, но и композиции. При этом самоирония отличает эту вису от многочисленных случаев комического в виде насмешки или хулы. Две интерпретации

висы не являются вполне взаимоисключающими, и

предложенная нами альтернативная трактовка

обогащает наше понимание висы

Рёгнвальда.

79. Гуревич А.Я. «Эдда» и сага / Избранные труды. «Эдда» и сага. М.; СПб.: 2020. С. 114.

80. Гуревич Е.А., Матюшина И.Г. Поэзия скальдов. М., 1999. С. 463–466.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. Orkneyinga saga // Íslenzk fornrit. Orkneyinga saga / Finnbogi Guðmundsson gaf út. Bd. XXXIV. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1965.
2. Morkinskinna. / ed. Finnur Jónsson. København: Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur, 1932.
3. Rígsþula // Íslenzk fornrit. Eddukvæði I. Goðakvæði / Jónas Kristjánsson, Vésteinn Ólason gáfu út. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 2014.
4. Snorri Sturluson. Heimskringla // Íslenzk fornrit. Heimskringla III / Bjarni Aðalbjarnarson gaf út. Bd. XXVIII. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1979.
5. Vatsdælasaga / ed. by Finnur Jónsson. København: Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur, 58, 1934.
6. Сага об Эгиле // Исландские саги / пер. С.С. Масловой-Лашанской, В.В. Кошкина, А.И. Корсуна. Т. 1. М., 2000.
7. Песнь о Риге // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М.: Художественная литература, 1975.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гуревич А.Я. Диалектика судьбы у германцев и древних скандинавов // Понятие судьбы в контексте разных культур. М.: Наука, 1994. С. 148–156.
2. Гуревич А.Я. «Эдда» и сага / Избранные труды. «Эдда» и сага. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020.
3. Гуревич Е.А., Матюшина И.Г. Поэзия скальдов. М.: РГГУ, 1999.
4. Джаксон Т.Н. Исландские королевские саги о Восточной Европе. Тексты, перевод, комментарий. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2012.
5. «Поэзия скальдов» / пер. С.В. Петрова, комм. и прил. М.И. Стеблин-Каменского. Л.: Наука, 1979.
6. Стеблин-Каменский М.И. «Круг Земной» как литературный памятник // Круг Земной / изд. подгот. А.Я. Гуревич, Ю.К. Кузьменко, О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. М.: Наука, 1980. С. 581–597.
7. Топорова Т.В. О некоторых параллелях германского и славянского эпоса // Индоевропейское языкознание и классическая филология. СПб., Нестор-История, 2008. С. 421–432.
8. Andersson T.M., Gade K.E. Introduction // Morkinskinna: The Earliest Icelandic Chronicle of the Norwegian Kings (1030–1157) / trans. by Th.M. Andersson and K.E. Gade. Islandica 51. Ithaca: Cornell University Press, 2000. P. 1–72.
9. Bagge S. Old Norse Theories of Society. From Rígsþula to Konungs skuggsiá // Speculum regale. Der altnorwegische Königsspiegel (Konungs skuggsiá) in der europäischen Tradition. / ed. J.E. Schnall, R. Simek. Wien: Fassbaender, 2000. P. 7–46.
10. Barnes M.P. The Runic Inscriptions of Maeshowe, Orkney. Uppsala: Uppsala universitet, 1994.

11. *Barraclough E.R.* Beyond the Northlands: Viking Voyages and the Old Norse Sagas. Oxford: Oxford University Press, 2016.
12. *Bibire P.* The Poetry of Earl Rögnvaldr's Court // St. Magnus Cathedral and Orkney's Twelfth-Century Renaissance / ed. by B.E. Crawford. Aberdeen University Press, 1988. P. 208–240.
13. *Crimsoning the Eagle's Claw: The Viking Poems of Rögnvaldr Kali Kolsson, Earl of Orkney* / trans. by I. Crockatt. Arc Publications, 2014.
14. *Dronke U.* Rígsþula // The Poetic Edda. II: Mythological Poems / ed. and trans. by U. Dronke. Oxford: Clarendon, 1997.
15. *Farrer J.* Notice of Runic Inscriptions Discovered during Recent Excavations in the Orkney Islands. Edinburgh: printed for private circulation. 1862.
16. *Fidjestøl Bjarne.* Det norrøne fyrstediktet. Universitet i Bergen Nordisk institutts skriftserie 11. Øvre Ervik: Alvheim & Eide, 1982.
17. *Freund A.* Runic Writing in Orkney: Expressions of a Norse Identity? (doctoral thesis). University of the Highlands and Islands, 2020.
18. *Goeres E.M.* Medieval Self-Fashioning: Rögnvaldr Kali Kolsson and Orkneyinga saga. // *Scandinavica*. 2015. Vol. 54 (2). P. 6–39.
19. *Grayburn J.* «Prepared with great craftiness»: St. Magnus Cathedral, Rögnvaldr Kali Kolsson, and Orkney's Autonomy in the Medieval North Sea World. University of Virginia, 2016.
20. *Jesch J.* Geography and Travel // A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture / ed. R. McTurk. Oxford: Blackwell, 2005. P. 119–135.
21. *Jesch J.* Earl Rögnvaldr of Orkney, a Poet of the Viking Diaspora // Across the Sólundarhaf: Connections between Scotland and the Nordic World. Selected Papers from the Inaugural St. Magnus Conference 2011. Journal of the North Atlantic, 2013. Special Volume 4. P. 154–160.
22. *Jesch J.* The Nine Skills of Earl Rögnvaldr of Orkney. Inaugural Lecture delivered in the University of Nottingham 1 March 2006 // Occasional Papers of the Centre for the Study of the Viking Age 3. University of Nottingham: Centre for the Study of the Viking Age, 2006.
23. *Heggstad L., Hødnebo F., Simensen E.* *Norrøn ordbok*. 4th ed. Oslo: Det norske samlaget, 1997.
24. *Holmqvist K.* *Langsholt. Mikill Ofíati 'A Great Show-off': Expressions of Self in the Runic Inscriptions of Maeshowe, Orkney* // Viking and Medieval Scandinavia. 2020. Vol. 16. P. 63–102.
25. *Krüger J., Busch V.* The Metrical Characteristics of Maeshowe Runic Inscription. № 20 // Futhark. International Journal of Runic Studies. 2017. Vol. 7. P. 111–125.
26. *Ljosland R.* Maeshowe, Orkahaugr – The names of Orkney's great burial mound as nodes in a heteroglossic web of meaning-making // What is North?: Imagining the North from Ancient Times to the Present Day / ed. by O. Plumb. Turnhout: Brepols, 2020 (The North Atlantic World. Vol. 1). P. 193–210.
27. *Nedreliid Gudlaug.* Kor mange kunstar kunne kong Harald? // Sagas and the Norwegian Experience / Sagaene og Noreg. Preprints. 10th International Saga Conference. Trondheim: Senter for Middelalderstudier, 1997. P. 501–510.

28. *Nordal Guðrún* Tools of Literacy: The Role of Skaldic Verse in Icelandic Textual Culture of the Twelfth and Thirteenth Centuries. Toronto: University of Toronto Press, 2001.
29. *Schulte M.* Board games of the Vikings – From hnefatafl to chess // *Maal Og Minne*. 2018. Vol 109 (2). P. 1–42.
30. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages. Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035 / ed. by D. Whaley. Turnhout: Brepols, 2012.
31. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages. Poetry from the Kings' Sagas 2 / ed. by K.E. Gade. Turnhout: Brepols, 2009.
32. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages. Poetry on Christian Subjects 7 / ed. by Margaret Clunies Ross. Turnhout: Brepols, 2007.
33. *St. Magnus Cathedral and Orkney's Twelfth-Century Renaissance* / ed. by B.E. Crawford. Aberdeen University Press, 1988.
34. *Sveinbjörn Egilsson* Lexicon poeticum antiquæ linguæ Septentrionalis // *Ordbog over det norsk-islandske skjaldesprog* / ed. by Finnur Jónsson. København, 1931.

ЭЛЕКТРОННЫЕ РЕСУРСЫ

1. Lexicon Poeticum. URL: <https://lexiconpoeticum.org/> (дата обращения: 10.10.2025).
2. ONP: Dictionary of Old Norse Prose. URL: <https://onp.ku.dk/onp/onp.php> (дата обращения: 09.10.2025).
3. Runor. URL: <https://app.raa.se/open/runor/search> (Дата обращения: 09.10.2025).
4. Rundata. URL: <https://rundata.info> (дата обращения: 10.10.2025).
5. Skaldic Project. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages. URL: <https://skaldic.org/m.php?p=skaldic> (дата обращения: 10.10.2025).

REFERENCES

1. *Gurevich A.Ya.* Dialektika sud'by u germantsev i drevnikh skandinavov // *Ponyatie sud'by v kontekste raznykh kul'tur*. M.: Nauka, 1994. S. 148–156.
2. *Gurevich A.Ya.* «Edda» i saga / *Izbrannye trudy. «Edda» i saga*. M.; SPb.: Tsentr gumanitarnykh initsiativ. 2020.
3. *Gurevich E.A., Matyushina I.G.* Poeziya skal'dov. M.: RGGU, 1999.
4. *Dzhakson T.N.* Islandskie korolevskie sagi o Vostochnoy Evrope. Teksty, perevod, kommentariy. M.: Russkiy Fond Sodeystviya Obrazovaniyu i Nauke, 2012.
5. «Poeziya skal'dov» / per. S.V. Petrova, komm. i pril. M.I. Steblin-Kamenskogo. L.: Nauka, 1979.
6. *Steblyin-Kamenskiy M.I.* «Krug Zemnoy» kak literaturnyy pamyatnik // *Krug Zemnoy* / izd. podgot. A.Ya. Gurevich, Yu.K. Kuz'menko, O.A. Smirnitskaya, M.I. Steblin-Kamenskiy. M.: Nauka, 1980. S. 581–597.

7. *Toporova T.V.* O nekotorykh parallelyakh germanskogo i slavyanskogo eposa // *Indoeuropeyskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya*. M: RAN, 2008. S. 421–432.
8. *Andersson T.M., Gade K.E.* Introduction // *Morkinskinna: The Earliest Icelandic Chronicle of the Norwegian Kings (1030–1157)* / trans. by Th.M. Andersson and K.E. Gade. *Islandica* 51. Ithaca: Cornell University Press, 2000. P. 1–72.
9. *Bagge S.* Old Norse Theories of Society. From *Rígsþula* to *Konungs skuggsiá* // *Speculum regale. Der altnorwegische Königsspiegel (Konungs skuggsiá) in der europäischen Tradition.* / ed. J.E. Schnall, R. Simek. Wien: Fassbaender, 2000. P. 7–46.
10. *Barnes M.P.* The Runic Inscriptions of Maeshowe, Orkney. Uppsala: Uppsala universitet, 1994.
11. *Barracough E.R.* Beyond the Northlands: Viking Voyages and the Old Norse Sagas. Oxford: Oxford University Press, 2016.
12. *Bibire P.* The Poetry of Earl Rognvaldr's Court // *St Magnus Cathedral and Orkney's Twelfth-Century Renaissance* / ed. by B.E. Crawford. Aberdeen University Press, 1988. P. 208–240.
13. *Crimsoning the Eagle's Claw: The Viking Poems of Rognvaldr Kali Kolsson, Earl of Orkney* / trans. by I. Crockatt. Arc Publications, 2014.
14. *Dronke U.* *Rígsþula* // *The Poetic Edda. II: Mythological Poems* / ed. and trans. by U. Dronke. Oxford: Clarendon, 1997.
15. *Farrer J.* Notice of Runic Inscriptions Discovered during Recent Excavations in the Orkney Islands. Edinburgh: printed for private circulation. 1862. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.gutenberg.org/files/34816/34816-h/34816-h.htm> (Дата обращения: 10.10.2025).
16. *Fidjestøl Bjarne.* Det norrøne fyrstediktet. Universitet i Bergen Nordisk institutts skriftserie 11. Øvre Ervik: Alvheim & Eide, 1982.
17. *Freund A.* Runic Writing in Orkney: Expressions of a Norse Identity? (doctoral thesis). University of the Highlands and Islands, 2020.
18. *Goeres E.M.* Medieval Self-Fashioning: Rognvaldr Kali Kolsson and Orkneyinga saga. // *Scandinavica* Vol 54 (2), 2015. P. 6–39.
19. *Grayburn J.* «Prepared with great craftiness»: St. Magnus Cathedral, Rognvaldr Kali Kolsson, and Orkney's Autonomy in the Medieval North Sea World. University of Virginia, 2016.
20. *Jesch J.* Geography and Travel // *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture* / ed. R. McTurk. Oxford: Blackwell, 2005. P. 119–135.
21. *Jesch J.* Earl Rognvaldr of Orkney, a Poet of the Viking Diaspora // *Across the Sólundarhaf: Connections between Scotland and the Nordic World. Selected Papers from the Inaugural St. Magnus Conference 2011.* *Journal of the North Atlantic*, 2013. Special Volume 4. P. 154–160.
22. *Jesch J.* The Nine Skills of Earl Rognvaldr of Orkney. Inaugural Lecture delivered in the University of Nottingham 1 March 2006 // *Occasional Papers of the Centre for the Study of the Viking Age* 3. University of Nottingham: Centre for the Study of the Viking Age, 2006.

23. Heggstad L., Hødnebo F., Simensen E. *Norrøn ordbok*. 4th ed. Oslo: Det norske samlaget, 1997.
24. Holmqvist K. *Langsholt Mikill Ofláti 'A Great Show-off': Expressions of Self in the Runic Inscriptions of Maeshowe, Orkney* // *Viking and Medieval Scandinavia*. 2020. Vol. 16. P. 63–102.
25. Krüger J., Busch V. The Metrical Characteristics of Maeshowe Runic Inscription. № 20 // *Futhark. International Journal of Runic Studies*. 2017. Vol. 7. P. 111–125.
26. Ljosland R. Maeshowe, Orkahaugr – The names of Orkney's great burial mound as nodes in a heteroglossic web of meaning-making // *What is North?: Imagining the North from Ancient Times to the Present Day* / ed. by O. Plumb. Turnhout: Brepols, 2020 (The North Atlantic World. Vol. 1). P. 193–210.
27. Nedrelid Gudlaug Kor mange kunstar kunne kong Harald? // *Sagas and the Norwegian Experience* / *Sagaene og Noreg*. Preprints. 10th International Saga Conference. Trondheim: Senter for Middelalderstudier, 1997. P. 501–510.
28. Nordal Guðrún *Tools of Literacy: The Role of Skaldic Verse in Icelandic Textual Culture of the Twelfth and Thirteenth Centuries*. Toronto: University of Toronto Press, 2001.
29. Schulte M. Board games of the Vikings – From hnefatafl to chess // *Maal Og Minne*. 2018. Vol 109 (2). P. 1–42.
30. *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages. Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035* / ed. by D. Whaley. Turnhout: Brepols, 2012.
31. *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages. Poetry from the Kings' Sagas 2* / ed. by K.E. Gade. Turnhout: Brepols, 2009.
32. *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages. Poetry on Christian Subjects 7* / ed. by Margaret Clunies Ross. Turnhout: Brepols, 2007.
33. *St Magnus Cathedral and Orkney's Twelfth-Century Renaissance* / ed. by B.E. Crawford. Aberdeen University Press, 1988.
34. Sveinbjörn Egilsson *Lexicon poeticum antiquæ linguæ Septentrionalis* // *Ordbog over det norsk-islandske skjaldesprog* / ed. by Finnur Jónsson. København, 1931.



D I S
C I P
L I N
A II

МАЙЗУЛЬС МИХАИЛ РОМАНОВИЧ

Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник УНЦ Визуальных исследований Средневековья и Нового времени РГГУ

ORCID: 0000-0003-4367-5887

maizuls@gmail.com

(Не)еврейские шапки: история одного знака

Статья посвящена функциям так называемых «еврейских шапок» («юденхутов») на изображениях XI–XV вв. Отправной точкой анализа становится миниатюра из «Зеркала человеческого спасения», где такой головной убор неожиданно маркирует не израильского силача Самсона, а одного из его врагов-филистимлян. Этот пример позволяет автору поставить вопрос о многозначности средневековых знаков инаковости и напоминает о том, сколь часто их переносили от одних групп нехристиан к другим. Сам объект исследования — «еврейская шапка» — нуждается в более точном определении и контекстуализации. Историки часто обозначают этим термином головные уборы разных форм: от полукруглых шапок до шляп с широкими полями или высоких конических колпаков — с разной историей и, видимо, разными функциями в иконографии. Кратко проследив историю головных уборов как обязательных маркеров, введенных для иудеев после IV Латеранского собора 1215 г., автор переносит основное внимание на роль этих знаков в иконографии. Он показывает, как в разных сюжетах и типах изображений форма головных уборов служила для того, чтобы соотнести или, наоборот, противопоставить праведных ветхозаветных израильтян и неправедных новозаветных иудеев. Статья анализирует примеры переноса шапок-знаков с иудеев на еретиков и христиан-грешников в Морализованных Библиях, ориентализацию и экзотизацию таких головных уборов в позднесредневековых изображениях и их вероятную трансформацию в «шапку-воронку» в визуальных мирах Иеронима Босха. «Еврейская шапка» как объект исследования — это не один головной убор, а сеть знаков, которые варьировались во времени и пространстве и принадлежали к еще более широкому «семейству» колпаков как знаков религиозной, пространственной и этнической дистанции.

Ключевые слова: знаки инаковости; Иероним Босх; иконография; иудео-христианские отношения; ориентализация; юденхут.

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ

Майзульс М. Р. (Не)еврейские шапки: история одного знака [Электронный ресурс] // Vox medii aevi. 2025. Vol. 2 (13). С. 88–150.

DOI

10.24412/2587-6619-2025-13-88-150

MIKHAIL MAIZULS

Candidate of Sciences (History), Senior Research Fellow at the Educational and Scientific Center for Visual Studies of the Middle Ages and Modern Times, RSUH
ORCID: 0000-0003-4367-5887

maizuls@gmail.com

(Non-)Jewish Hats: The History of a Sign

The article examines the functions of the so-called “Jewish hats” in visual representations from the 11th to the 15th centuries. The point of departure is a miniature from the *Speculum humanae salvationis*, in which this headgear unexpectedly marks not the Israelite strongman Samson but one of his Philistine enemies. This example prompts the author to address the polysemy of medieval signs of otherness and to highlight how frequently such markers were transferred between different groups of non-Christians. The very object of study – the “Jewish hat” – requires more precise definition and contextualization. Historians often use this term to describe head coverings of diverse forms: from semicircular caps to broad-brimmed hats or tall conical hats, each with its own history and, presumably, distinct iconographic functions. After briefly tracing the history of headgear as compulsory markers imposed on Jews following the Fourth Lateran Council of 1215, the author shifts the focus to their role within imagery. He demonstrates how, across various subjects and types of representation, the form of headgear served either to align or to contrast righteous Old Testament Israelites with unrighteous New Testament Jews. The article further analyzes the transfer of these sign-hats from Jews to heretics and sinful Christians in the Moralized Bibles, the Orientalization and exoticization of such headgear in late medieval imagery, and their probable transformation into the “funnel hat” in the visual worlds of Hieronymus Bosch. The “Jewish hat,” therefore, is not a single object but a network of signs that varied across time and space and belonged to a broader “family” of pointed headgear marking religious, spatial, and ethnic distance.

Keywords: Hieronymus Bosch; iconography; Jewish-Christian relations; Judenhut; orientalisation; signs of otherness.

FOR CITATION

Maizuls M. (Non-)Jewish Hats: The History of a Sign [Digital Resource] // *Vox medii aevi*. 2025. Vol. 1 (12). P. 88–150.

DOI

10.24412/2587-6619-2025-13-88-150

(Не)еврейские шапки: история одного знака



На миниатюре в одной из рукописей «Зеркала человеческого спасения» человек с буйной прической избивает громадной челюстью группу воинов (илл. 1). У первого из них на плече закреплен желтый щиток, на котором изображена черная шляпа с широкими полями, полукруглой тульей, небольшим «шипом» наверху и шнурком-завязкой. В этом головном уборе нетрудно узнать *Judenhut* («еврейскую шапку») — знак, который хорошо известен специалистам по иудео-христианским отношениям и средневековой иконографии в целом. С XI в. в искусстве Запада головные уборы особого типа стали главным маркером принадлежности к иудейскому миру¹. Позже, наряду с ними, появились и другие знаки: определенный физиономический типаж (у мужчин — борода и крючковатый нос); нашивки в форме кругов, колец, скрижалей, а порой звезд; (псевдо)еврейские надписи на одежде и т.д. При этом шапки все равно сохранили роль ключевого или одного из главных идентификационных знаков вплоть до XV в., а в отдельных регионах и дольше².

Миниатюра из «Зеркала человеческого спасения» привлекла мое внимание тем, что в ней как будто все оказалось наоборот. Человек с челюстью — это древнееврейский судья и силач Самсон, а воин с щитком, на котором изображен юденхут, — один из филистимлян (Суд. 15:15)³. Как шапка, обычно идентифицировавшая иудеев, стала маркером для их врагов? Вот вопрос, который стал точкой отсчета для этой статьи.

На других миниатюрах в той же рукописи юденхуты время от времени появляются на еврейских — ветхозаветных и ново-

1. Об истории «еврейских шапок» как знаков инаковости и других инструментах идентификации иудеев на средневековых изображениях см.: *Straus R.* The Jewish Hat as an Aspect of Social History // *Jewish Social Studies*. 1942. Vol. 4. P. 59–72; *Mellinkoff R.* The Horned Moses in Medieval Art and Thought. Berkeley; Los Angeles, 1970; *Mellinkoff R.* The Round, Cap-Shaped Hats Depicted on Jews in BM Cotton Claudius B. IV // *Anglo-Saxon England*. 1973. Vol. 2. P. 155–165; *Dubois H.* Die Darstellung des Judenhutes im Hochmittelalter // *Archiv für Kulturgeschichte*. 1992. Vol. 74. P. 277–301; *Sansy D.* Chapeau juif ou chapeau pointu? Esquisse d'un signe d'infamie // *Symbole des Alltags. Alltag der Symbole. Festschrift für Harry Kühnel zum 65. Geburtstag*. Graz, 1992. P. 349–375; *Pastan E.C.* Tam haereticos quam Judaeos: Shifting Symbols in the Glazing of Troyes Cathedral // *Word & Image: A Journal of Verbal / Visual Enquiry*, 1994. Vol. 10 (1). P. 70–71; *Strickland D.H.* Saracens, Demons, and Jews: Making Monsters in Medieval Art. Princeton, 2003. P. 95–155 (особенно: P. 105–106); *Patton P.A.* Constructing the Inimical Jew in the Cantigas de Santa Maria: Theophilus's Magician in Text and Image / ed. M.B. Merback. Beyond the Yellow Badge Anti-Judaism and Antisemitism in Medieval and Early Modern Visual Culture. Leiden; Boston, 2008. P. 233–255; *Patton P.A.* Art of Estrangement: Redefining Jews in Reconquest Spain. University Park, 2012. P. 25–30; *Lipton S.* Images of Intolerance: The Representation of Jews and Judaism in the Bible moralisée. Berkeley, 1999. P. 15–29; *Lipton S.* Dark Mirror: The Medieval Origins of Anti-Jewish Iconography. New York, 2014. P. 16–45; *Anderlini T.* Représenter l'«Autre» et l'«Ailleurs» au Moyen Âge par le costume. Le cas du bonnet phrygien // *Moyen Âge*. 2012. № 90. P. 40–47; *Lubrich N.* Judenhut et Zauberrhut: la prolifération d'un signe



Илл. 1. Зерцало человеческого спасения. Пфальц, 1430-е гг. München, Bayerische Staatsbibliothek, Ms. Clm 3003, fol. 16v.

juif // ASDIWAL. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions. 2015. № 10. P. 137–162; *Reitinger L., Soukup D.* The Krumlov Liber Depictus. On its Creation and Depiction of Jews // *Judaica Bohemiae*. 2015. Vol. 50. № 2. P. 5–44; *Roussakoff A.* Imagining the Miraculous. *Miraculous Images of the Virgin Mary in French Illuminated Manuscripts*, ca. 1250 – c. 1450. Toronto, 2019. P. 41–42; *Lehnertz A.* The Jew's Hat (Judenhut) Beyond Labeling Jews // *In and Out, Between and Beyond. Jewish Daily Life in Medieval Europe*. The Max and Iris Stern Gallery. Mount Scopus Campus of The Hebrew University of Jerusalem, June, 2021 – September, 2022. Jerusalem, 2022. P. 77–82; *Lehnertz A., Schachter H.T.* The Jews' Hat in Medieval Ashkenaz: Formal Attire for Everyday Men // *IMAGES. A Journal of Jewish Art and Visual Culture*. 2023. Vol. 16.1. P. 52–70; *Майзульс М.Р.* Воображаемый враг. Иноверцы в средневековой иконографии. М., 2022. С. 27–77.

2. Отдельный сюжет, который еще требует исследования, — изображения женщин-иудеек. Как правило, они не получали никаких специфических знаков. Порой, как на миниатюрах некоторых чешских рукописей, их выделял особый тип чепца (*Reitinger L., Soukup D.* The Krumlov Liber Depictus... P. 23). См. ссылки на работы о христианской иконографии иудеек: *Lehnertz A., Schachter H.T.* The Jews' Hat in Medieval Ashkenaz... P. 57–58, n. 42.

3. Перенос юденхута к врагам Израиля не был ошибкой или странной фантазией иллюминатора этой рукописи. На одной из гравюр, иллюстрировавших трактат францисканца Стефана Фридолина «Сокровищница истинных богатств» (Нюрнберг, 1491), ослепленный Самсон разрушает дом, где собралось множество филистимлян (Суд. 16:30). Над зданием реет маленький флажок, на котором тоже изображен юденхут (*Fridolin S.* Der Schatzbehälter oder Schrein der waren Reichtümer des Heils und ewige Seligkeit. Nürnberg, 1491, fol. 52v). В позднесредневековой иконографии такие же шапки регулярно появлялись на флагах, которые держала Синагога — персонификация иудейского закона и народа (см., например, алтарную панель работы Конрада Витца, ок. 1435 г.: Basel, Kunstmuseum, № 640). Тот же юденхут часто изображали на знаменах, которые несли воины, конвоировавшие Христа на Голгофу или стоявшие уже там под крестом.

заветных, избранных и греховных — головах, и других случаев «путаницы» не видно⁴. Вероятно, что филистимляна тут изображали с еврейской шапкой на желтом поле (этот цвет в то время часто использовали в негативной символике, которую приписывали иудеям), поскольку текст «Зеркала» представлял победу Самсона над врагами как прообраз одного евангельского эпизода. В нем стражники, посланные первосвященниками в Гефсиманский сад, услышав слова Христа «это я», тотчас «отступили назад и пали на землю» (Ин. 18:6)⁵. В рамках типологического подхода к священной истории филистимляне выступают в роли ветхозаветного прообраза («типа») новозаветных иудеев и потому получают их знак. Такая интерпретация объясняет многое, однако, скорее всего, не все.

Дебра Стрикленд в книге «Сарацины, демоны и евреи. Изображая монстров в средневековом искусстве» (2003) обратила внимание на то, что головной убор, похожий на юденхут, далеко не всегда говорил о том, что его хозяин — иудей. Сынов Израиля часто изображали с непокрытой головой или в шапках иных форм, а шапки, обычно указывавшие на еврейство, оказывались на головах у выходцев из других народов. В этом случае они служили не маркерами конкретной этноконфессиональной группы, а знаками иноверия или порока в целом⁶. Разобравшись в том, как на средневековых образах головные уборы мигрировали между разными персонажами, мы лучше поймем, как в те времена функционировали знаки инаковости, а через них и практики сегрегации⁷.

Помимо «еврейской шапки» (нем. *Judenhut*, чеш. *židovský klobouk*) или «заостренной еврейской шапки» (нем. *gespitzten Judenhut*), средневековые тексты называют такие головные уборы *pileus cornutus* («рогатой шапкой»), *pileus latus* («широкой шапкой») или *mitra judaica* («иудейской митрой»). Современные исследователи часто именуют их описательно, без этнонимов, например, «остроконечные шапки» (англ. *pointed hats*, фр. *chapeaux pointus*).

В уборах такого рода регулярно изображали и праведных израильтян (праотцев, пророков и воителей) из Ветхого Завета, и персонажей Нового Завета — как врагов (книж-

4. München, Bayerische Staatsbibliothek, Ms. Clm 3003, fol. 14, 15v., 18, 40 и т.д. При этом пророки, изображавшиеся на миниатюрах вокруг предсказанных ими новозаветных сцен, таких юденхутов в этой рукописи не получают. Какие-то из них показаны с непокрытой головой, другие носят шапки иных форм.

5. Lutz J., Perdrizet P. *Speculum humanae salvationis*. Texte critique. Traduction inédite de Jean Mielot (1448). Les sources et l'influence iconographique principalement sur l'art alsacien du XIVe siècle. T. 1. Mulhouse, 1907. P. 36–37.

6. Strickland D.H. *Saracens, Demons, and Jews...* P. 105–106. Например, на старейшем из известных на Западе изображений монголов («татар») один из варваров-каннибалов носит остроконечную шапку, напоминающую юденхут (Матвей Парижский. Большая хроника, ок. 1240–1253 гг.: Cambridge, Corpus Christi College, Ms. 16 II, fol. 167; см.: Strickland D.H. *Saracens, Demons, and Jews...* P. 192–194, Fig. 100; Майзульс М.Р. *Воображаемый враг...* С. 14, Илл. 9). Аналогично на одном фронте конца XIII в. из Норвегии горожане, встречающие персидского царя Хосрова, изображены в высоких конических шапках, тоже похожих на юденхуты (Stang M.C. *Enemies of Christ in the Far North: Tales of Saracens, Jews and the Saami in Norwegian Medieval Painting* // *Tracing the Jerusalem Code*. Vol. 1: *The Holy City Christian Cultures in Medieval Scandinavia* (ca. 1100–1536) / ed. K.B. Aavitsland, L.M. Bonde. Boston, 2021. P. 480, Fig. 22.3).

7. О «знаках инаковости» в искусстве средневекового Запада см. классическую работу Рут Меллинкофф (Mellinkoff R. *Outcasts: Signs of Otherness in Northern European Art of the Late Middle Ages*. 2 vols. Berkeley; Los Angeles, 1993) и емкие замечания Марека Тамма (Tamm M. *Naissance de la persécution sémiotique: la création des signes distinctifs des minorités sociales et religieuses dans l'Occident médiéval (XIIIe–XIVe siècles)* / ed. J.A. Carreiras, G.R. Vairo, K. Toomaspoeg. *Altravés do Olhar do Outro*. Tomar, 2018. P. 57–78).

ников, фарисеев), так и некоторых последователей Христа (например, Никодима и Иосифа Аримафейского)⁸. В таких же шапках представляли и средневековых иудеев, чья роль в иконографии, как правило, была резко негативной. За отдельными исключениями, их выставляли как врагов Церкви или даже клеветников дьявола. При этом важно, что сам по себе головной убор в иконографии изначально не был ни знаком позора, ни инструментом стигматизации или демонизации. Его роль зависела от того, на чью голову он водружен, и от сюжета сцены, в которой он фигурировал⁹.

Хотя шапки, которые принято называть юденхутами, давно стали объектом исследований, в их истории остается немало белых пятен. Какие именно формы скрываются за обозначениями, которые мы находим в средневековых текстах? Действительно ли иудеи, жившие в католических королевствах, носили подобные головные уборы? Если да, где именно, с какого и до какого времени? По собственной инициативе или только по принуждению христианских властей? Эти вопросы до сих пор не имеют убедительных ответов: не хватает источников¹⁰.

Еще важнее то, что сам объект изучения, юденхут, на самом деле ускользает из рук. Все потому, что формы шапок, которые исследователи привычно называют этим словом, неуловимо разнообразны. Многие из их типов больше напоминают головные уборы, какие приписывали другим иноверцам или христианам, чем остальные варианты «еврейских шапок» (илл. 2)¹¹.

Чтобы в этом убедиться, достаточно открыть иллюстрированный справочник Хайнца Шрекенберга «Евреи в христианском искусстве»¹². Мы найдем там маленькие полукруглые шапочки, плотно облегающие голову; мягкие фригийские колпаки, загнутые вперед или порой назад; почти плоские шапки с небольшим изогнутым «язычком»; головные уборы в форме длинных конусов с узкими полями; полукруглые шляпы с полями средней ширины, увенчанные шариком или без него; головные уборы, похожие на воронки: с широкими полями, полукруглой тульей и высоким

8. Рут Меллинкофф когда-то поставила верный вопрос: в какой мере ношение юденхута, с его иудейскими, иноверными ассоциациями, в глазах средневековых зрителей бросало тень и на фигуры ветхозаветных праведников? (Mellinkoff R. The Horned Moses... P. 129–131).

9. При изображении групп иудеев часто такие уборы получали не все мужчины, а только те, что стояли впереди. Видимо, в одних случаях тут работал механизм переноса атрибута с некоторых на всех (*pars pro toto*), а в других — наличие шапки подчеркивало более высокое положение ее обладателя.

10. Несколько лет назад Андреас Ленерц и Ханна Тедди Шахтер, обобщив данные о роли юденхутов в еврейских общинах Германии XIII–XV вв., пришли к выводу о том, что таким головным убором владели далеко не все мужчины-иудеи; что эти шапки чаще всего носили в формальных ситуациях, когда иудеям требовалось маркировать свою принадлежность к группе: во время процессий, при принесении клятв или во время торговли мясом (чтобы покупатели-христиане знали, что приобретают пищу у иноверцев); и что, вероятно, в юденхутах чаще ходили мужчины из средних слоев, а религиозные и светские лидеры обходились без них (Lehnertz A., Schachter H.T. The Jews' Hat in Medieval Ashkenaz... P. 53, 63–68).

11. Mellinkoff R. The Horned Moses... P. 128. Разнообразие форм дополнялось разнообразием цветов. В одной и той же сцене или в одном цикле изображений головные уборы персонажей, принадлежащих к одной группе, были часто выкрашены по-разному. Эти вариации редко оказывались семантически значимы. В большинстве случаев они объяснялись важной для средневекового искусства установкой на вариативность форм и цветов, которая позволяла уйти от буквального повторения элементов, справиться с монотонностью и ввести в изображение ритм. См.: Майзульс М.Р. Ритмы зла в английской Псалтири XIV в. // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2023. № 4. С. 29–54.

12. Schreckenberg H. The Jews in Christian Art. New York, 1996.



Илл. 2. Некоторые формы «еврейских шапок» в иконографии X–XV вв.

«штырем» наверху; колпаки разных форм, обернутые тюрбанами; шапки, напоминающие ступенчатые пирамиды из сложенных друг на друга «блинов» или скрученной ткани...¹³ Поэтому говорить о «еврейской шапке» в единственном числе проблематично или вовсе невозможно. Вероятно, что перед нами не разные варианты одного головного убора-знака, а разные шапки — со своей историей и собственными ролями в иконографии¹⁴.

На средневековых изображениях иудеи регулярно предстают с непокрытой головой или носят шапки множества разных форм. Те уборы, которые идентифицируют иудеев, регулярно оказываются на головах других иноверцев, а порой и некоторых христиан или персонификаций пороков — как аллегорическая фигура Злоречия (*Malebouche*) в одном

13. Средневековые мастера как правило стремились к вариативности, и потому при изображении групп иудеев часто на их головах соседствуют шапки нескольких форм. В каких-то случаях их различия семантически значимы, в других (судя по всему, более частых) — нет.

14. См. деление немецких юденхутов на три типа (А, В и С), которое предложил Хорст фон Дюбуа (*Dubois H. Die Darstellung des Judenhute... P. 279 и далее*).



Илл. 3. Мартин Ле Франк. Чемпион дам. Камбре, 1451 г.
Paris, BnF, Ms. Français 12476, fol. 3v.

из списков «Чемпиона дам» Мартина Ле Франка (илл. 3). Историки часто говорят о том, что эти знаки уподобляли тех иудеям, представляли их как «иудействующих». В одних случаях такая интерпретация верна, в других, судя по всему, нет. В этой статье я продолжу размышления Сары Липтон, Наоми Любрих и Тины Андерлини об этих сюжетах и проанализирую то, как выбор головных уборов на изображениях позволял соотнести и противопоставить разные группы Других.

Предыстория: фригийской колпак

Для начала следует напомнить ключевые факты из истории юденхутов и родственных им знаков. На раннесредневековых изображениях встречается огромное число еврейских персонажей — почти все из Библии. Праотцы, пророки, цари и воители на иллюстрациях к Ветхому Завету. Книжники, фарисеи и первосвященники, а также некоторые последователи Христа на иллюстрациях к Новому Завету (апостолов, которые, само собой, тоже были евреями, в христианской иконографии представляли уже как христиан). При этом в визуальных нарративах долго не существовало специальных знаков, которые делали бы зримым их еврейство. О том, кто эти люди, говорил сюжетный контекст. Время от времени фигуры снабжались подписями: *Judei, Filii Israel, Israhelitae* и т.д.¹⁵ В некоторых случаях ветхо- или новозаветные персонажи получали головные уборы, которые подчеркивали их принадлежность к миру Востока или их статус как нехристианских «клириков», но не были зарезервированы за иудеями.

Главным из таких знаков был фригийский колпак, историю которого не так давно обобщила Тина Андерлини¹⁶. Этот мягкий головной убор без полей с заломом вперед с древности изготавливали из валеной шерсти или кожи. В Античности в таких колпаках ходили многие жители Балкан (Фракии, Дакии, Далмации) и Малой Азии. В греческом искусстве в них изображали как выходцев из этих регионов,

15. О различии терминов «израильтяне» (обычно зарезервированного за персонажами Ветхого Завета) и «иудеи» (как правило обозначающего новозаветных и современных евреев) см.: *Strickland D.H. Edward I, Exodus, and England on the Hereford World Map // Speculum. 2018. Vol. 93. № 2. P. 429–430.*

16. *Anderlini T. Représenter l'«Autre» et l'«Ailleurs»...*

так и других людей с реального или воображаемого, современного и древнего Востока: персов, скифов, троянцев или амазонок, а заодно их божеств, например Бендиду — фригийскую богиню-охотницу, которую греки отождествили со своей Артемидой. Связь фригийского колпака с Востоком сохранилась и в воображении римлян. Для них он ассоциировался не только со многими соседями или врагами империи (например, парфянами или готами), но и с восточными культами (как митраизм), которые приобрели немало последователей на Западе¹⁷.

Христианская иконография, которая во многих аспектах выросла из политеистической римской, тоже не забыла об этом головном уборе. На церковных изображениях фригийские колпаки стали привычными атрибутами волхвов — мудрецов или магов из далеких земель, пришедших с дарами к младенцу Христу¹⁸. В более поздние времена таких же шапках время от времени представляли и древнееврейских пророков¹⁹, Иосифа (приемного отца и воспитателя Христа²⁰), а также новозаветных врагов Спасителя: например, воина Стефатона, который на Голгофе протянул ему губку с уксусом²¹. Фригийский колпак у этих персонажей — пример переноса атрибутов с одних групп на другие исключительно в мире воображения и изображений. Реальные иудеи ветхозаветных или новозаветных времен таких головных уборов, само собой, не носили.

В средневековой иконографии колпаки порой получали и римляне, например, Понтий Пилат. На миниатюре из французского сборника житий и иудеи, которые привели Христа на суд, и сам прокуратор одеты в одинаковые фригийские колпаки синего или коричневого цветов (илл. 4)²². Более того, у каждого на груди изображено светло-желтое кольцо (лат. *rota*, фр. *rouelle*) — идентификационный знак, который, в соответствии с требованиями IV Латеранского собора 1215 г., в следующие десятилетия стали вводить для иудеев, живших во Французском королевстве²³. На этой миниатюре такая нашивка перенесена в евангельскую историю — подобных примеров анахронизма в средневековых и ренессансных изображениях было не счесть.

17. Lubrich N. Judenhut et Zauberhut... P. 139.

18. См. известную мозаику (ок. 526 г.) в базилике Сан-Аполлинаре-Нуово в Равенне (Lubrich N. Judenhut et Zauberhut... P. 141, n. 12). О «биографиях», культе и иконографии волхвов см.: Trexler R. The Journey of the Magi: Meanings in History of a Christian Story. Princeton, 1997; Beaud M. Ces rois mages venus d'Occident. L'Offrande des mages dans les arts monumentaux de l'espace féodal. Paris, 2022.

19. См. Исайю в рукописи (1143–1178) с сочинениями Иеронима Стридонского: Engelberg, Stiftsbibliothek, Ms. 48, fol. 5. В восточно-христианском, в частности древнерусском, искусстве аналогом фригийского колпака стала маленькая полукруглая шапочка, в которой изображали и ветхозаветных пророков (очень часто — Даниила), и волхвов. Этот убор тоже служил знаком древности и связи с Востоком. См. икону пророка Даниила (середина XV в.) из пророческого чина Спасо-Преображенского собора в Твери (Санкт-Петербург. Государственный Русский музей. Инв. № ДРЖ 1965). Об иудеях в византийской иконографии см.: Revel-Neher E. The Image of the Jew in Byzantine Art. Oxford; New York, 1992.

20. См. сцену Рождества из французской рукописи последней четверти XII в.: Paris, BnF, Ms. Latin 15177, fol. 11. О фигуре Стефатона см.: Jordan W.C. The Last Tormentor of Christ: An Image of the Jew in Ancient and Medieval Exegesis, Art, and Drama // The Jewish Quarterly Review. 1987. Vol. 78. P. 21–47.

21. См. сцену Распятия в Библии IX в. из аббатства Сент-Аманд — одного из древнейших монастырей Франции: Paris, BnF, Ms. Latin 257, fol. 12v.

22. О средневековом отношении к Пилату и его иконографии см.: Hourihane C. Pontius Pilate, Anti-Semitism, and the Passion in Medieval Art. Princeton; Oxford, 2009.

23. О еврейских нашивках, введенных в разных концах Европы с XIII в., см.: Metzger T., Metzger M. Jewish Life in the Middle Ages. Illuminated Hebrew Manuscripts of the Thirteenth to the Sixteenth Centuries. New York, 1982. P. 143–145; Sansy D. Signe distinctif et judéité dans l'image // Micrologus. 2007. Vol. 15. P. 87–105; Байдуж Д.В., Медведева В.О. Образ Другого: отличительный знак евреев в средневековой Германии (XIII–XVI века) // Вестник Тюменского государственного университета. Гуманитарные исследования. Humanitates. 2022. Т. 8. № 4 (32). С. 110–133.



Илл. 4. Жития святых. Париж, вторая четверть XIV в.
Paris, BnF, Ms. Français 185, fol. 9v.

В средневековой иконографии фригийский колпак служил одним из универсальных знаков инаковости, хронологической и географической дистанции, связи с Востоком. В одном английском манускрипте XIII в. такие шапки появляются и на головах двенадцати сыновей древнееврейского праотца Иакова, и у греческого философа Пифагора²⁴. Иногда фригийский колпак становился атрибутом морально сомнительных типажей. Так, в болонской рукописи (ок. 1170–1190 гг.) «Декрета» Грациана дурной мирянин, который обвиняет епископа в грехах плоти, изображен во фригийском колпаке зеленого цвета²⁵.

На многочисленных иллюстрациях к чуду о диаконе Теофиле, который заключил договор с дьяволом, он, как правило, изображен с непокрытой головой, и мы видим тонзур, выбритую на его макушке. А вот маг-иудей, который стал посредником между ним и князем тьмы, носит головной убор одной из иноверных форм: от фригийского колпака или шапки без полей с низким «шипом» до высокой конической шляпы с широкими полями. Тем интереснее, что

24. Cambridge, Magdalene College, Ms. Pepys 911, fol. 19, 30v.

25. Chambéry, Bibliothèque municipale, Ms. 13, fol. 66v. См. аналогичные примеры, где шапка служит не этноконфессиональным, а моральным маркером. В парижской рукописи *Somme le Roy* конца XIII в. Лицемерие олицетворяет бородатый мужчина, стоящий на коленях перед пустым алтарем. На его голову надета красная остроконечная шапка. Такую же шапку носит Каин, который убивает лопатой Авеля и тут воплощает идею Предательства (Félonie) (Paris, Bibliothèque Mazarine, Ms. 870-1, fol. 89v, 103). См.: *Blumenkranz B. Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien*. Paris, 1966. P. 45, Fig. 42. Сам злодей Каин, как и его праведный брат, как правило, изображается с непокрытой головой. Однако время от времени его представляют в разных шапках: от конической, которая ассоциирует его с иудеями, до широкой и плоской, которая сближает его с привычными образами земледельцев (Higgitt J. *The Murphy Hours. Devotion, Literacy and Luxury in Paris, England and the Gaelic West*. Toronto, 2000. P. 196, Fig. 97, 98, P. 231–235, Fig. 126, 127).

на миниатюре в Псалтири Ингеборги (ок. 1210 г.) сам Теофил получает округлый головной убор с загнутым вперед языком, похожий на фригийский колпак. Если христианский клирик совершил отступничество, головной убор с восточными ассоциациями будет ему точно в пору²⁶.

Еврейские шапки: реальные практики и визуальные знаки

В XI в. в книжной миниатюре и на других типах изображений стали распространяться новые типы шапок-знаков, который были призваны идентифицировать иудеев. Форма таких головных уборов сильно варьировалась от региона к региону. Где-то они выглядели как низкие полукруглые шапочки, где-то — как высокие колпаки. В XII–XIII вв. в том или ином варианте они стали вездесущи почти по всей католической Европе. Как до них фригийские колпаки (которые никуда не исчезли), эти шапки сами по себе не были ни позитивным, ни негативным знаком. Их иконографическая роль зависела от персонажа, который их носил, и от сюжетного контекста, в котором тот действовал.

Разумеется, такие головные уборы часто встречались у иудеев в сюжетах, которые были к ним глубоко враждебны и представляли их как врагов Христа и Церкви. Это касается, главным образом, сцен Страстей, а также более редких образов, в которых средневековые иудеи представляли как святотатцы, убийцы христианских детей или узники преисподней.

Вместе с тем, такие же шапки часто венчали почтенные головы патриархов и пророков из Ветхого Завета, а также Иосифа, приемного отца Иисуса, Иоахима, отца Девы Марии, или Иосифа Аримафейского, который снял мертвого Иисуса с креста и похоронил в принадлежавшей ему гробнице²⁷. В некоторых случаях персонаж, изображенный в юденхуте, мог заодно получить и нимб — главный знак святости²⁸. Например, в «Зерцале человеческого спасения» (Эльзас, конец XIV в.) перед Неопалимой купиной, в которой

26. Chantilly, Musée Condé, Ms. 1695, fol. 35v. В этой рукописи в такой же шапке изображен Иосиф Аримафейский (fol. 28v.). См.: Root J. The Theophilus Legend in Medieval Text and Image. Cambridge, 2017. P. 29–32.

27. Blumenkranz B. Le juif médiéval... P. 117–134.

28. Mellinkoff R. The Horned Moses... P. 130; Майзульс М.Р. Воображаемый враг... С. 47–49.

изображен хриstopодобный Господь с крещатым нимбом, на коленях стоит пророк Моисей в белом юденхуте и с золотым нимбом вокруг головы²⁹.

Откуда возникли головные уборы — еврейские маркеры? Полной ясности нет. В поисках ответа историки следуют одной из двух версий. Первая, которой, в частности, придерживаются Андреас Ленерц и Наоми Любрих, гласит, что они пришли в иконографию из реальных практик. В северо-западной Европе, где такой знак в изображениях появился раньше всего, еврейские мужчины в доме молитвы и часто вне его действительно носили некие шапки, отличавшие их от христиан. Возможно, они были достаточно высокими, заостренными и похожими на колпаки³⁰. Потому, когда мастерам, иллюстрировавшим ветхо- или новозаветные сюжеты, в целях антииудейской полемики или для прояснения связей между Законом и Благодатью потребовалось обозначить этнорелигиозную идентичность своих персонажей, они стали одевать их на этот знакомый и современный манер.

Действительно, существуют свидетельства о том, что в некоторых германских землях иудеи носили шапки специфической формы. В 1266 г. собор в Бреслау, а в 1267 г. собор в Вене постановили, что евреи, дабы отличаться от христиан, снова обязаны ходить в «рогатых шапках» (*cornutus pileus*), которые они когда-то носили³¹. В 1275 г. аналогичное предписание было введено в Аугсбурге, в 1290 г. — в Нюрнберге, в 1349 г. — в Праге, в 1389 г. — в Эрфурте, а в 1397 г. — в Берлине. В «Швабском зеркале» (ок. 1275 г.) просто говорилось, что евреи должны ходить в «высоких шапках»³². Если в Англии и Франции после IV Латеранского собора 1215 г. главным инструментом принудительной идентификации иудеев стали нашивки разных форм и цветов, то в германских землях эту роль долго играли головные уборы³³. К сожалению, формулировки соборных решений не позволяют понять, как выглядели упомянутые в них шапки, когда и почему иудеи начали их носить и в какой момент оставили этот обычай. Кроме того, для других регионов Ев-

29. Paris, BnF, Ms. Latin 511, fol. 7v.

В том же манускрипте братья бросают Иосифа Прекрасного в колодец. У всех 11 на головах треугольные юденхуты с шариком наверху. Шапка Иосифа — не такая, как у них, а закругленная и плоская, вокруг его головы — нимб (Fol. 28). Интересно, что в немецкоязычной Библии (1389–1400), созданной для германского и чешского короля Вацлава IV Люксембурга, праотец Иаков, благословляющий сыновей Иосифа — Манассию и Ефрема, носит красный плащ и красный же юденхут с очень широкими полями, низким «штырем» и шариком наверху. Если не считать наверхия такого головного убора, его форма напоминает кардинальскую шляпу, а над шариком изображен (видимо, как подразумевается, вышит на занавеси за фигурой) золотой крест (Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 2759, fol. 51).

30. Рафаэль Штраус предполагал, что заостренный юденхут мог произойти от высоких шапок, какие носили жрецы Малой Азии (их головные уборы через несколько этапов эволюции породили и митры христианских епископов), либо от куколя (*cucullus*) — капюшона, совмещенного с плащом. Такой некогда использовали для защиты от дождей в Галлии и Германии. Если последняя версия верна, то еврейская шапка оказывается дальней родственницей капюшона-гугеля (*Gugel*), в каком в XIII–XIV вв. часто ходили немецкие мужчины из средних и низших слоев (Straus R. The Jewish Hat...; Lehnertz A. The Jew's Hat... P. 285–287). Наоми Любрих указывает на то, что мода на остроконечные головные уборы могла прийти в Европу с Востока. В Багдадском халифате времен его расцвета при начале династии Аббасидов (с 750 г.) стали популярны конические шапки, известные как «калансувы». Оттуда они попали в Испанию и вполне могли распространиться среди еврейских общин Запада (Lubrich N. Judenhut et Zauberrhut... P. 140–142). О (не)маркировке «зимми» (иудеев и христиан) в средневековом мусульманском мире см. также: Lehnertz A. The Jew's Hat... P. 282–285.

ропы, где юденхуты раньше всего появились в иконографии, аналогичных свидетельств не найдено.

По второй версии, к которой склоняется Сара Липтон, остроконечные шапки вовсе не были «подсмотрены» христианами мастерами у реальных иудеев — их современников. Этот знак родился в самом мире изображений, чтобы маркировать иудеев. Как пишет исследовательница, евреи, жившие в XI–XII вв. в северной Франции или в рейнских городах Германии, чаще всего одевались так же, как их соседи-христиане. Средневековые общины этих земель не следует представлять как польские местечки XIX в. или ультра-ортодоксальные пригороды Бруклина, где по улицам ходят бородатые мужчины в черных широкополых шляпах. В американском телефильме «Айвенго» (1982) по одноименному роману Вальтера Скотта актер Джеймс Мэйсон, исполнявший роль еврея Исаака из Йорка, носил пейсы, огромный юденхут и говорил с идишистским акцентом хасидского рабби. В реальной Англии времен Плантагенетов, как подчеркивает Липтон, иудеи разговаривали по-французски и, возможно, многие из них одевались, как знатные норманны. И едва ли они носили головные уборы, которые указывали бы на их вероисповедание³⁴.

В поисках самых ранних примеров особых иудейских шапок Липтон обращается к рукописи, известной как Второе Евангелие епископа Бернварда Хильдесхаймского (1015 г.). На одной из миниатюр в этом манускрипте безбородый Иоанн Креститель проповедует перед группой из четырех бородатых мужчин в треугольных, слегка загнутых назад шапках, которые богато украшены. Это религиозные лидеры иудеев — фарисеи и саддукеи (Мф. 3:7) или священники и левиты (Ин. 1:19). На другом листе в таких же колпаках изображены двое «начальников» и первосвященник, которые заплатили Иуде Искарриоту 30 сребреников за то, чтобы он предал Христа³⁵. Исследовательница обратила внимание на то, что в этой же рукописи похожие уборы венчают головы трех волхвов. В обоих случаях форма шапок, видимо, указывает на высокий статус тех, кто их носил.

31. Sansy D. Chapeau juif ou chapeau pointu... P. 351; Lubrich N. Judenhut et Zaubehut... P. 144–147; Shalev-Eyni S. Entanglement and Disentanglement. Visual Expressions of Late Medieval Ashkenazi Existence / Hrsg. W. Drews, Chr. Scholl. Transkulturelle Verflechtungsprozesse in der Vormoderne. Berlin; Boston, 2016. P. 178–179; Lehnertz A. The Jew's Hat....

32. Metzger T., Metzger M. Jewish Life in the Middle Ages... P. 145–146; Lubrich N. Judenhut et Zaubehut... P. 144–145. Важно, что в германских землях персонажи в юденхутах систематически появляются не только на христианских, но и на еврейских изображениях в иллюминированных рукописях, например, в Лейпцигском Махзоре (Вормс, ок. 1300 г.), где праведный Мордехай изображен на коне. За его спиной висит юденхут (Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms. V. 1102. Vol. 2, fol. 31v). Реальные евреи из разных германских городов часто помещали такие шапки на свои печати и в другую символику (Медведева В.О., Байдуж Д.В. Pileus cornutus: еврейская шапка в эмблематике ашкеназов (конец XIII – середина XV вв.) // Вестник Тюменского государственного университета. Гуманитарные исследования. Humanitates. 2025. Т. 11. № 4 (44). С. 58–75). Это важный момент: он говорит о том, что в тот период юденхуты не воспринимались ими как знаки позора. В символике некоторых еврейских общин юденхут сочетался с двуглавым имперским орлом (Merback M.B. Recognitions: Theme and Metatheme in Hans Burgkmair the Elder's Santa Croce in Gerusalemme of 1504 // The Art Bulletin. 2014. Vol. 96. № 3. P. 315, n. 49). Еще интереснее то, что такие же шапки или бородатые персонажи в них периодически изображались и на печатях христиан — обычно тех, кто носил фамилию, идентичную или созвучную *Jud*, *Judeus*, *Jüdde* и т.д. (возможно, такие родовые имена указывали на то, что среди предков этих людей были крещенные иудеи). Андреас Ленерц отмечает, что юденхуты постепенно исчезли из еврейских миниатюр и печатей во второй половине XV в. Исследователь объясняет это распространением нового типа еврейского знака — желтой нашивки-кольца (*rota*). См.: Lehnertz A. The Jewish Hat... P. 78–80, fig. 2, 3 (печати евреев), 4 (печать христианина по имени Conrad Jud, 1342 г.); Lehnertz A., Schachter H.T. The Jews' Hat in Medieval Ashkenaz... P. 57.

Как раз после 1000 г. в Германии епископы, вслед за папами римскими, как напоминает Липтон, стали носить высокие митры, которые подчеркивали их религиозный авторитет и политический вес³⁶. Потому в Евангелии Бернварда Хильдесхаймского колпаки иудейских старейшин явно не изобличали их за иноверие, а представляли как религиозных лидеров своей общины, уподобляли волхвам и, вероятно, соотносили с христианскими епископами³⁷.

В рамках той же логики на французской миниатюре начала XIII в. языческих философов, которые полемизируют со св. Екатериной, изображали как бородатых мужчин в высоких конических шапках с «цветочным» навершием (в ином контексте их можно было бы принять за иудейских старейшин)³⁸. Их головные уборы мало отличаются от многих изображений конической папской тиары³⁹. Эти философы — враги истины, но высокие шапки демонстрируют их высокий статус, представляют их как своего рода жрецов.

Сара Липтон возводит историю иудейских шапок в иконографии по крайней мере к началу XI в. Однако вероятно, что примеры таких головных уборов мы найдем и в более ранние времена. Например, в рукописи комментариев к посланиям апостола Павла из Айнзидельна (ее датируют и второй половиной X, и XI вв.), есть миниатюра, на которой апостол обращается к толпе. Выше всех изображена четверка мужчин. Трое из них — с непокрытыми головами, один — в синей шляпе с широкими, слегка загнутыми вверх полями, конической тульей и маленьким шариком наверху⁴⁰. Нет уверенности, что этот убор тут маркирует одного из иудейских старейшин, но важно, что его форма ближе к более поздним «классическим» юденхутам, чем треугольные колпаки из Второго Евангелия Бернварда Хильдесхаймского.

Вопрос о том, где лежат истоки еврейских шапок: в иконографии или в реальных практиках — в целом остается без ответа. Более того, эти две версии не исключают друг друга. Представьте такую модель: в каких-то еврейских общинах мужчины носят головные уборы необычного для тех мест покроя. Христианские мастера начинают в подобных шапках

33. В германских землях шапки уступили место нашивкам только в XV в. В 1434 г. собор в Аугсбурге потребовал, чтобы все иудеи прикрепили себе к одежде знак в форме желтого кольца (*Ringel*). Позже это требование было введено и во многих других городах Германии (*Shalev-Eyni S. Entanglement and Disentanglement.... P. 181*).

34. *Lipton S. Dark Mirror... P. 17–21, 287 (n. 7)*.

35. Hildesheim, Dom- and Diözesanmuseum, Ms. 18, fol. 75, 118. См.: *Lipton S. Dark Mirror... fig. 4–6*. См. также: *Kingsley J.P. The Bernward Gospels. Art, Memory, and the Episcopate in Medieval Germany. University Park, 2014. P. 46–47, Fig. 17, P. 87–90, Fig. 29*.

36. Во многих культурах высокие головные уборы служили знаками власти и авторитета, царского и священнического достоинства. В качестве примера можно привести *арех* — шапку, которую носили некоторые римские жрецы.

37. *Lipton S. Dark Mirror... P. 25–39; Kingsley J.P. The Bernward Gospels... P. 59–61, Fig. 21*. Липтон возводит древнейший пример «еврейской шапки» к Второму Евангелию Бернварда Хильдесхаймского. Рут Меллинкофф в статье 1973 г. описала английскую традицию представлять иудеев в полукруглых шапках без полей. Самый ранний пример она находит в англосаксонском «Изложении Шестикишия» (London, BL, Ms. Cotton Claudius B. IV), созданном во второй четверти XI в. (*Mellinkoff R. The Round, Cap-Shaped Hats... P. 156–157*).

38. Cleveland, Museum of Art, Leonard C. Hanna Jr. Fund 1997.12.

39. См., например, изображение св. Петра в инициале французской Библии третьей четверти XIII в. (Paris, BnF, Ms. Latin 17947, fol. 405v). В других случаях иудейских первосвященников представляли в митрах либо тиарах, похожих на епископские или папские (*Майзульс М.Р. Воображаемый враг... С. 22, илл. 12*). Митра на голове иудейского первосвященника могла соотнести его с христианским епископом и тем самым представить иудейскую иерархию как прообраз церковной. В иных случаях митра просто указывала на высокий

представлять иудеев из древности. Дальше этот убор-знак получает собственную жизнь в иконографии, меняет там формы и кочует из изображения в изображение даже в тех регионах, где местные иудеи таких шапок никогда не носили. Возможна и другая модель: знак, впервые возникший в мире изображений, потом в другом регионе с христианской регламентацией облика иудеев порождает социальную практику, а она уже дальше влияет на иконографию. В одних землях (скажем, в германских княжествах и городах) может работать один сценарий, в других (например, в Англии и Франции) — иной.

Даже если исходно в мире изображений юденхуты разных конструкций использовались для того, чтобы идентифицировать еврейских старейшин, со временем в них стали представлять и обычных мужчин-иудеев. Знак «демократизировался» и постепенно утратил ассоциации с высоким социальным статусом и особым религиозным достоинством. В XI–XII вв., в эпоху Крестовых походов, отношение христианского большинства к иудейскому меньшинству на средневековом Западе резко ужесточилось. В 1096 г., когда армии крестоносцев стали собираться по Европе, чтобы выдвинуться в Святую землю, по германским городам (Шпайеру, Вормсу, Майнцу, Кёльну, Триру, Мецу, Бамбергу, Регенсбургу) прокатилась первая волна еврейских погромов. Они были обращены против тех, кого экзальтированные толпы считали не просто потомками богоубийц, а почти богоубийцами во плоти⁴¹. В тот же период на Западе постепенно сложился классический набор обвинений в адрес иудеев, которые продолжали потом звучать на протяжении всего Средневековья, а где-то и в Новое время. Речь шла о ритуальном убийстве христианских детей, осквернении христианских культовых образов и гостий — Тела Христова. Именно в эту эпоху в католической иконографии появилось множество персонажей-иудеев, которые воплощали религиозную инаковость и дьявольскую враждебность Христу и христианству. Их главным опознавательным знаком стали головные уборы, которым начали придавать особые: чрезвычайно высокие или необычные (скажем, штырь с шариком на тулье) — формы, сразу отличавшие их от шапок, какие носили христиане⁴².

статус иерарха, но не подразумевала его «реабилитацию». Например, на миниатюре из австрийского Часослова (ок. 1465 г.) седобородый первосвященник в белом одеянии и раздвоенной митре (если бы не она, эту фигуру следовало бы идентифицировать как Пилата) руководит воинами, которые на Голгофе прибывают Иисуса к кресту, а над ним реет красный флаг с черным дьявольским скорпионом (Cleveland, Museum of Art, Dudley P. Allen Fund 1959.40).

40. Einsiedeln, Stiftsbibliothek, Cod. 38(366), fol. V2. См.: *Meier G. Catalogus codicum manu scriptorum qui in bibliotheca monasterii Einsidlensis O.S.B. servantur*. T. 1. Einsiedeln, 1899. P. 28, № 28.

41. *Cohn N. Les fanatiques de l'Apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du XIe au XVIe siècle*. Bruxelles, 2011. P. 76–77.

42. *Schöner P. Visual Representations of Jews and Judaism in Sixteenth-Century Germany* / ed. Bell D.Ph., Burnett S.G. *Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth-Century Germany*. Leiden; Boston, 2006. P. 363–365.

Формы шапок: семантика вариаций

При анализе иконографической роли шапок очень важно обращать внимание на разнообразие их форм. Порой одних и тех же персонажей представляли в уборах разных типов, порой — разных персонажей изображали в одинаковых, чтобы соотнести их друг с другом. Иногда праведных израильтян из Ветхого Завета наделяли такими же головными уборами, как грешных новозаветных иудеев. В других случаях шапки были подобраны так, чтобы их различить или противопоставить. Иконография иноверцев всегда была пространством визуальных поисков. Конечно, создатели многих циклов изображений ориентировались на авторитетные образы и следовали устоявшейся традиции. Однако другие явно сами придумывали, как показать (не)праведных потомков Авраама.

Взглянем для начала на портал св. Анны — самый древний из входов в парижский Нотр-Дам. Он расположен с правой стороны главного, западного, фасада. Его рельефы в основном сохранились от предыдущего, романского, собора. При строительстве нынешнего, готического, фасада старый портал оставили, выдвинули вперед, инкорпорировали в новую структуру и добавили к нему дополнительную перемычку с рельефами⁴³. В верхнем регистре, созданном в середине XII в., Иосиф, муж Марии, и один из придворных царя Ирода одеты в полукруглые шапки без полей с небольшим острым навершием. В нижнем регистре, который установили в первой трети XIII в., рассказывается история Девы Марии, Иосифа и их обручения. Тут Иосиф получил фригийский колпак, слегка загнутый назад, с очень узкими полями, а два других жениха, которые сватались к юной деве, — такой же колпак, но загнутый вперед, и полукруглую шапку с крупным шариком наверху. Иоахиму, отцу Марии, достался головной убор с полукруглой тульей и выпирающим из нее достаточно острым навершием. Над тимпаном сохранились архивольты середины XII в. Там ветхозаветные пророки получают несколько типов шапок: одни — полукруглые без полей, другие — такие же, но с небольшим «язычком» наверху, третьи — чуть более плоские и с полями...⁴⁴

43. Thirion J. Les plus anciennes sculptures de N.-D. de Paris // *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. 1970. Vol. 114. № 1. P. 85–112; *Erlande-Brandenburg A.* La Révolution gothique. Paris, 2012. P. 155 (Fig. 174), 157, 176 (Fig. 194); *Notre-Dame. Une cathédrale dans la ville, des origines à nos jours / dir. B. Bove, Cl. Gauvard.* Paris, 2022. P. 108–111, 116.

44. Такие же типы уборов: круглая обтягивающая шапочка и более плоская шапка с небольшими полями — во Франции XII в. часто встречаются на статуях, представлявших ветхозаветных пророков (*Erlande-Brandenburg A.* La Révolution gothique... P. 200 (Fig. 219), P. 226 (Fig. 244)). Нельзя не отметить, что некоторые из этих уборов очень похожи на два типа шапок, какие носили еще древние греки, а затем римляне: полукруглый или слегка конический *pilos / pileus* и более плоский *petasos / petasus* с широкими полями.

Этот обзор показывает, что на портале св. Анны персонажи, принадлежавшие ветхо- и новозаветному миру, изображены в серии разных уборов, которые явно нельзя коллективно именовать *bonnets coniques* – «коническими», как это делают некоторые исследователи. Такие шапки, скорее всего, выполняли одну роль — маркировали иудейство своих обладателей, без различия праведников и грешников.

Все оказывается сложнее, когда визуальный рассказ соотносит или противопоставляет Ветхий и Новый Заветы, избранный народ Израиля и иудеев как врагов Христа. Например, в одной английской Псалтири (1250–1270) древние евреи в сценах Исхода из Египта носят плоские шляпы округлой формы, похожие на головные уборы паломников. При этом в сценах Страстей в том же манускрипте обличители и мучители Спасителя изображаются в острых, воронкообразных шляпах другого типа (илл. 5). Тут форма головных уборов помогает дифференцировать избранных и грешников, и за высокими колпаками явно закреплены негативные ассоциации.

Порой шапки идентичного кроя оказываются на головах персонажей, находящихся на противоположных краях религиозного спектра. Сравним миниатюры из двух англо-нормандских рукописей Откровения Иоанна Богослова. В Апокалипсисе из Ламбета (ок. 1260–1270) шапка с круглой тульей, узкими полями и острым шипом наверху достается еврейскому колдуну-посреднику, который приводит диакона Теофила к Сатане⁴⁵. В другом, чуть более раннем, Апокалипсисе (ок. 1250), головной убор такой же формы надет на первого всадника, сидящего на белом коне (Откр. 6:2). Этого персонажа комментарий на англо-нормандском языке интерпретирует как самого Господа⁴⁶.

В разных манускриптах, иллюстрирующих один текст, знаки инаковости могут функционировать различным образом. Возьмем, к примеру, «Всемирную хронику» Рудольфа фон Эмса — этот текст был чрезвычайно популярен в германских землях. На одних иллюстрациях к ветхозаветным сюжетам остроконечные шапки идентифицируют древних израильтян и противопоставляют их врагам-язычникам, на других отчасти соотносят их друг с другом — ведь все они нехристиане.

45. London, Lambeth Palace Library, Ms. 209, fol. 46.

46. Paris, BnF, Ms. Français 403, fol. 7v.



Илл. 5. Псалтирь. Англия, 1250–1270 гг.
Cambridge, Trinity College, Ms. B.11.4, fol. 7v, 8v.

Здесь особенно показательны сцены битв. В одном баварском манускрипте на миниатюре, представляющей сражение между израильянами и мadianитянами (Чис. 31), избранный народ можно узнать по юденхутам, надетым поверх шлемов, полностью закрывающих лица рыцарей. Враги-идолопоклонники, как и многие восточные народы в средневековой иконографии, носят очень высокие колпаки, которые не встречаются в иконографии евреев (илл. 6 слева). Противопоставление двух типов головных уборов усиливается контрастом фигур, помещенных на щиты сражающихся. У израильян — это крест



Илл. 6. Слева: Рудольф фон Эмс. Всемирная хроника. Бавария, первая половина XIV в. Stuttgart, Landesbibliothek, Cod. HB XIII 6, fol. 122.
Справа: Рудольф фон Эмс. Всемирная хроника. Бавария, ок. 1400–1410 гг. Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, Ms. 33, fol. 103v.

(парадоксальное решение, напоминающее об их прежней роли избранного народа Божьего?), у их противников — дьявольский (?) зверь с широко раскрытой пастью и высунутым языком. В другом баварском манускрипте и израильтяне, ведомые Моисеем, и противостоящие им амореи носят шлемы, форма которых напоминает юденхуты. Они не идентичны, но близки по типу (илл. 6 справа). По этим примерам мы понимаем, что головные уборы, применявшиеся как маркеры иудеев, принадлежали к обширному семейству высоких шапок, которые маркировали народы Востока и в целом нехристиан⁴⁷.

Как я уже говорил, разные шапки, в которых изображали иудеев, долго оставались нейтральным знаком (к позднему Средневековью эта ситуация изменится). Они указывали на религиозную инаковость своих обладателей, но сами по себе их не стигматизировали и тем более не демонизировали. Видимо, поэтому некоторые мастера дополняли шапки палачей Христа или христианских мучеников различными причудливыми элементами или явными маркерами иноверия.

Скажем, порой им придавали зооморфные очертания. В Миссале середины XIII в. на Христа в Гефсиманском саду обрушивается толпа иудейских стражников с темно-коричневыми лицами (у самого Спасителя, апостола Петра и даже

47. Вариативность головных уборов библейских персонажей особенно хорошо видна в Велиславовой Библии (Praha, Národní knihovna České republiky, Ms. XXIII.C.124). Так называют свод из 747 иллюстраций к ветхозаветной и новозаветной истории, а также к житиям святых и преданиям об Антихристе. Эта рукопись была создана около 1340 г., как предполагают, для пражского каноника Велислава, служившего при дворе богемского короля Иоанна Люксембургского, а потом его сына императора Карла IV. Стиль миниатюр там очень схематичен и, тем не менее, у персонажей-мужчин можно различить множество типов шапок. Первый головной убор появляется у Адама, когда он, изгнанный с Евы из Эдема, вскапывает лопатой землю, чтобы ее засеять (fol. 5v). Эта шляпа с полями и плоской тульей защищает землепашца от солнца. Другой тип убора возникает на голове Ноя, который сажает, а потом подрезает виноградную лозу (fol. 10v). У него тоже достаточно широкие поля, но они кажутся мягче, слегка загнуты вверх, а тулья — не плоская, а округлая или шарообразная. Еще один тип шляпы возникает на головах нескольких потомков Ноя, которые «нашли в земле Сеннаар равнину и поселились там» (Быт. 2:11) (fol. 11). У него более узкие поля, полукруглая тулья, он украшен узором и увенчан небольшим шариком. Этот убор



Илл. 7. Миссал. Англия, середина XIII в.
Manchester, University of Manchester Library, Ms. 24, fol. 150v.

напоминает один из вариантов классического юденхута. Сыновья Иакова (Израиля) показаны с непокрытыми головами. Те начинают появляться регулярно только на головах израильтян в сценах, происходящих после смерти Иосифа — в эпоху исхода из Египта. В эпизоде, где предстают умножившиеся сыны Израилевы (Исх. 1:6-8), на их головах возникают широкополые шляпы с округлой тульей, впервые выкрашенные в желтый цвет (fol. 53, далее: 53v., 54, 54v., 60 и т.д.). Следующий тип появляется с началом истории Иоахима — праведного мужа из Вавилона, который взял в жены Сусанну (Дан. 13:1-3). Он одет в желтую шапку с очень широкими полями, полукруглой тульей и высоким штырем на ней (fol. 106). В начале истории Антихриста (fol. 131) иудеи, встречающие Сына погибели, носят широкополые шляпы с высоким штырем, а спутники Антихриста — шапки другого фасона, который раньше в рукописи не встречался. Это полукруглые уборы с узкими, вывернутыми вверх полями и шапки, напоминающие развернутый вверх фригийский колпак. Что следует из этого долгого и далеко не полного описания? В Велиславовой Библии многие головные уборы, безусловно, играют роль маркеров принадлежности к народу Израилеву. Однако их форма варьируется в необычно широких пределах. Некоторые шапки, которые помогли идентифицировать иудеев, совсем не похожи на классические юденхуты.

предателя Иуды кожа намного светлее — разница цветов тут выстраивает моральную иерархию и уподобляет врагов Христа иноверцам-маврам, а заодно, вероятно, и демонам). Один из них одет в красный фригийский колпак, второй — в синюю коническую шапку с золотым шариком, а третий — в красный убор, заканчивающийся львиной головкой. Этот зверь здесь выглядит безобидно, но он все же свирепый хищник, и выбор декора для шапки, вероятно, перекликается с агрессией стражников, которые разевают рты и скрежещут зубами (илл. 7). В «Зерцале человеческого спасения» середины XIV в. в сцене коронования терновым венцом мучитель с крючковатым носом, который стоит справа от Христа, одет в колпак с птичьей головой наверху⁴⁸. Она вступает в перекличку с настоящими крыльями, которые растут на голове другого мучителя, атакующего Спасителя слева⁴⁹.

По крайней мере, на одном изображении форма юденхута приобретает неожиданные архитектурные ассоциации. Речь идет о рельефе, установленном над порталом монастырской церкви Сен-Жиль-дю-Гар (XII в.) в Провансе. На нем изображено Распятие. По правую руку Христа стоит Церковь в короне, по левую — Синагога (илл. 8). Ангел отталкивает ее от Христа, и она вот-вот упадет. Ее голова увенчана круглым двухъярусным сооружением. Оно похоже на изображение Иерусалимского храма, которое мы найдем на том же портале. Центр иудейского культа тут, как и на многих средневековых изображениях, получает облик Купола скалы — мусульманского святилища, возведенного на Храмовой горе в конце VII в.⁵⁰ Однако важно, что форма этой архитектурной короны в то же время близка к классическим юденхутам. Перед нами интересный гибрид — головной убор в форме храма, храм, ставший шапкой-знаком. Синагога не признала Иисуса Спасителем и потому была отвергнута им. В средневековой иконографии юденхуты водружали на головы мужчин-иудеев. Синагога — фигура женская, но не обычная дама, а персонификация. Она олицетворяла ветхозаветный закон и еврейский мир в его совокупности. Потому ее, в отличие от обычных иудейских женщин, порой одевали в остроконечную шапку⁵¹.

48. На изображениях XV–XVI вв. птичью (в данном случае — петушину) голову регулярно водружали на верхушку колпака с ослиными ушами, в какой одевали шутов. Петух, как птица шумная и похотливая, олицетворял главные свойства буффона и дурака. См.: *Figures du Fou du Moyen Âge aux Romantiques* / dir. É. Antoine-König, P.-Y. Le Pogam. P., 2024. P. 96, № 74 (комментарий: P. 359), 100, № 79 (комментарий: P. 360–361), 173, Fig. 2.

49. London, BL, Ms. Sloane 346, fol. 9. В английской и французской иконографии XIII–XIV вв. с крыльями, растущими на голове, часто представляли палачей Христа и мучеников. Об этом мотиве и его прообразах (крыльях на голове Меркурия или на головах персонификаций ветров) см.: *Mellinkoff R. Demonic Winged Headgear* // *Viator*. 1985. Vol. 16. P. 367–405.

50. *Blumenkranz B. Le juif médiéval...* P. 66, Fig. 71, 72; *Stoddard W.S. The Facade of Saint-Gilles-du-Gard. Its Influence on French Sculpture*. Middletown, 1973. P. 75, Fig. 103, P. 145, 148; *Berger P. The Crescent on the Temple. The Dome of the Rock as Image of the Ancient Jewish Sanctuary*. Leiden; Boston, 2012. P. 94, Fig. 6.2, 6.3.

51. См. сцену Распятия в Штаммхаймском миссале (ок. 1170 г.). На ней Церковь в короне противопоставлена Синагоге в белой конической шапке (Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, Ms. 64, fol. 86). См. также: *Schreckenberg H. The Jews in Christian Art...* P. 36, Ill. 2; *Lehnertz A., Schachter H.T. The Jews' Hat in Medieval Ashkenaz...* P. 57, Fig. 4. Ср. с другим изображением Распятия (вторая половина XII в.), где с Синагоги слетает корона, но она не остается простоволой. Ее голова покрыта платом с красной каймой, а поверх него надет юденхут треугольной формы (Limerick, Hunt Museum, Ms. L 006). *Mellinkoff R. The Horned Moses...* P. 129. Существуют редкие исключения. Например, на одной печати из Туля (ок. 1300) первомученика Стефана, одетого в юденхут, закидывает камнями соплеменник в таком же юденхуте (Paris, Archives Nationales, № J 586 n. 6; см.: *Lehnertz A., Schachter H.T. The Jews' Hat in Medieval Ashkenaz...* P. 55, n. 28).



Илл. 8. Синагога. Портал церкви Сен-Жиль-дю-Гар, XII в.

Христос в юденхуте?

Можно ли найти средневековые изображения, на которых Христос предстал бы в головном уборе, уподобляющем его другим иудеям? Вопрос непростой. Никто не спорил с тем, что

Иисус был одним из сынов Израиля. Множество текстов и изображений напоминало о том, что его род через Иосифа и/или через Марию восходил к царю Давиду. Однако его как Мессию, отвергнутого и убитого иудеями, им всегда противопоставляли. Это касалось не только Христа, но и апостолов⁵². Хотя его ученики были евреями, жившими среди евреев, их представляли как христиан — основателей Церкви. Более удивительно, что в юденхуте, за редчайшими исключениями, не изображали даже Иуду — предателя, который к позднему Средневековью в церковной проповеди и иконографии превратился в олицетворение иудейства. Видимо, дело было в том, что, в отличие от книжников, фарисеев или первосвященников, он воплощал отступничество от христианства — инаковость внутреннюю, а не внешнюю.

И все же существует одно важное исключение, которое я хотел бы проанализировать подробнее. Речь идет о нескольких английских изображениях воскресшего Христа, явившегося двум ученикам, Клеопе и Луке, по дороге в Эммаус⁵³. Важно, что они его не узнали. Дело было к вечеру, и апостолы позвали его переночевать на том же постоялом дворе, где сами собирались остановиться. «И когда Он возлежал с ними, то, взяв хлеб, благословил, преломил и подал им. Тогда открылись у них глаза, и они узнали Его. Но Он стал невидим для них. И они сказали друг другу: не горело ли в нас сердце наше, когда Он говорил нам на дороге и когда изъяснял нам Писание?» (Лк. 24:30–32).

Бернхард Блюменкранц когда-то обратил внимание на то, что на одной из миниатюр в Псалтири святого Людовика (ок. 1190–1200) Христос и два апостола в этой сцене изображены в широкополых шляпах с высокой заостренной тульей (илл. 9 вверху)⁵⁴. Они очень похожи на юденхуты. По мысли исследователя, миниатюрист хотел показать Христа таким, как его могли увидеть ученики. Ведь они его не узнали и приняли за обычного путника — такого же иудея, как они сами. Дебра Стрикленд интерпретирует это изображение еще яснее: такой головной убор напоминал зрителям миниатюры о том, что Богочеловек был иудеем⁵⁵.

52. Mellinkoff R. The Horned Moses... P. 129. Существуют редкие исключения. Например, на одной печати из Туля (ок. 1300) первомученика Стефана, одетого в юденхут, закидывает камнями соплеменник в таком же юденхуте (Paris, Archives Nationales, № J 586 n. 6; см.: Lehnertz A., Schachter H.T. The Jews' Hat in Medieval Ashkenaz... P. 55, n. 28).

53. Об этом сюжете см.: Schreckenberg H. The Jews in Christian Art... P. 141–142; Bachmann M. Jesus mit dem Judenhut: Ikonographische Notizen // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 2003. Vol. 100. № 3. P. 378–398; Lehnertz A., Schachter H.T. The Jews' Hat in Medieval Ashkenaz... P. 56, Fig. 2.

54. См.: Blumenkranz B. Le juif médiéval... P. 132–134, Fig. 159. См. также: Schreckenberg H. The Jews in Christian Art... P. 142, Fig. 3. На фреске третьей четверти XI в. в Сант-Анджело-ин-Формис Христос, идущий в Эммаус, в отличие от апостолов, чьи головы не покрыты, изображен в невысокой конической шапке без полей, украшенной вертикальными красно-зелеными полосами.

55. Strickland D.H. Gazing into Bernhard Blumenkranz's Mirror of Christian Art: The Fourteenth-Century Tring Tiles and the Jewishness of Jesus in Post-Expulsion England / ed. Ph. Buc, M. Keil, J. Tolan. Jews and Christians in Medieval Europe: The Historiographical Legacy of Bernhard Blumenkranz. Turnhout, 2016. P. 154, Fig. 3.



Илл. 9. Вверху. Псалтирь св. Людовика. Северная Англия, ок. 1190–1200 гг.
Leyden, Universiteitsbibliotheek, Ms. BPL 76 A, fol. 27.

Внизу: Бестиарий Эшмола, ок. 1200–1225 гг.
Oxford, Bodleian Library, Ms. Ashmole 1511, fol. 80v.

Это толкование возможно, но есть нюансы. Важно, что Христос, единственный из сидящих за столом, показан с нимбом. В том же сегменте миниатюры левее мы видим другой эпизод — явление воскресшего Спасителя Марии Магдалине (Ин. 20:11–17). Там его нимб привычно снабжен крестом. В сцене, разворачивающейся в Эммаусе, такого креста поверх нимба нет, но его заменяет шляпа. Ее заостренная тулья берет на себя роль вертикальной перекладины, а широкие поля — горизонтальной.

Аналогичное визуальное решение применено в другой рукописи из Северной Англии — «Житии Христа» (ок. 1190–1200)⁵⁶. Здесь Христос и два ученика в Эммаусе тоже носят широкие остроконечные шляпы. В таких же головных уборах на других листах предстают праведные иудеи: Иоаким, отец Марии, и Иосиф — ее супруг, а также один из мужчин, сидящих за брачным столом в Кане Галилейской⁵⁷. При этом никто из врагов Христа, изображенных в цикле Страстей, таких шляп не носит. Некоторые иудейские стражники, пришедшие его арестовать в Гефсиманский сад, изображены с темно-серыми лицами (довольно частым в XII–XIII вв. маркером иноверия и порока), но их головы не покрыты⁵⁸. Двое из темноликих воинов, которые ведут Христа на Голгофу, одеты в красные головные уборы без полей (у одного пониже, у другого — повыше) с тульей, слегка загнутой вперед⁵⁹. Между ними и шапками Иоакима, Иосифа и Христа из сцены в Эммаусе нет ничего общего. Термин «юденхут» в единственном числе к иконографии этого манускрипта не применим. Кроме того, на изображении пути в Эммаус, который хронологически предшествует ужину на постоялом дворе, Христос и два апостола тоже носят широкие шляпы. Их можно было бы считать маркерами еврейства, но при этом на их поясах висят белые сумки с крестами — атрибутом христианских паломников⁶⁰.

Определенность этнорелигиозной идентификации персонажей по головным уборам покажется еще меньшей, если взглянуть на несколько иллюстраций из английских бестиариев. Например, в Бестиарии Эшмола (ок. 1200–1225) широкополая шляпа, идентичная тем, в каких в сцене встречи в Эммаусе

56. Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, Ms. 101, fol. 87.

57. Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, Ms. 101, fol. 19, 24, 65v. См. еще одну Псалтирь (Северная Англия, ок. 1200): Oxford, Bodleian Library, Ms. Gough Liturg. 2, fol. 20 (*Blumenkranz B. Le juif médiéval...* P. 129. Fig. 153).

58. Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, Ms. 101, fol. 64v. Такие же лица у воинов, которые его бичуют (fol. 68). Один из них изображен с непокрытой головой, второй — в чепце-койфе.

59. Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, Ms. 101, fol. 69v.

60. Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, Ms. 101, fol. 85v. В Музее Клуни хранится фрагмент витража из коллегиальной церкви Сент-Этьен в Труа (1170–1180) (Paris, Musée de Cluny, Cl. 22849 a et b; см.: *Erlande-Brandenburg A. La Révolution gothique...* Pl. XIV), где рассказывается известная история иудея (в других версиях — вандала или сарацина), который поручил охрану своего дома и имущества статуе или иконе св. Николая. Об этом сюжете: *Harris A.F. The Performative Terms of Jewish Iconoclasm and Conversion in Two Saint Nicolas Windows at Chartres Cathedral // Beyond the Yellow Badge: Anti-Judaism and Antisemitism in Medieval and Early Modern Visual Culture. Leiden, 2008. P. 119–142.* Интересно, что тут иноверец, который отправляется в путь, изображен как христианский паломник с посохом. На его суме изображен крест. Его круглая шапочка без полей идентична головным уборам, в каких тогда часто представляли ветхозаветных пророков. Вероятно, что в те времена она не была зарезервирована за иудеями. Крест на суме — возможно указывает на будущее обращение этого персонажа или просто добавлен для того, чтобы показать, что он отправляется в дорогу (как паломник).

порой представляли Христос и два апостола, оказывается на голове заклинателя (*incantator*), который пытается поймать аспида (Илл. 9 внизу)⁶¹. Ни о его принадлежности к иудеям, ни в целом о его иновении в тексте не говорится ни слова, но он определенно персонаж из экзотического далека⁶².

Важно, что головные уборы с широкими полями и острым «шипом» на полукруглой тулье, которые привычно описываются как «еврейские шапки», одновременно напоминают головные уборы паломников. В некоторых манускриптах XII–XIII вв. Христос и два ученика, идущие в Эммаус, одеты в одинаковые широкополые шляпы, в каких на изображениях того времени обычно ходят пилигримы⁶³. В каких-то случаях Христос получает один тип головного убора, а ученики — другой. Например, в Винчестерской псалтири (ок. 1150–1160) Христос одет во фригийский колпак, один апостол — в такой же, а второй — в широкополую шляпу с маленьким шариком наверху, похожую на юденхут. При этом подпись к сцене гласит, что Иисус явился ученикам *en semblance de pelerin* — «в облике паломника». Во время ужина на постоялом дворе Христа изобразили с непокрытой головой и с крещатым нимбом, а обоих апостолов в конических шапках — вариантах того же фригийского колпака⁶⁴.

Как видно из приведенных примеров, для иконографии явления в Эммаусе характерна сильная вариативность головных уборов. Широкополые шляпы с острым «пиком», которые выглядят как классические юденхуты, в ней редкость. Гораздо чаще двух апостолов, а порой и Христа, который перед ними предстал, изображали в шляпах путников и паломников. Они же в те времена были очень вариативны: широкие и довольно узкие, с полями и без (илл. 10)⁶⁵.

Важно, что в Псалтири св. Людовика, с которой я начал эту главу, ни у одного из ветхозаветных персонажей таких шапок, как у Христа и апостолов в Эммаусе, нет. На иллюстрациях к Новому Завету Понтий Пилат одет во фригийский колпак, заломленный вперед, а Иосиф Аримафейский и Никодим, которые умащают мертвое тело Христа миром, получили полукруглые шапки без полей. Единственный персонаж, который

61. Oxford, Bodleian Library, Ms. Ashmole 1511, fol. 80v. В том же Бестиарии Эшмола в таких же шляпах предстают и персонажи историй о верности собак, действие которых происходит в Античности (fol. 25v., 26; см.: Абердинский бестиарий. М., 2024. С. 97–103). Ср. с головным убором погонщика боевого слона в еще одном бестиарии (Cambridge, University Library, Ms. li.4.26, fol. 7).

62. В Псалтири Эдвина (ок. 1155–1160), одной из английских версий каролингской Утрехтской псалтири, на иллюстрации ко 2-му псалму «Зачем возмущаются народы, и племена замышляют тщетное?» (*Quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania?*) появляется две группы вооруженных копьями людей. Те, что расположились слева от горы Сион, на которой стоит Господь, подписаны «народы» (*populi*). Их головы не покрыты. Те, что стоят справа, — это «племена» (*gentes*), которые наступают на «святую церковь» (в облике низкого строения, опирающегося на холм). Некоторые из них, которые стоят на первом плане, одеты в шляпы разных цветов с широкими полями и полукруглой, слегка заостренной сверху тульей. Межстрочная глосса на следующей странице, соотнося текст псалма со Страстями Христовыми, гласит, что *populi* означают иудеев, а *gentes* — римских воинов. Тут широкополые шляпы оказываются атрибутом язычников, а не сынов Израиля (Cambridge, Trinity College, Ms. R.17.1, fol. 6v, 7).

63. См. «Житие Христа» (Франция, возможно, аббатство Корби, ок. 1175 г.): New York, Morgan Library & Museum, Ms. M. 44, fol. 13, 13v.).

64. London, BL, Ms. Cotton Nero C IV, fol. 25, 26 (*Schreckenberg H. The Jews in Christian Art... P. 141, Fig. 1*). В Морализованной Библии, созданной в Париже около 1225 г., два апостола носят довольно низкие шляпы с широкими полями, тогда как Христос с крещатым нимбом остается с непокрытой головой. Здесь шляпы учеников явно отличаются от остроконечных головных уборов, в каких на той же миниатюре показаны иудеи, приносящие кровавую жертву и поклоняющиеся золотому тельцу (Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Ms. Vindobonensis 1179, fol. 186).



Илл. 10. Слева: Псалтирь Ингеборги, рубеж XII–XIII вв.
Chantilly, Musée Condé, Ms. 9, fol. 30v.



Справа: Морализованная Библия, ок. 1225 г.
Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Vindobonensis 1179, fol. 186.

изображен в таком же головном уборе, как Спаситель и два ученика, — это Иосиф в сцене бегства Святого семейства в Египет, т.е. в сюжете, где он тоже предстает как путник⁶⁶. Тем более таких головных уборов нет ни у одного из врагов Христа — ни иудеев, ни римлян. Потому вероятно, что в этой Псалтири и близких ей манускриптах из Англии конца XII – начала XIII вв. широкополая шляпа была не столько еврейским знаком, сколько знаком путников, который могли получить и евреи-христиане, или гибридом шляпы паломников и юденхута.

Кроме того, стоит обратить внимание на головные уборы, которые во многих календарях носят крестьяне, трудящиеся в полях, гонящие куда-то скот или подрезающие виноградники. Андреас Ленерц обратил внимание на то, что в известном мартирологе из Цвифальтена (1162) в одной из диаграмм месяца январь представлен сценкой, где мужчина с дубиной охотится на зайца. На его голове конусообразная шапка, очень похожая на юденхут. Такая же на том же листе — у персонификации осени. На других миниатюрах аналогичные по форме (но укра-

65. См. также сцену пути в Эммаус в Псалтири Ингеборги (рубеж XII–XIII вв.). Оба апостола одеты в широкополые серые шляпы с низкой полукруглой тульей (Chantilly, Musée Condé, Ms. 9, fol. 30v.). Хайнц Шрекенберг в своем комментарии утверждает, что тут ученики Христа изображены в «иудейских шапках», но это, видимо, не так — они показаны как путники (Schreckenbergh H. The Jews in Christian Art... P. 128, Fig. 8). На некоторых позднесредневековых изображениях встречи в Эммаусе к шляпам апостолов даже пришиты ракушки — знак паломников, побывавших в Сантьяго-де-Компостела, и атрибут паломничества как такового. См. Эгмонтский breviary (Утрехт, ок. 1440): New York, Morgan Library & Museum, Ms. M 87, fol. 205v.

66. Leyden, Universiteitsbibliotheek, Ms. BPL 76 A, fol. 24v., 25, 19.

шенные) шапки возникают у многих персонажей-иудеев из Ветхого и Нового Заветов, а также ранней истории Церкви. Исследователь предполагает, что такое смешение крестьян с иудеями возникло из-за ошибки или из-за того, что в то время шапка, которую стали регулярно носить иудеи, еще не имела негативных ассоциаций⁶⁷. Это возможно, но важно помнить, что такое совпадение вовсе не было уникальным для этой рукописи. Скажем, в календаре, открывающем Псалтирь Хантера (Англия, ок. 1170), один из сельских жителей, который косит клевер, одет в широкополую шляпу с полукруглой тульей и маленьким шариком наверху⁶⁸. Если бы это был какой-то из ветхозаветных персонажей, историки почти наверняка описали бы его головной убор как юденхут, но очевидно, что тут иной случай.

Из перечисленных наблюдений можно сделать предварительный вывод, что головной убор, который на стольких изображениях приписывали иудеям, принадлежал к большой «семье» шапок, регулярно использовавшихся и христианами (например, паломниками). Лишь со временем некоторые формы приобрели новую роль и стали восприниматься как преимущественно еврейский знак.

Перенос знаков: Морализованные Библии

На средневековых изображениях головные уборы, базово применявшиеся для идентификации иудеев, систематически «передавались» и другим группам иноверцев (например, язычникам и мусульманам) или «дурных» христиан (еретикам)⁶⁹.

Самый частый и широко обсуждаемый пример дает иконография Страстей. Во многих случаях персонажи, которых Новый Завет представляет как римлян, получали те же головные уборы, что иудеи. Скажем, евангелисты сообщают, что Христос подвергся бичеванию в претории у Пилата. Однако на многих образах на головах воинов, которые замахиваются на него розгами или бичами, надеты юденхуты разных типов⁷⁰. Порой

67. Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, Cod. hist. 2° 415, fol. 17v., 19v., 39, 44v., 65v., 82v. См.: *Lehnertz A.* The Jew's Hat... P. 288, 293.

68. Glasgow, University Library, Ms. Hunter 229 (U.3.2), fol. 3v.

69. Как показывает Алесия Тривеллоне, еретиков стали изображать в остроконечных шапках уже в XII в. (*Trivellone A.* L'hérétique imagine... P. 397).

70. *Blumenkranz B.* Le juif médiéval... P. 96–104, Fig. 105–117; *Майзульс М.Р.* Воображаемый враг... С. 38–45. См., например, немецкую вышивку XIV в. со сценой Бичевания: New York, The Metropolitan Museum of Art, № 64.27.21.

такой же убор оказывался и на голове самого Пилата — римского прокуратора⁷¹.

Бернхард Блюменкранц интерпретировал такие изображения емкой фразой: «Миниатюрист намеревался объявить иудеями всех, кто каким-либо образом участвовал в осуждении Иисуса»⁷². Действительно, подобные образы размывали границу между язычниками-римлянами и иудеями. Они смещали фокус вины с империи, которая в итоге стала христианской и воспринималась как идеальная политическая форма, на Израиль, который так и не признал Христе мессией, обещанным древними пророками.

Эта интерпретация логична и точно не лишена оснований, но я предлагаю обратить внимание на еще один важный аспект. В Средние века было создано немало изображений, на которых шапки, привычно описываемые как юденхуты, маркировали не иудеев, а других иноверцев. Как было показано выше, не всякий юденхут действительно юденхут, не любой персонаж в шапке, похожей на юденхут, — иудей, и не все изображения мужчин в таких головных уборах были направлены против иудаизма.

Логику переноса головных уборов с одних групп на другие яснее всего показывают Морализованные Библии — роскошные дидактические манускрипты, которые появились в начале XIII в. Первые из них создавались во Франции для членов королевского семейства. На каждом листе воспроизводилась одна и та же графическая и концептуальная схема. Она включала по четыре пары медальонов. В каждой паре верхний медальон представлял эпизод из Ветхого или Нового заветов, а рядом шло его описание — на латыни или на французском. Ниже помещался медальон со сценой-морализацией, которая раскрывала значение того, что было изображено выше, а рядом с ним располагали подпись-морализацию. При этом важно, что между текстом комментария и комментарием визуальным регулярно возникал зазор⁷³.

Интерпретируя Ветхий и Новый Заветы, составители Морализованных Библий откликались на самые острые вопросы, которые тогда волновали Церковь: соотношение мирской и

71. Late Gothic. The Birth of Modernity. Berlin, 2021. P. 342–343, № 126.

Об «иудеизации» Пилата в средневековой иконографии см.: Hourihane C. Pontius Pilate... P. 146–153, 191–193.

72. Blumenkranz B. Le juif médiéval... P. 97.

73. Lipton S. Images of Intolerance...; Hellemans B. La Bible Moralisée: une œuvre à part entière. Temporalité, sémiotique et création au XIIIe siècle. Turnhout, 2010.

духовной власти, легитимное и нелегитимное богатство, отношение клириков к светским наукам, борьба с ересью, место иноверцев в христианском обществе... В мире, который представляют сцены-морализации, добро постоянно противопоставляется злу: человека осаждают искушения и пороки (гордыня, алчность, сластолюбие и т. д.), праведники выступают против грешников, благочестивые клирики сражаются с еретиками и иноверцами, прежде всего иудеями, Антихрист восстает против Христа. На значительной части иллюстраций силы зла атакуют Церковь или, напротив, терпят поражение и летят в геенну огненную — истинная вера торжествует.

Кто угрожает христианскому обществу? В кратких подписях к морализациям составители этих рукописей постоянно обличают иудеев (*iudei, gieux*), еретиков (*publicani, populicanz*), неверных (*infidels, miscreanz*) или злодеев без более ясных характеристик (*pravi, iniqui, malegenta*)⁷⁴. Исследователи давно обратили внимание на то, как составители Морализованных Библий конструируют дискурс об иноверии и пороке. Многие тексты в этих рукописях критикуют иудеев — и те логичным образом появляются на миниатюрах. В других местах текст говорит о «неверных и врагах Господа», обличает языческих философов, бичует скупцов или просто напоминает о коварстве дьявола и его клеветников. Однако на иллюстрациях к этим инвективам все равно возникают бородатые мужчины в островерхих шапках, которые историки обычно описывают как юденхуты. Как формулирует Сара Липтон, в иконографическом языке Морализованной Библии исходное означающее (шапка, которая уже вошла в словарь христианской иконографии как символ иудаизма) становится «знаком для более сложных полемических идей». «В результате на изображениях оказывается гораздо больше персонажей, выглядящих как иудеи, чем в текстах-морализациях»⁷⁵.

Скажем, в рукописи, которая хранится в Оксфорде, есть сцена из книги Чисел (гл. 12), где Моисей на семь дней изгоняет из стана свою сестру Мариам, наказанную Господом проказой. Текст-морализация гласит, что тут пророк означает папу, который изгоняет из Церкви *hereticos et infideles*. На миниатю-

74. Важно, что Морализованные Библии появились как раз в ту эпоху, когда учреждается функция папских инквизиторов (1230-е гг.), а на Западе начинают складываться мифы, которые приравнивали ересь к культу дьявола. На миниатюрах этих рукописей, как отмечала Алисия Тривеллоне, чуть ли не впервые в Средневековье появляются не древние ересиархи, некогда осужденные Отцами Церкви, а современные еретики — катары (Trivellone A. L'hérétique imaginé. Hétérodoxie et iconographie dans l'Occident médiéval, de l'époque carolingienne à l'inquisition. Turnhout, 2009. P. 377–379, 397).

75. Lipton S. Images of Intolerance... P. 19, 25–26. См. также: Strickland D.H. Saracens, Demons, and Jews... P. 126; Trivellone A. L'hérétique imaginé... P. 351–354. Ср.: Patton P.A. Art of Estrangement... P. 23–26.

ре и те, и другие предстают в облике иудеев. Странно, что папа, стоящий перед алтарем с евхаристической чашей, тоже одет в остроконечную шапку — типичный юденхут. Видимо, позже, кто-то, увидев эту несообразность, решил исправить текст и выскоблил из него слово «папа»⁷⁶.

В Книге Исход (7:8–13) рассказывается о том, как Моисей и его брат Аарон пытались убедить египетского фараона отпустить евреев из рабства. Для этого Господь повелел им испугать его чудом. «И бросил Аарон жезл свой пред фараоном и пред рабами его, и он сделался змеем. И призвал фараон мудрецов и чародеев; и эти волхвы Египетские сделали то же своими чарами: каждый из них бросил свой жезл, и они сделались змеями, но жезл Ааронов поглотил их жезлы. Сердце фараоново ожесточилось, и он не послушал их, как и говорил Господь». В том же манускрипте из Оксфорда Моисей и Аарон с непокрытыми головами стоят перед жрецами фараона. Те одеты в низкие шапки, похожие на один из вариантов юденхута. Снизу расположен текст комментария. Он гласит, что Моисей и Аарон символизируют добрых прелатов. Разъясняя смысл Писания, они «пожирают» ложные словеса иудеев — как посох Аарона пожрал их посохи. Рядом идет изображение-морализация. В нем под Моисеем и Аароном изображена группа монахов с книгами, а под фараоном и его магами — дьявол и двое мужчин в высоких шапках. Выронив свиток — символ ветхозаветного закона, жертвенного агнца и нож, они отшатываются от Евангелия. Иначе говоря, как отмечает Сара Липтон, для средневекового христианского комментатора язычники-египтяне символизируют современных евреев, а древние евреи — современных христиан⁷⁷.

В другой Морализованной Библии, созданной в Англии в 1280–1295 гг., было сказано, что свара между пастухами Авраама и пастухами Лота (Быт. 13:7) олицетворяет противостояние между «добрыми и злыми» (*bonos et malos*)⁷⁸. На миниатюре сверху мы видим пастухов, которые бьют друг друга палками. В сцене-морализации, которая расположена ниже, «добрые» изображены как монахи, а «злые» — как группа мирян в юденхутах (правда, на этом листе в таком же головном

76. Oxford, Bodleian Library, Ms. Bodl. Libr. 270b, fol. 75v. См.: *Blumenkranz B. Le juif médiéval...* P. 42–44, Fig. 38; *Lipton S. Images of Intolerance...* P. 25–28.

77. Oxford, Bodleian Library, Ms. Bodl. 270b, fol. 43v. См.: *Lipton 1999. P. 18–19, Fig. 3.*

78. London, British Library, Ms. Add. 18719, fol. 6v. См.: *Pastan E.C. Tam haereticos quam Judaeos...* P. 70.

уборе предстает и праведный Авраам). Первый из них вдобавок держит кошель с деньгами — привычный символ алчности и (еврейского) ростовщичества. Хотя в комментарии ни слова не говорится ни о каких иноверцах, художник, стремясь представить противостояние добра и зла, изображает сцену, напоминающую религиозный диспут между христианскими клириками и иудеями.

Во многих случаях островерхая шапка позволяла показать не только статус персонажей на шкале веры-неверия или добра-зла, но и их религиозное преображение, не только статику, но и динамику: от неверия к вере, от порока к добродетели. В одной из Морализованных Библий эпизод, где старый слепой Товит радостно поспешил навстречу сыну Товии и его жене (Тов. 11:9), предстает как указание на то, что в конце времен «верные» (*fideles*) с огромной радостью обратятся в веру Христову. В круге с морализацией этот процесс показан как избавление от юденхутов, т.е., видимо, обращение, переход от еврейства или «неверия» в целом в «веру». Перед Христом собралась группа мужчин. Те, которые стоят дальше всех от него, одеты в высокие шапки. Один из тех, кто расположен чуть поближе, начинает ее снимать, а следующий уже снял и держит в руке за лямки. У первых двух, опустившихся на колени перед Спасителем, головы не покрыты вовсе (илл. 11). Дальние персонажи в шапках — бородаты, ближние, которые их уже сняли, — гладко выбриты. Чем дальше от Христа, тем старше. Чем ближе к нему — тем моложе. Первые подходят к Спасителю уже с непокрытой головой, а затем преклоняют колени, чтобы коснуться его руки⁷⁹.

Сара Липтон очерчивает две возможных стратегии толкования таких изображений. Первая подразумевает, что перед нами антиеврейский образ, который представляет сынов Израиля как архетип всех злодейств, эталон моральной слепоты и религиозной инаковости. Потому иноверцы, еретики или любые грешники, даже если они не имели никакого отношения к иудаизму, все равно изображались как бородатые мужчины в юденхутах. Фигура иудея вбирала все мыслимые грехи, даже те, что творили христиане. Тут действует простая логика:

79. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Vindobonensis 1179, fol. 181v. См.: Lipton S. Images of Intolerance.... P. 19, Fig. 4.



Илл. 11. Морализованная Библия, ок. 1225 г.
Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Vindobonensis 1179, fol. 181v.

скажем, христианин, одержимый алчностью, или христианин, который дает деньги в рост, тем самым ведет себя как иудей, «иудействует».

Вторая трактовка подразумевает, что знаки, привычно ассоциировавшиеся с иудеями, позволяли придать конкретность

и другим формам зла, но не обязательно были направлены против иудаизма. Не зная, как изобразить злодеев или еретиков, для которых в иконографии того времени не было собственных визуальных маркеров, средневековые мастера часто водружали им на головы «еврейские» шапки, которые олицетворяли враждебную инаковость в целом. Этот образ не столько изобличал иудеев, сколько использовал связанные с ними образы для обличения других «неверных» и любых пороков.

На практике эти две стратегии объяснения не исключают друг друга. Каковы бы ни были мотивы художника или клирика, который его консультировал, изображая разных злодеев как иудеев, он все равно транслировал юдофобские страхи. Однако на первичном уровне не всякое изображение персонажа, похожего на привычный стереотип иудея, действительно было направлено против иудаизма. Этот момент особенно важен, поскольку некоторые головные уборы, в каких регулярно представляли иудеев, появлялись не только на их головах, и все эти шапки входили в большое семейство высоких шапок, которые ассоциировались с иноверием в целом. Они становились маркерами и для древних язычников, и для «сарацин» (мусульман), и для еретиков⁸⁰.

Существуют особо интересные свидетельства о том, что в позднее Средневековье шапки, идентифицировавшиеся как еврейские, порой использовались как знак позора для неевреев не только в мире воображаемого, но и в реальности. Так, в Цюрихе, Базеле и Бадене в них одевали христианских женщин, вступивших в связь с иудеями, в Зелигенштадте, недалеко от Гессена (1390), — христиан-ростовщиков, а в венгерском городе Офен (1421) — мужчин, уличенных в колдовстве. Всех их проводили по церкви или по городу, водрузив на головы «еврейские шапки» или их подобия, изготовленные из бумаги. Такой головной убор уподоблял их иудеям и, безусловно, служил знаком позора⁸¹.

Кроме того, Наоми Лубрих показывает, что в XV–XVI вв. в высоких колпаках стали регулярно изображать предателей, еретиков, древних жрецов и магов (как Гермоген, противосто-

80. См. еретиков-пелагиан, которые полемизируют с епископом Германом Осерским, на миниатюре в Житии св. Албана (середина XIII в.), иллюминированном Мэтью Пэрисом (Dublin. Trinity College. Ms. 177, fol. 54v.). Еретики предстают, как бородатые мужчины в головных уборах разнообразных форм и цветов. Там есть и шапка-«пирамидка», и конический колпак с шариком наверху, и колпак, слегка загнутый вперед и с цветочным или растительным украшением на вершине. На другой миниатюре, где священник Амфибал в римской Британии III–IV вв. крестит неких «сарацин», те до того, как оказались в купели, носят шапки с загнутым вперед острым «язычком» (fol. 40; см. также: fol. 32). В ином контексте их вполне могли быть описать как «еврейские».

81. Toch M. Between Impotence and Power — the Jews in the Economy and Polity of Medieval Europe // *Poteri economici e poteri politici*. Secc. XIII–XVIII. Firenze, 1999. P. 226; Lehnertz A. The Jewish Hat... P. 82; Lehnertz A., Schachter H.T. The Jews' Hat in Medieval Ashkenaz... P. 65–66.

явший апостолу Иакову Старшему), а позже, в XVII–XVIII вв., — и современных колдунов и колдуний. Так родился стереотипный образ ведьмы в высокой треугольной шляпе с широкими полями, который жив до сих пор⁸². Было бы поспешным утверждать, что головные уборы, которые в воображении приписывали «магическим профессионалам» и прочим союзникам дьявола, происходили именно от юденхутов. Скорее их предков следует искать среди колпаков разных форм, которые в средневековой иконографии давно использовались как маркеры иноверия, «восточности» и в целом культурной, географической и моральной дистанции. При этом существуют примеры, когда врагов-иноземцев, не имевших отношения к иудеям, изображали именно с юденхутами. Один из них я предлагаю обсудить подробнее.

Юденхут на войне: монголы как евреи?

В Национальном музее в Варшаве хранятся створки алтарного образа, посвященного св. Ядвиге (ум. 1243) — графине Силезии, которая после смерти мужа ушла жить при монастыре. Это изображение было создано около 1430–1440 гг., видимо для одной из церквей Вроцлава — бывшей силезской столицы⁸³. Ядвига была женой графа Генриха I Бородатого и матерью графа Генриха II Благочестивого, который в 1241 г. погиб в битве с монголами на Легницком поле.

После курултая 1235 г. армии степняков под командованием Батые двинулись в Великий поход на Запад. В 1241 г. они вторглись на католический Запад: в Польшу, Моравию и Венгрию. Коалиция силезских, польских и тевтонских рыцарей, которая встретила их под Легницей, была разгромлена. На алтарном образе св. Ядвиги три из шестнадцати сцен посвящены их вторжению. В двух из них изображена сама битва, а на третьей «татары» осаждают Легницу (илл. 12). Как часто случалось в сценах, повествующих о событиях из далекого прошлого, на этом изображении монголы ни по своему физическому типу, ни по воинской амуниции не отличаются от западных рыцарей. Единственное, что противопоставляет христиан и «татар», — это эмблематика на их щитах и флагах.

82. Lubrich N. Judenhut et Zauberkut... P. 147–148, 155–158, Fig 14–24.

83. Warszawa, Museum Narodowe, № Śr.28/1-2 MNW. См.: Ławrynowicz O., Wasiak W. The Hussites or the Tartars? The Secret of the Depictions of Helmets in the Battle Scenes of St Hedwig's Altarpiece in the Bernardine Church in Wrocław // *Fasciculi Archaeologiae Historicae*. 2017. Vol. 30. P. 95–108; Шишка Е.А. Визуальный образ монголов в битве при Легнице в изобразительных памятниках XIV–XV вв. // *Вопросы музеологии*. 2021. № 12(2). С. 222–237.



Илл. 12. Створки алтаря св. Ядвиги Силезской, ок. 1430–1440 гг.
Warsawa, Museum Narodowe, № Śr.28/1-2 MNW.

Западные рыцари идут в бой под знаменем силезской династии Пястов с черным орлом на золотом поле. Над монгольским войском реет красное знамя, на котором, как ни странно, нарисован золотой юденхут⁸⁴. В многочисленных сценах Страстей — в том числе тех, что создавались в польских, чешских и

84. Шишка Е.А. Визуальный образ монголов... С. 230-232, Рис. 5, 7.

На исходе Средневековья в германских землях юденхуты часто изображали с небольшим шариком наверху. У шапки, нарисованной на монгольском флаге, его нет. Однако и на головных уборах, которые тогда маркировали иудеев, он фигурировал далеко не всегда.

германских землях в XV в., — похожие флаги часто несут еврейские стражники, которые тащат Христа на Голгофу или присутствуют при его Распятии⁸⁵.

Шапка, изображенная на флаге монголов, вдобавок напоминает островерхие шлемы с широкими полями, в какие одеты сами степняки, а в соседних «клеймах» алтарного образа — некоторые из христианских воинов. Единственное различие состоит в том, что на знамени у этого головного убора острие вертикально, а на шлемах — чуть загнуто вперед. Такие шлемы, похожие на металлические колпаки с полями, действительно, существовали и были очень популярны в Европе в XV в. — их называли каппелины (или шапели)⁸⁶.

Скорее всего, мастер, создавший алтарный образ св. Ядвиги, намеренно поместил на флаг безбожных «татар» головной убор, похожий одновременно и на их шлемы, и на юденхуты. Как было показано выше, в католической иконографии того времени островерхие шапки и колпаки разных покровов служили одним из главных знаков этнической и религиозной инаковости. В этом искусство отчасти ориентировалось на этнографические реалии. У степняков, которые периодически вторгались в пределы христианского мира или жили недалеко от его окраин, были распространены высокие островерхие шапки или колпаки. Например, куманы (половцы), осевшие на территории Венгерского королевства, какое-то время продолжали носить свой традиционный костюм: штаны, кафтан и высокую шапку⁸⁷.

Поэтому и степняков из далекого прошлого тоже нередко представляли в колпаках разных форм. Это хорошо видно на фреске со сценами из жития св. Урсулы, которую в 1410–1420 гг. написали в церкви св. Валентина в Термено (Южный Тироль). Урсула, принцесса-христианка из Британии, по легенде вместе с 11 000 дев в 383 г. была убита гуннами в Кёльне. На этой фреске гунны одеты в изогнутые колпаки, обмотанные тюрбанами, а на их флаге изображена шапка с широкими полями и заостренным верхом, которая тоже напоминает юденхут⁸⁸.

85. См. сцену голгофской казни на алтарной панели работы Мастера Кемптенского распятия, ок. 1460–1470 гг. (München, Germanisches Nationalmuseum, № Gm 879). По левую руку Христа, над иудейскими старейшинами и римским сотником, признавшим Христа сыном Божиим, реет зеленое знамя с красным юденхутом. Его положение и форма соотносится с губкой, пропитанной уксусом, которая по правую руку Христа поднята на шесте на ту же высоту.

86. *Ławrynowicz O., Wasiak W.* The Hussites or the Tartars?... P. 99–102, Fig. 6–9.

87. *Berend N.* Medieval Patterns of Social Exclusion and Integration: The Regulation of Non-Christian Clothing in Thirteenth-Century Hungary // *Revue Mabillon*. 1997. Т. 8 (69). P. 160–161, 168–173.

88. *Ławrynowicz O., Wasiak W.* The Hussites or the Tartars?... P. 103, Fig. 13. На алтарном образе (ок. 1500–1510) из церкви св. Антония в общине Шашова (Словакия) коническую шапку с широкими полями, обернутую белой тканью как тюрбан, носит один из ариан, разрушающих алтарь в церкви. В других сюжетах такие же головные уборы оказывались на головах древних гуннов, римлян или иудеев.

Многие знаки инаковости, которые применялись в позднесредневековой иконографии, легко и безо всякой заботы о том, что мы сегодня назвали бы исторической достоверностью, мигрировали от одних «врагов» к другим. И речь не только о головных уборах. В 1451 г. та же битва под Легницей была изображена на миниатюрах в Хорниговском кодексе. Только там вместо юденхута на знамена монголов помещен другой универсальный знак иноверия — голова мавра⁸⁹. Этот символ, как и юденхут, само собой, не имел никакого отношения к реальным монголам. Однако на Западе он ассоциировался с исламом и религиозной инаковостью в целом. Такие же флаги нередко появлялись и в сценах Страстей — на знаменах и флагах, которые держат богоубийцы: римляне или иудеи.

Представляя монголов с флагом, на котором был изображен юденхут, мастер, создавший алтарный образ св. Ядвиги, вероятнее всего, не соотносил их с иудеями, а напоминал о том, что они иноверцы, «нехристи». Не случайно в сцене битвы души христианских воинов в белом платке возносят на небеса ангелы, а души монголов оказываются под землей — в пасти ада.

Тем не менее, возможно и другое объяснение. Дело в том, что в средневековом воображении между монголами и иудеями все же существовала связь. Хорошо известно, что в XIII в., когда степняки вторглись в Польшу и Венгрию, потрясенные европейцы долго пытались встроить появление неведомых захватчиков в библейскую картину прошлого и будущего. В одной из интерпретаций, которую, в частности, предложил английский монах-хронист Матвей Парижский, «татары» оказывались потомками десяти колен Израиля, некогда сгинувших на Востоке. Их нашествие было вписано в сценарии последних времен — как один из признаков скорого прихода Антихриста⁹⁰.

На исходе Средневековья в германских землях представления о связи между Антихристом и десятью потерянными коленами оформились в миф о так называемых «красных евреях» — воинственном народе, который в конце времен вырвется на свободу и пойдет войной на христианский мир⁹¹.

89. Житие св. Ядвиги Силезской (Хорниговский кодекс), 1451 г. (Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, Ms. IV F 192, fol. 6, 6v). См.: *Ławrynowicz O., Wasiak W.* The Hussites or the Tartars?... P. 99 (n. 16), Fig. 5; *Шишка Е.А.* Визуальный образ монголов... С. 234, Рис. 8. О голове мавра как знаке см.: *Майзульс М.Р.* Воображаемый враг... С. 91–92.

90. *Menache S.* Tartars, Jews, Saracens and the Jewish-Mongol "Plot" of 1241 // *History*. 1996. № 81(263). P. 334–337; *Schmieder F.* Christians, Jews, Muslims — and Mongols: Fitting a Foreign People into the Western Christian Apocalyptic Scenario // *Medieval Encounters*. 2006. Vol. 12. № 2. P. 279–281. См. также: *Хаутала Р.* От «Давида, царя Индий» до «ненавистного плебса Сатаны». Антология ранних латинских сведений о татаро-монголах. Казань, 2015.

91. *Gow A.C.* The Red Jews: Antisemitism in the Apocalyptic Age, 1200–1600. Leiden; New York; Köln, 1995; *Voß R.* Entangled Stories: The Red Jews in Premodern Yiddish and German Apocalyptic Lore // *Association for Jewish Studies Review*. 2012. Vol. 36. № 1. P. 1–41.

Это кровожадное племя порой изображали как краснолицых бородачей в конических еврейских шапках⁹². В 1523 г. в германских землях было опубликовано несколько летучих листков, которые возвещали, что «красные евреи» уже вырвались на свободу. Один из них, вышедший в Аугсбурге, был озаглавлен: «По поводу великого множества и войска евреев, которые долго были заключены и таились в необитаемых пустынях, а теперь вырвались на свободу и стоят лагерем в тридцати днях пути от Иерусалима». На его фронтисписе изображена горная долина, недалеко от берега Самбатииона. Там на изготовке стоит армия иудеев в доспехах и в юденхутах, над которыми реет огромное знамя с точно такой же шапкой⁹³.

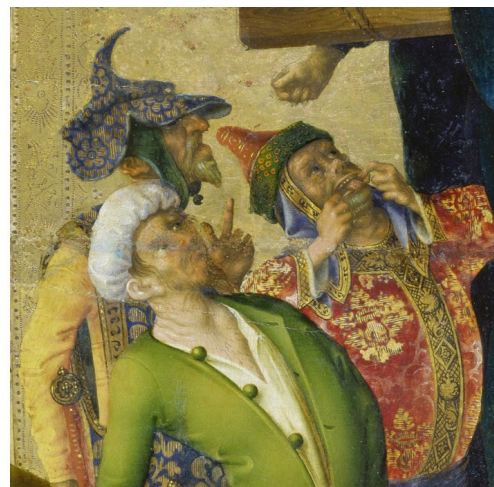
Таким образом, возможно, что иконография алтаря св. Ядвиги была призвана вписать вторжение степных народов, случившееся за два века до создания этого образа, в контекст мифа о «красных евреях». Однако это была бы уже ретроспективная эсхатология. Поэтому более правдоподобно звучит первое объяснение: создатель алтарных створок использовал юденхут или похожий на него шлем как универсальный знак инаковости. Тот был призван напомнить зрителю о религиозной природе конфликта между христианскими армиями и степняками — захватчиками-«неверными», а через это прославить св. Ядвигу Силезскую и христианских воинов-мучеников.

Ориентализация: колпаки и тюрбаны

В искусстве XIV и особенно XV вв. головные уборы, которые приписывали персонажам, связанным с иудейским миром, приобрели поразительное разнообразие. На изображениях, создававшихся в Италии, Франции, Нидерландах или многих германских землях, юденхуты классических типов, господствовавшие в предшествующие столетия, стали гораздо более редкими, а где-то просто исчезли. Вместо них художники и скульпторы создали множество новых типов высоких головных уборов, колпаков разных форм, прямых, загнутых вперед или назад, с полями и без, а порой с вышивкой, лентами,

92. См. миниатюру из страсбургского гербовника (Uffenbachsches Wappenbuch) начала XV в.: Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek, Cod. 90 B inscrip., fol. 51 (Майзульс М.Р. Воображаемый враг... С. 340, 343–345, Илл. II.5.9).

93. Voß R. Entangled Stories... P. 12–13, Fig. 2.



Илл. 13. Слева: Гийяр де Мулен. Историческая Библия. Париж, 1411 г.
London, British Library, Ms. Royal 19 D III, fol. 74.

В центре: Франконский или швабский мастер. Распятие, 1440–1450 гг.
Frankfurt am Main, Das Stadel Museum, № 1799.

Справа: Шествие на Голгофу. Северные Нидерланды, ок. 1470 г.
New York, The Metropolitan Museum of Art, № 43.95.

драгоценностями и различными экзотическими украшениями. Для визуальных экспериментов с шапками и одеждами иноверцев в то время характерно два связанных вектора: ориентализация и стремление к максимальной вариативности (илл. 13)⁹⁴.

Ориентализация — огромный сюжет, который я здесь затрону лишь по касательной. Впервые персонажей библейской истории начали представлять в тюрбанах, напоминавших о мусульманском Востоке, еще в XIII в. — в эпоху крестовых походов. Форма таких уборов была различна — от простой белой повязки, обмотанной вокруг головы и скрепленной узлом, до тяжелых тюрбанов замысловатых форм. Однако подобные ориентальные элементы долго оставались редкостью. Лишь в следующие два столетия персонажей Ветхого и Нового завета принялись все чаще одевать в костюмы и шапки, (частично) стилизованные под арабские, а потом и турецкие⁹⁵. Например, на исходе XV в. Альбрехт Дюрер изобразил в тюрбане римского прокуратора Понтия Пилата, который вывел Христа на суд

94. Blumenkranz B. Le juif médiéval... P. 36–39; Blanc O. Parades et parures. L'invention du corps de mode à la fin du Moyen Âge. P., 2007. P. 61–67. См., например, сцены мученичества Иоанна Евангелиста, Филиппа, Симона и Иуды, написанные Стефаном Лохнером после 1435 г. (Frankfurt am Main, Das Stadel Museum, № 830, 824), а также Распятие (1440–1450), созданное неизвестным франконским или швабским художником (Frankfurt am Main, Das Stadel Museum, № 1799).

95. Лучицкая С.И. Образ другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб., 2001. С. 338–339; Kalmar I.D. Jesus Did Not Wear a Turban // Penslar. Orientalism and the Jews. Waltham; Hanover; London, 2005. P. 6–14; Capriotti G. Dalla minaccia ebraica allo schiavo turco. L'immagine dell'alterità religiosa in area adriatica tra XV e XVIII secolo // Coesistenza y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (ss. XIV–XVIII). València, 2016. P. 357–373.

иерусалимской толпы⁹⁶. В таких же восточных уборах порой представляли и древнеримских богов, например, громовержца Юпитера⁹⁷. Тюрбаны разных форм, конечно, соотносили древних иноверцев и врагов Христа с современными противниками христианского мира (особенно с турками). При этом их роль была шире: во многих контекстах они служили универсальным маркером географической и хронологической дистанции, который не обязательно подразумевал враждебность.

Помимо мусульманских тюрбанов, в иконографии с XIV в. появилось множество высоких шапок с загнутыми вверх полями, которые напоминали головные уборы монголов и других степных народов⁹⁸. Они стали известны на Западе по описаниям дипломатов, проповедников и других путешественников, свидетельствам тех, кто видел людей Востока, в ту эпоху порой достигавших Запада в составе миссий, или каким-то изображением, представлявшим «татарского» хана, его двор и войско⁹⁹. На иллюстрациях к библейским сюжетам (особенно часто — сценам Страстей) такие же головные уборы нередко доставались иудеям и римлянам¹⁰⁰.

В одних случаях экзотизация шапок позволяла соотнести разные группы нехристиан, в других — напротив, их требовалось четко дифференцировать. Хорошим примером служит богато иллюминированный Апокалипсис герцогов Савойских (1428–1490). На разных миниатюрах там представлены три типа «неверных»: «мавры» в белых повязках-тюрбанах, восточные народы в высоких конусообразных шапках с загнутыми вверх полями и с косичками, напоминающих монгольские, и иудеи в низких или высоких головных уборах разных форм, всегда отличающихся от восточных. В этой рукописи главным маркером иудеев был не головной убор, а красно-белая круглая нашивка — идентификационный знак, введенный для евреев, живших в Савойском герцогстве, еще в 1403 г.¹⁰¹

Как я уже говорил, головные уборы из восточного репертуара, часто дополненные фантазией, чтобы выглядеть роскошнее и экзотичнее, не были исключительно негативным знаком. Они не только отталкивали, но и манили, позволяли

96. См. сцену «Се человек» из «Больших страстей» (ок. 1498–1499 гг.) Дюпера: New York, The Metropolitan Museum of Art, № 19.70.4.

97. См. миниатюру Робине Тестара к «Роману о Розе» (1485): Oxford, Bodleian Library, Ms. Douce 195, fol. 143v.

98. О дальневосточных мотивах и влияниях в итальянской живописи XIV в. см.: *Olschki L.* Asiatic Exoticism in Italian Art of the Early Renaissance // *The Art Bulletin*. 1944. Vol. 26. № 2. P. 95–106; *Shea E.L.* Mongol Court Dress, Identity Formation, and Global Exchange. New York; London, 2020. P. 122–145. Подробные изображения монгольских одежд и головных уборов можно увидеть на фресках Амброджо Лоринцетти, созданных в 1330-х гг. в сиенской церкви Сан-Франческо. Они представляют мученичество францисканцев-миссионеров (*Burke M.* The Martyrdom of the Franciscans by Ambrogio Lorenzetti // *Zeitschrift für Kunstgeschichte*. 2002. Vol. 65(4). P. 460–492).

99. Ср. изображения монголов в высоких шапках на миниатюрах в «Книге о разнообразии мира» Марко Поло (Париж, 1410–1412) (Paris, BnF, Ms. Français 2810, fol. 28, 88) и израильтян, стоящих за Моисеем, в парижской «Исторической Библии» (ок. 1411) (London, BL, Ms. Royal 19 D III, fol. 74).

100. См. иудеев в тюрбанах, которые забрасывают камнями св. Стефана — первого христианского мученика, на алтарной панели (1520) работы Витторе Карпаччо (*Stoichita V.I.* L'image de l'Autre. Noirs, Juifs, Musulmans et «Gitans» dans l'art occidental des Temps modernes, 1453–1789. Paris, 2014. P. 41, Fig. 12). При этом мусульман могли изображать в колпаках, похожих на те, в каких привычно представляли иудеев (*Roussakoff A.* Imagining the Miraculous... P. 32).

101. Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, Ms. E. Vitr. V, fol. 13v. См.: *Gardet C.* De la peinture du Moyen Âge en Savoie. T. 3: L'Apocalypse figurée des ducs de Savoie (Ms Escorial E. Vitr. V). Annecy, 1969.

художникам и скульпторам упражняться в сочинении костюмов для персонажей из далекого прошлого. Как и юденхуты предшествующих столетий, они доставались не только иноверцам и грешникам, но и благочестивым древнееврейским праотцам или пророкам.

Хорошим примером служит центральная панель Гентского алтаря, завершенного Яном ван Эйком в 1432 г. Там вокруг жертвенника с фигурой Агнца-Христа собираются четыре группы праведников. Та, что изображена слева внизу, видимо, представляет древнееврейских праотцев и пророков, а также некоторых благочестивых язычников, как римский поэт Вергилий. В толпе бородатых мужчин крой головных уборов необычайно разнообразен. Некоторые шапки с высокой (прямой, загнутой вперед или назад, увенчанной шариком) тульей и широкими полями, загнутыми вверх, напоминают одновременно классические юденхуты из изображений предшествующих столетий и шапки степняков. На одном из этих головных уборов видна псевдо-ивритская надпись, подтверждающая идентификацию его обладателя¹⁰².

Существует гипотеза, что ориентализация облика иудеев в иконографии была особенно интенсивна в тех регионах (скажем, во Франции), откуда они давно были изгнаны, а потому превратились лишь в объект воспоминания и воображения. Представляя их библейских предков, мастера не могли оттолкнуться от наблюдений за реальными соседями-иноверцами. Физический облик и костюм ветхозаветных и новозаветных персонажей требовалось целиком сконструировать — показать их инаковость. Предсказуемо их стали изображать как людей Востока. Фактор отсутствия действительно важно учитывать, но я не стал бы преувеличивать его значение. В эту эпоху тюрбаны и высокие шапки степняков стали универсальными маркерами религиозной, географической и хронологической дистанции в большей части Европы — и там, где существовали свои иудейские общины, и там, где их (давно) не было.

¹⁰². The Ghent Altarpiece. Van Eyck. Art, History, Science and Religion / ed. D. Praet, M.P.J. Martens. Ghent, 2019. P. 279–280, 284, Fig. 138, 139.

Гибридизация: юденхуты и воронки

Разговор о трансформациях, которые претерпели знаки инаковости в позднее Средневековье, был бы неполон без Иеронима Босха. Одна из примет, по которым можно сразу узнать его работы (а также многочисленные образы, созданные его подражателями), — это металлические шапки в форме перевернутой воронки или скорее обычные воронки, водруженные персонажам на головы словно шапки (илл. 14).

На «Искушении святого Антония», хранящемся в Лиссабоне, в таких металлических колпаках предстают два демона: птицеголовый вестник в красном плаще, который рассекает по замерзшей реке на коньках, и длинноухий бес, стоящий за монструозным священником с синей книгой¹⁰³. На панели с изображением операции по извлечению камня глупости, которую приписывают то самому Босху, то кому-то из его учеников или подражателей, в воронку одет врач-шарлатан¹⁰⁴. На маленьком фрагменте алтарной створки, обличающем обжорство и похоть, такая же воронка водружена на голову толстяка, сидящего на бочке с пивом¹⁰⁵. Наконец, в некоторых работах Босха или его последователей металлический конус используется не как головной убор, а как архитектурный элемент — один из инструментов загробного наказания. Например, на «Страшном суде», хранящемся в Брюгге, перевернутая воронка, словно крыша с печной трубой, установлена над жерновками, в которых демоны перемалывают грешников¹⁰⁶. Этот список легко продолжить.

Существует несколько версий того, каково происхождение и значение этих странных головных уборов. Для чего нужна воронка? Чтобы нечто переливать в узкое горлышко. Где она применялась? Там же, где и сегодня. На кухне, в погребке, в химической (или в реалиях того времени — алхимической) лаборатории. Историки видят в этом странном головном уборе замену шутовского колпака; знак глупости, безумия и карнавального разгула (во время гуляний металлические воронки использовали, чтобы устроить максимум шума); напоминание о торжестве зла в мире, где все перевернуто (ведь, чтобы

103. Hieronymus Bosch. Painter and Draughtsman. Catalogue raisonné / ed. M. Ilsink, J. Koldeweij, R. Spronk. Brussels, 2016. № 4. P. 140–159.

104. Hieronymus Bosch.... № 33. P. 464–467. См. также: Wauters W. Extracting the Stone of Madness in Perspective. The Cultural and Historical Development of an Enigmatic Visual Motif From Hieronymus Bosch: A Critical Status Quaestionis // Jaarboek Koninklijk Museum voor Schone Kunsten Antwerpen 2015–2016. Antwerp, 2017. P. 28–29.

105. Hieronymus Bosch... № 19. P. 316–335.

106. Hieronymus Bosch... № 16. P. 278–289.



Илл. 14. Воронки из мира Босха: головные уборы и архитектурные элементы. Фрагменты из «Извлечения камня глупости» (Мадрид), «Искушения святого Антония» (Канзас-Сити), «Искушения святого Антония» (Лиссабон), «Страшного суда» (Брюгге) и «Обжорства и похоти» (Нью-Хейвен).

водрузить воронку на голову, ее требуется перевернуть). Дирк Бакс, один из самых внимательных исследователей босхианских миров и знаток нидерландской народной культуры, пред-

положил, что воронка олицетворяла нестабильность, расточительность, распутство и пьянство. Ведь через нее все течет — мысли растекаются, деньги утекают, вино или пиво текут рекой¹⁰⁷. Потому и после Босха такая воронка регулярно появлялась на изображениях, посвященных карнавальному разгулу. Это понятно, ведь обильная выпивка — его вечный катализатор¹⁰⁸.

Лоринда Диксон, которая отстаивает алхимические трактовки многих образов Босха, интерпретировала перевернутую воронку на голове врача, извлекающего камень глупости, как насмешку над шарлатанством, профанацией алхимической премудрости. Воронка была стандартным лабораторным инструментом. Водрузив ее себе на голову, этот хирург тщетно изображал ученого алхимика. Однако, по мысли Диксон, перед нами не критика алхимии — ведь в те времена она была вполне уважаемой наукой, которой занимались многие клирики и университетские интеллектуалы, а сатира на псевдоалхимиков, мошенников и невежд¹⁰⁹.

Правда, не совсем ясно, что в воронке специфически алхимического. Этот простой инструмент, вероятно, чаще использовался на кухне и в погребке, чем в лаборатории¹¹⁰. В некоторых манускриптах аллегорической поэмы «Паломничество человеческой жизни» Гийома де Дегильвиля огромная воронка служила атрибутом чревоугодия (*Gloutonnerie*)¹¹¹. А на одной баварской панели, изображающей муки чистилища (ок. 1480 г.) воронка превратилась в инструмент истязаний. Рогатый бес через нее засыпает в рот грешнику (скупцу или фальшивомонетчику?) раскаленные монеты¹¹².

Как видим, еще до Босха на разных изображениях воронка превращалась в один из знаков греха или инструмент наказания за него в мире ином. Однако, насколько мы знаем, он первым трансформировал этот повседневный предмет в головной убор. Как это произошло?

Тут трудно отделаться от мысли, что металлический конус, водруженный на голову грешников и демонов, слишком напоминает юденхут¹¹³. Взглянем на миниатюру из «Библии бедняков», где шапки израильтян, выстроившихся перед пророком

¹⁰⁷. Bax D. Hieronymus Bosch, His Picture-Writing Deciphered. Rotterdam, 1979. P. 16, 101–102, 181–182.

¹⁰⁸. В XVI–XVII вв. в многочисленных вариантах «Битвы карнавала и поста» сам толстяк Карнавал или кто-то из его подручных носит на голове воронку. На известной гравюре Франца Хогенберга (1558) человек в шапке-воронке с вставленным в нее пером получает соседа в чуть загнутом вперед колпаке похожей формы (New York, The Metropolitan Museum of Art, № 57.620.4). См. также картину середины XVI в., где воронка водружена на голову мужчины, держащего на вертеле свиную голову: Antoine-König É., *Le Pogam* P.-Y. (dir.). *Figures du Fou...* P. 154–155, № 133 (комментарий: P. 378).

¹⁰⁹. Dixon L.S. Bosch. London, 2005. P. 59–61.

¹¹⁰. На многих изображениях в календарях или трактатах по домашнему хозяйству мы видим, как кто-то льет алкоголь в бочку через воронку (New York, Morgan Library and Museum, Ms. M. 165, fol. 67) или пьет, заливая себе напиток через воронку в рот.

¹¹¹. См., к примеру, французскую рукопись 1348 г.: New York, Morgan Library & Museum, Ms. M 772, fol. 75.

¹¹². Regensburg, Das Historische Museum, № MA 3351.

¹¹³. Planer J.H. Damned Music: The Symbolism of the Bagpipes in the Art of Hieronymus Bosch and His Followers // Music from the Middle Ages Through the Twentieth Century: Essays in Honor of Gwynn S. McPeck. New York; London, 1988. P. 352; Hartau J. Bosch and the Jews // *Anales del Instituto de investigaciones estéticas*. 2005. № 86. P. 36.



Илл. 15. Юденхуты, похожие на воронки.
Слева: Библия бедняков. Северные Нидерланды (Гаага?), ок. 1395–1400 гг.
London, British Library, Ms. King's 5, fol. 10.

В центре: Апокалипсис, начало XV в.
Paris, BnF, Ms. Néerlandais 3, fol. 3.

Справа: Герард Давид. Распятие, ок. 1475 г.
Madrid, Museo Nacional Thyssen-Bornemisza, № 125 (1928.3).

Моисеем, выглядят как невысокие конусы. На «Распятии», написанном Герардом Давидом около 1475 г., по левую руку Христа, перед праведным сотником (в белом тюрбане), который признает казненного мессией, стоят двое стражников. Один из них одет в юденхут с широкими полями и острой конической тульей. Судя по его золотистому блеску, это не шапка, а металлический шлем (илл. 15).

Едва ли, представляя демонов, осаждавших в египетской пустыне св. Антония Великого, или лекарей-обманщиков, Босх в действительности обличал иудеев. В позднесредневековой Европе юдофобия была очень сильна, но все к ней не сводится. Скорее на головах бесов и персонажей, воплощавших различные пороки, шапка-воронка напоминала не только о пьянстве,

глупости или псевдо-учености, но и об иновении, враждебной инаковости как таковой.

Можно ли доказать это предположение? На панели «Се человек», которую Босх написал в ранние годы, мы видим иерусалимскую толпу, требующую у Пилата распять Христа (илл. 16)¹¹⁴. Собравшиеся скалятся, кричат и вздымают руки, требуя казнить узника, по их убеждению — лжепророка и богохульника. Многие из собравшихся вооружены. Один из бюргеров на переднем плане одет в зеленый головной убор, напоминающий средневековый юденхут. В глубине из-за спин выглядывает человек в металлическом шлеме с высоким шипом. Это словно воинский вариант той же еврейской шапки. Такой головной убор — юденхут из металла — в мирах Босха редкость. Персонажей в воронках — вне всякой критики иудеев — у него множество. Очертания этих шапок слишком близки, чтобы счесть их сходство просто случайностью.

¹¹⁴. Hieronymus Bosch... № 11. P. 224–233.

Потому вероятно, что изобретательный мастер из Хертогенбоса, часто превращавший повседневные предметы в элементы адских пейзажей или тел демонов, соединил всем знакомые очертания юденхута и воронки, напоминавшей и обученной лаборатории, и о пьяном разгуле. При этом в мирах Босха воронки не только служили головными уборами демонов и грешников, но и — в увеличенных версиях — превращались в орудия загробных мук и элементы inferнальных пейзажей. Так возник образ-гибрид, каких в работах Босха великое множество.

Заключение

Пришло время подвести итоги. На средневековом Западе с XI в. главным маркером принадлежности к иудейскому миру стали головные уборы, с полями или без, которые историки, вслед за средневековыми немецкими текстами, часто именуют юденхутами («еврейскими шапками»). Это обозначение вполне оправданно и для описания реальных практик, и для анализа тысяч изображений. В германских землях с неизвестного нам времени мужчины-иудеи (по собственной воле или



Илл. 16. Иероним Босх. Се человек, ок. 1475–1485 гг.
Frankfurt am Main, Das Städel Museum, № 1577.

по принуждению христианских властей) носили такие головные уборы. В церковной иконографии шапки тех же форм помогали идентифицировать и древнееврейских праведников — избранный народ Израиля, и евреев как врагов Христа и христианства.

Однако эта базовая роль слишком часто отвлекает внимание от очевидного факта: формы головных уборов, которые обозначаются исследователями как юденхуты, были чрезвычай-

чайно разнообразны. Порой праведников из Ветхого Завета и грешников из Нового представляли в одинаковых шапках (и эта общность, возможно, в каких-то случаях бросала тень иноверия и на праотцев с пророками), порой — в разных (и тогда важно обращать внимание на то, какие формы хранили нейтралитет, а какие вызывали негативные ассоциации).

Некоторые из головных уборов, в которых изображали иудеев, как фригийские колпаки, не были зарезервированы за ними и служили универсальным маркером иноверия, географической и хронологической дистанции. Потому видеть в любом персонаже в таком головном уборе иудея нет оснований. Особенно, если речь идет о фигурах, изображенных вне сюжетного контекста на полях рукописей, или о гибридах человека и зверя, на которых художник-иллюминатор или резчик по камню водрузил экзотический головной убор. Поэтому я не уверен в правоте Дебры Стрикленд, которая, описывая несколько английских изображений гигантов, пигмеев и мантикор во фригийских колпаках или слегка заостренных шапках, называет такие головные уборы «еврейскими» и предполагает, что этих монстров представляли как иудеев, а иудеев через них — как монстров¹¹⁵. Тут всегда полезна осторожность. В одних случаях окружающий текст подсказывает, что антропоморфные или зооморфные «монстры» действительно могли означать, обличать или высмеивать иудеев¹¹⁶, в других — эта связка по меньшей мере неочевидна¹¹⁷.

Другие типы шапок (например, с широкими полями, полукруглой тульей, высоким «штырем» и шариком наверху) базово служили маркерами иудеев. Однако время от времени их переносили и на других иноверцев: от древних филистимлян до римлян, от гуннов до монголов. Такие изображения, как я полагаю, не всегда свидетельствует об уподоблении других нехристиан иудеям. Во многих случаях они напоминают об одной из ключевых черт религиозного и исторического воображаемого Средневековья. Представления об инаковости выстраивались в сложную полемическую сеть, где границы идентичности были подвижны, а образы «врагов», в которых видели союзников дьявола, в полемических целях сплетались

115. Strickland D.H. Saracens, Demons, and Jews... P. 133–136, Fig. 57, 59, 60, Pl. 3.

116. См. юношу-трубача с крылатым драконьим телом, который одет в красный юденхут, рядом с текстом, посвященным проповеди Иоанна Крестителя: Cambrai, Médiathèque d'agglomération, Ms. 189 (Евангелиарий. Северная Франция, ок. 1266), fol. 3.

117. Во французской рукописи лексикографического сочинения (*Elementarium doctrinae rudimentum*) Папия (XI в.) список слов на букву «S» открывается инициалом с двумя сценами. Внизу кот играет на флейте, а гибрид с драконьим низом и человеческим верхом, одетый в митру епископа, — на волынке. Наверху безбородый юноша с таким же драконьим телом и в полукруглой шапке с острым наверху, похожей на один из вариантов юденхута, вонзает меч в шею хищника (Valenciennes, Bibliothèque municipale, Ms. 397, fol. 54v.). В этой игре форм, привычной для мира инициалов и полей манускриптов XIII в., отсылка к иудаизму тоже возможна, но подтвердить ее гораздо труднее.

друг с другом. Так, в трактатах о Страстях или в мистериях римляне периодически призывают Мухаммеда, мусульмане возносят молитвы Юпитеру, евреи изображаются в облике мусульман, а мусульмане описываются как идолопоклонники, подобно римлянам¹¹⁸.

В 1508 г. Иоганн Штамлер, ректор приходской церкви в немецком городке Киссинг, опубликовал книжицу под названием «Диалог о сектах различных народов и религиях мира». На ее фронтиспис помещена гравюра, выполненная известным художником Гансом Бургкмайром (илл. 17)¹¹⁹.

В центре под высоким балдахином восседает Святая Мать Церковь. Поскольку она повелительница мира, ее ноги покоятся на земном шаре. Под ним из трубы течет Источник истинной мудрости. По обе стороны от торжествующей Церкви на коленях стоят властители: по правую руку, под знаменем с ключами св. Петра — римский понтифик, похожий на Юлия II (1503–1513), а по левую, под знаменем с двуглавым орлом — император Священной римской империи, в котором нетрудно узнать Максимилиана I (1508–1519). Церковь вручает папе ключи от Царствия небесного (Мф. 16:19) — символ его духовной власти и миссии по спасению душ, а государю — меч, напоминающий о его светской власти и обязанности защищать христианскую империю.

По обе стороны от Церкви внизу разместились четыре дамы. Это персонификации других вер. На их головах тоже короны. Рядом с ними стоят щиты, на которых написаны их имена, а в руках они держат флаги. Однако, в отличие от триумфальных знамен Церкви, их древки сломаны, что напоминает об их поражении и бессилии перед лицом торжествующего христианства. Со стороны императора сидит дама Язычество (*Gentilitas*) — на ее флаге написано имя Юпитера. Рядом с ней — Татарская вера (*Tartarica*) с именем Чингисхана (*Chingista*). Со стороны папы — Синагога (*Synagoga*) с завязанными глазами и Сарацинская вера (*Saracena Thur*) — ислам, вера турок.

Однако с флагами явно что-то не так. Ведь в руках у Синагоги знамя с именем пророка Мухаммеда (*Machometus*), а у Сарацинской веры — флаг с юденхутом. Только их сломанные древки перекрещены так, что Мухаммед все же оказывается над персонификацией ислама, а юденхут — над персонификацией иудаизма. Порядок оказывается восстановлен.

118. Майзульс М.Р. Воображаемый враг... С. 275–277. См.: Freidenreich D.M. Jewish Muslims. How Christians Imagined Islam as the Enemy. Berkeley, 2022.

119. Nugent E.M. Johannes Stamler's Dyalogus // PMLA. 1938. Vol. 53. № 4. P. 989–997; Cutler A.H., Cutler H.E. The Jew Ally of the Muslim: Medieval Roots of Anti-Semitism. Notre Dame (Indiana), 1986. P. 115–117; Rodov I. The King of the Kings: Images of Rulership in Late Medieval and Early Modern Christian Art and Synagogue Design Interaction Between Judaism and Christianity in History, Religion, Art, and Literature. Leiden; Boston, 2009. P. 458–459, Fig. 3.



Илл. 17. Фронтиспис книги «Диалог о сектах различных народов и религиях мира» (Аугсбург, 1508 г.).

За такой игрой со знаками скрывалось представление о едином поле иноверия, в котором иудеи, магометане и еретики объединены своим помрачением и враждебностью к Католической церкви. Гравюра Бургкмайра представляет идеаль-

ную картину мироздания, в котором господствует единая Церковь, а между папой и императором существует гармония. Все остальные веры, которые суть заблуждения, повержены и бессильны — их древки сломаны.

У Бургкмайра ислам и иудаизм четко различаются и в то же время соотнесены друг с другом с помощью перекрещенных флагов. Задолго до него в позднесредневековой иконографии шапки разных форм, в каких часто изображали иудеев, входили в обширную семью высоких и заостренных головных уборов, которые ассоциировались с Востоком, древностью и религиозной инаковостью. Их важно изучать как сеть знаков, построенную на ассоциациях / оппозициях, переносах и гибридизации: с мусульманскими тюрбанами, воинскими шлемами или кухонными (лабораторными?) воронками, как в работах Босха.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. Абердинский бестиарий. Москва: Издательство францисканцев, 2024.
2. Хаутала Р. От «Давида, царя Индий» до «ненавистного плебса Сатаны». Антология ранних латинских сведений о татаро-монголах. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2015.
3. Fridolin S. Der Schatzbehälter oder Schrein der waren Reichtümer des Heils und ewige Seligkeit. Nürnberg, 1491.
4. Lutz J., Perdrizet P. Speculum humanae salvationis. Texte critique. Traduction inédite de Jean Mielot (1448) // Les sources et l'influence iconographique principalement sur l'art alsacien du XIVe siècle. T. 1. Mulhouse: Ernst Meininger, 1907.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Байдуш Д.В., Медведева В.О. Образ Другого: отличительный знак евреев в средневековой Германии (XIII–XVI века) // Вестник Тюменского государственного университета. Гуманитарные исследования. Humanitates. 2022. Т. 8. № 4 (32). С. 110–133.

2. *Луцицкая С.И.* Образ другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. Санкт-Петербург: Алетейя, 2001.
3. *Майзульс М.Р.* Воображаемый враг. Иноверцы в средневековой иконографии. Москва: Альпина нон-фикшн, 2022.
4. *Майзульс М.Р.* Ритмы зла в английской Псалтири XIV в. // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2023. № 4. С. 29–54.
5. *Медведева В.О., Байдуж Д.В.* Pileus cornutus: еврейская шапка в эмблематике ашкеназов (конец XIII – середина XV века) // Вестник Тюменского государственного университета. Гуманитарные исследования. Humanitates. 2025. Т. 11. № 4 (44). С. 58–75.
6. *Шишка Е.А.* Визуальный образ монголов в битве при Легнице в изобразительных памятниках XIV–XV вв. // Вопросы музеологии. 2021. № 12(2). С. 222–237.
7. *Anderlini T.* Représenter l'«Autre» et l'«Ailleurs» au Moyen Âge par le costume. Le cas du bonnet phrygien // Moyen Âge. 2012. № 90. P. 40–47.
8. *Figures du Fou du Moyen Âge aux Romantiques / dir. É. Antoine-König, P.-Y. Le Pogam.* Paris: Gallimard, 2024.
9. *Bachmann M.* Jesus mit dem Judenhut: Ikonographische Notizen // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 2003. Vol. 100. № 3. P. 378–398.
10. *Bax D.* Hieronymus Bosch, His Picture-Writing Deciphered. Rotterdam: A.A. Balkema, 1979.
11. *Beaud M.* Ces rois mages venus d'Occident. L'Offrande des mages dans les arts monumentaux de l'espace féodal. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2022.
12. *Berend N.* Medieval Patterns of Social Exclusion and Integration: The Regulation of Non-Christian Clothing in Thirteenth-Century Hungary // Revue Mabillon. 1997. T. 8 (69). P. 155–176.
13. *Berger P.* The Crescent on the Temple. The Dome of the Rock as Image of the Ancient Jewish Sanctuary. Leiden; Boston: Brill, 2012.
14. *Blanc O.* Parades et parures. L'invention du corps de mode à la fin du Moyen Âge. Paris: Gallimard, 2007.
15. *Blumenkranz B.* Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien. Paris: Études Augustiniennes, 1966.
16. *Burke M.* The Martyrdom of the Franciscans by Ambrogio Lorenzetti // Zeitschrift für Kunstgeschichte. 2002. Vol. 65(4). P. 460–492.
17. *Capriotti G.* Dalla minaccia ebraica allo schiavo turco. L'immagine dell'alterità religiosa in area adriatica tra XV e XVIII secolo // Identidades cuestionadas. Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (ss. XIV–XVIII) / eds. B.F. Llopis et al. València: Publicacions de la Universitat de València, 2016. P. 357–373.
18. *Cohn N.* Les fanatiques de l'Apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du XIe au XVIe siècle. Bruxelles: Aden, 2011.
19. *Cutler A.H., Cutler H.E.* The Jew Ally of the Muslim: Medieval Roots of Anti-Semitism. Notre Dame (Indiana): University of Notre-Dame Press, 1986.
20. *Dixon L.S.* Bosch. London: Phaidon, 2005.
21. *Dubois H.* Die Darstellung des Judenhutes im Hochmittelalter // Archiv für Kulturgeschichte. 1992. Vol. 74. P. 277–301.
22. *Erlande-Brandenburg A.* La Révolution gothique. Paris: Picard, 2012.

23. *Freidenreich D.M.* Jewish Muslims. How Christians Imagined Islam as the Enemy. Berkeley: University of California Press, 2022.
24. *Gardet C.* De la peinture du Moyen Âge en Savoie. T. 3: L'Apocalypse figurée des ducs de Savoie (Ms Escorial E. Vit. V). Annecy: Gardet, 1969.
25. *Harris A.F.* The Performative Terms of Jewish Iconoclasm and Conversion in Two Saint Nicolas Windows at Chartres Cathedral / ed. M. Merback. Beyond the Yellow Badge: Anti-Judaism and Antisemitism in Medieval and Early Modern Visual Culture. Leiden: Brill, 2008. P. 119–142.
26. *Hartau J.* Bosch and the Jews // *Anales del Instituto de investigaciones estéticas*. 2005. № 86. P. 29–53.
27. *Hellemans B.* La Bible Moralisée: une œuvre à part entière. Temporalité, sémiotique et création au XIIIe siècle. Turnhout: Brepols, 2010.
28. Hieronymus Bosch. Painter and Draughtsman. Catalogue raisonné / eds. M. Ilsink, J. Koldeweij, R. Spronk. Brussels: Mercatorfonds, 2016.
29. *Higgitt J.* The Murphy Hours. Devotion, Literacy and Luxury in Paris, England and the Gaelic West. Toronto: University of Toronto Press, 2000.
30. *Hourihane C.* Pontius Pilate, Anti-Semitism, and the Passion in Medieval Art. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2009.
31. *Jordan W.C.* The Last Tormentor of Christ: An Image of the Jew in Ancient and Medieval Exegesis, Art, and Drama // *The Jewish Quarterly Review*. 1987. Vol. 78. P. 21–47.
32. *Kalmar I.D.* Jesus Did Not Wear a Turban // *Penslar*. Orientalism and the Jews / eds. I.D. Kalmar. Waltham; Hanover; London: University Press of New England, 2005. P. 3–31.
33. *Kingsley J.P.* The Bernward Gospels. Art, Memory, and the Episcopate in Medieval Germany. University Park: Penn State Press, 2014.
34. Late Gothic. The Birth of Modernity. Berlin: Hatje Cantz, 2021.
35. *Ławrynowicz O., Wasiak W.* The Hussites or the Tartars? The Secret of the Depictions of Helmets in the Battle Scenes of St Hedwig's Altarpiece in the Bernardine Church in Wrocław // *Fasciculi Archaeologiae Historicae*. 2017. Vol. 30. P. 95–108.
36. *Lehnertz A.* The Jew's Hat (Judenhut) Beyond Labeling Jews // In and Out, Between and Beyond. Jewish Daily Life in Medieval Europe. The Max and Iris Stern Gallery. Mount Scopus Campus of The Hebrew University of Jerusalem, June, 2021 – September, 2022. Jerusalem: The Max and Iris Stern Gallery, Hebrew University of Jerusalem, 2022. P. 77–82.
37. *Lehnertz A., Schachter H.T.* The Jews' Hat in Medieval Ashkenaz: Formal Attire for Everyday Men // *IMAGES. A Journal of Jewish Art and Visual Culture*. 2023. Vol. 16.1. P. 52–70.
38. *Lipton S.* Dark Mirror: The Medieval Origins of Anti-Jewish Iconography. New York: Henry Holt and Company, 2014.
39. *Lipton S.* Images of Intolerance: The Representation of Jews and Judaism in the Bible moralisée. Berkeley: University of California Press, 1999.
40. *Lubrich N.* Judenhut et Zaubershut: la prolifération d'un signe juif // *ASDIWAL. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions*. 2015. № 10. P. 137–162.

41. *Meier G.* Catalogus codicum manu scriptorum qui in bibliotheca monasterii Einsidlensis O.S.B. servantur. T. 1. Einsiedeln, 1899.
42. *Mellinkoff R.* Demonic Winged Headgear // *Viator*. 1985. Vol. 16. P. 367–405.
43. *Mellinkoff R.* Outcasts: Signs of Otherness in Northern European Art of the Late Middle Ages. 2 vols. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1993.
44. *Mellinkoff R.* The Horned Moses in Medieval Art and Thought. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1970.
45. *Mellinkoff R.* The Round, Cap-Shaped Hats Depicted on Jews in BM Cotton Claudius B. IV // *Anglo-Saxon England*. 1973. Vol. 2. P. 155–165.
46. *Menache S.* Tartars, Jews, Saracens and the Jewish-Mongol “Plot” of 1241 // *History*. 1996. № 81(263). P. 319–342.
47. *Merback M.B.* Recognitions: Theme and Metatheme in Hans Burgkmair the Elder’s Santa Croce in Gerusalemme of 1504 // *The Art Bulletin*. 2014. Vol. 96, № 3. P. 288–318.
48. *Metzger T., Metzger M.* Jewish Life in the Middle Ages. Illuminated Hebrew Manuscripts of the Thirteenth to the Sixteenth Centuries. New York: Chartwell Books, 1982.
49. Notre-Dame. Une cathédrale dans la ville, des origines à nos jours / dir. Bove B., Gauvard Cl. Paris: Belin, 2022.
50. *Nugent E.M.* Johannes Stamler’s Dyalogus // *PMLA*. 1938. Vol. 53. № 4. P. 989–997.
51. *Olschki L.* Asiatic Exoticism in Italian Art of the Early Renaissance // *The Art Bulletin*. 1944. Vol. 26. № 2. P. 95–106.
52. *Panušková L. (ed.).* The Velislav Bible, the Finest Picture Bible of the Late Middle Ages. Biblia depicta as Devotional, Mnemonic and Study Tool. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018.
53. *Pastan E.C.* *Tam haereticos quam Judaeos*: Shifting Symbols in the Glazing of Troyes Cathedral // *Word & Image: A Journal of Verbal/Visual Enquiry*. 1994. Vol. 10 (1). P. 66–83.
54. *Patton P.A.* Art of Estrangement: Redefining Jews in Reconquest Spain. University Park: Penn State University Press, 2012.
55. *Patton P.A.* Constructing the Inimical Jew in the Cantigas de Santa Maria: Theophilus’s Magician in Text and Image / ed. M.B. Merback. Beyond the Yellow Badge Anti-Judaism and Antisemitism in Medieval and Early Modern Visual Culture. Leiden; Boston: Brill, 2008. P. 233–255.
56. *Planer J.H.* Damned Music: The Symbolism of the Bagpipes in the Art of Hieronymus Bosch and His Followers / eds. C.P. Comberiati, M.C. Steel. Music from the Middle Ages Through the Twentieth Century: Essays in Honor of Gwynn S. McPeck. New York; London: Routledge, 1988. P. 335–353.
57. *Reitinger L., Soukup D.* The Krumlov Liber Depictus. On its Creation and Depiction of Jews // *Judaica Bohemiae*. 2015. Vol. 50. № 2. P. 5–44.
58. *Revel-Neher E.* The Image of the Jew in Byzantine Art. Oxford; New York: Hebrew University of Jerusalem; Pergamon Press, 1992.

59. *Rodov I.* The King of the Kings: Images of Rulership in Late Medieval and Early Modern Christian Art and Synagogue Design // Interaction Between Judaism and Christianity in History, Religion, Art, and Literature. eds. M. Poorthuis, J. Schwartz, J. Turner. Leiden; Boston: Brill, 2009. P. 457–475.
60. *Root J.* The Theophilus Legend in Medieval Text and Image. Cambridge: Boydell & Brewer, 2017.
61. *Roussakoff A.* Imagining the Miraculous. Miraculous Images of the Virgin Mary in French Illuminated Manuscripts, ca. 1250 – c. 1450. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2019.
62. *Sansy D.* Chapeau juif ou chapeau pointu? Esquisse d'un signe d'infamie // Symbole des Alltags. Alltag der Symbole. Festschrift für Harry Kühnel zum 65. Geburtstag. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1992. P. 349–375.
63. *Sansy D.* Signe distinctif et judéité dans l'image // Micrologus. 2007. Vol. 15. P. 87–105.
64. *Shalev-Eyni S.* Entanglement and Disentanglement. Visual Expressions of Late Medieval Ashkenazi Existence // Transkulturelle Verflechtungsprozesse in der Vormoderne. Hrsg. W. Drews, Chr. Scholl. Berlin; Boston: Brill, 2016. P. 174–196.
65. *Shea E.L.* Mongol Court Dress, Identity Formation, and Global Exchange. New York; London: Routledge, 2020.
66. *Schmieder F.* Christians, Jews, Muslims – and Mongols: Fitting a Foreign People into the Western Christian Apocalyptic Scenario // Medieval Encounters. 2006. Vol. 12. № 2. P. 274–295.
67. *Schöner P.* Visual Representations of Jews and Judaism in Sixteenth-Century Germany // Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth-Century Germany. eds. D. Ph. Bell, S.G. Burnett. Leiden; Boston: Brill, 2006. P. 357–391.
68. *Schrekenberg H.* The Jews in Christian Art. New York: Continuum, 1996.
69. *Stang M.C.* Enemies of Christ in the Far North: Tales of Saracens, Jews and the Saami in Norwegian Medieval Painting // Tracing the Jerusalem Code. Vol. 1: The Holy City Christian Cultures in Medieval Scandinavia (ca. 1100–1536), eds. K.B. Aavitsland, L.M. Bonde. Berlin; Boston: Brill, 2021. P. 477–499.
70. *Stoddard W.S.* The Facade of Saint-Gilles-du-Gard. Its Influence on French Sculpture. Middletown: Wesleyan University Press, 1973.
71. *Stoichita V.I.* L'image de l'Autre. Noirs, Juifs, Musulmans et «Gitans» dans l'art occidental des Temps modernes, 1453–1789. Paris: Hazan, 2014.
72. *Straus R.* The Jewish Hat as an Aspect of Social History // Jewish Social Studies. 1942. Vol. 4. P. 59–72.
73. *Strickland D.H.* Edward I, Exodus, and England on the Hereford World Map // Speculum. 2018. Vol. 93. № 2. P. 421–469.
74. *Strickland D.H.* Gazing into Bernhard Blumenkranz's Mirror of Christian Art: The Fourteenth-Century Tring Tiles and the Jewishness of Jesus in Post-Expulsion England // Jews and Christians in Medieval Europe: The Historiographical Legacy of Bernhard Blumenkranz. eds. Ph. Buc, M. Keil, J. Tolan. Turnhout: Brepols, 2016. P. 147–188.

75. *Strickland D.H.* Saracens, Demons, and Jews: Making Monsters in Medieval Art. Princeton: Princeton University Press, 2003.
76. *Tamm M.* Naissance de la persécution sémiotique: la création des signes distinctifs des minorités sociales et religieuses dans l'Occident médiéval (XIIIe – XIVe siècles) // *Altravés do Olhar do Outro*. eds. J.A. Carreiras, G.R. Vairo, K. Toomaspoeg. Tomar: Instituto Politécnico de Tomar, 2018. P. 57–78.
77. *The Ghent Altarpiece*. Van Eyck. Art, History, Science and Religion / eds. D. Praet, M.P.J. Martens. Ghent: Hannibal, 2019.
78. *Thirion J.* Les plus anciennes sculptures de N.-D. de Paris // *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. 1970. Vol. 114–1. P. 85–112.
79. *Toch M.* Between Impotence and Power – the Jews in the Economy and Polity of Medieval Europe // *Poteri economici e poteri politici*. Secc. XIII – XVIII. ed. S. Cavaciocchi. Firenze: Le Monnier, 1999. P. 221–243.
80. *Trexler R.* The Journey of the Magi: Meanings in History of a Christian Story. Princeton: Princeton University Press, 1997.
81. *Trivellone A.* L'hérétique imaginé. Hétérodoxie et iconographie dans l'Occident médiéval, de l'époque carolingienne à l'inquisition. Turnhout: Brepols, 2009.
82. *Voß R.* Entangled Stories: The Red Jews in Premodern Yiddish and German Apocalyptic Lore // *Association for Jewish Studies Review*. 2012. Vol. 36. № 1. P. 1–41.
83. *Wauters W.* Extracting the Stone of Madness in Perspective. The Cultural and Historical Development of an Enigmatic Visual Motif from Hieronymus Bosch: A Critical Status Quaestionis // *Jaarboek Koninklijk Museum voor Schone Kunsten Antwerpen 2015–2016*. Antwerp: Garant, 2017. P. 9–36.

REFERENCES

1. *Anderlini T.* Représenter l'«Autre» et l'«Ailleurs» au Moyen Âge par le costume. Le cas du bonnet phrygien // *Moyen Âge*. 2012. № 90. P. 40–47.
2. *Bachmann M.* Jesus mit dem Judenhut: Ikonographische Notizen // *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 2003. Vol. 100. № 3. P. 378–398.
3. *Bax D.* Hieronymus Bosch, His Picture-Writing Deciphered. Rotterdam: A.A. Balkema, 1979.
4. *Bajduzh D.V., Medvedeva V.O.* Obraz Drugogo: otlichitel'nyj znak evreev v srednevekovoj Germanii (XIII–XVI veka) // *Vestnik Tjumenskogo gosudarstvennogo universiteta. Gumanitarnye issledovanija. Humanitates*. 2022. T. 8. № 4 (32). P. 110–133.
5. *Beaud M.* Ces rois mages venus d'Occident. L'Offrande des mages dans les arts monumentaux de l'espace féodal. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2022.
6. *Berend N.* Medieval Patterns of Social Exclusion and Integration: The Regulation of Non-Christian Clothing in Thirteenth-Century Hungary // *Revue Mabillon*. 1997. T. 8 (69). P. 155–176.

7. *Berger P.* The Crescent on the Temple. The Dome of the Rock as Image of the Ancient Jewish Sanctuary. Leiden; Boston: Brill, 2012.
8. *Blanc O.* Parades et parures. L'invention du corps de mode à la fin du Moyen Âge. Paris: Gallimard, 2007.
9. *Blumenkranz B.* Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien. Paris: Études Augustiniennes, 1966.
10. *Burke M.* The Martyrdom of the Franciscans by Ambrogio Lorenzetti // *Zeitschrift für Kunstgeschichte*. 2002. Vol. 65(4). P. 460–492.
11. *Capriotti G.* Dalla minaccia ebraica allo schiavo turco. L'immagine dell'alterità religiosa in area adriatica tra XV e XVIII secolo / eds. B.F. Llopis et al. *Identidades cuestionadas. Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (ss. XIV–XVIII)*. València: Publicacions de la Universitat de València, 2016. P. 357–373.
12. *Cohn N.* Les fanatiques de l'Apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du XIe au XVIe siècle. Bruxelles: Aden, 2011.
13. *Cutler A.H., Cutler H.E.* The Jew Ally of the Muslim: Medieval Roots of Anti-Semitism. Notre Dame (Indiana): University of Notre-Dame Press, 1986.
14. *Dixon L.S.* Bosch. London: Phaidon, 2005.
15. *Dubois H.* Die Darstellung des Judenhutes im Hochmittelalter // *Archiv für Kulturgeschichte*. 1992. Vol. 74. P. 277–301.
16. *Erlande-Brandenburg A.* La Révolution gothique. Paris: Picard, 2012.
17. *Figures du Fou du Moyen Âge aux Romantiques / dir. É. Antoine-König, P.-Y. Le Pogam.* Paris: Gallimard, 2024.
18. *Freidenreich D.M.* Jewish Muslims. How Christians Imagined Islam as the Enemy. Berkeley: University of California Press, 2022.
19. *Gardet C.* De la peinture du Moyen Âge en Savoie. T. 3: L'Apocalypse figurée des ducs de Savoie (Ms Escorial E. Vit. V). Annecy: Gardet, 1969.
20. *Harris A.F.* The Performative Terms of Jewish Iconoclasm and Conversion in Two Saint Nicolas Windows at Chartres Cathedral / ed. M. Merback. *Beyond the Yellow Badge: Anti-Judaism and Antisemitism in Medieval and Early Modern Visual Culture*. Leiden: Brill, 2008. P. 119–142.
21. *Hartau J.* Bosch and the Jews // *Anales del Instituto de investigaciones estéticas*. 2005. № 86. P. 29–53.
22. *Hellemans B.* La Bible Moralisée: une œuvre à part entière. Temporalité, sémiotique et création au XIIIe siècle. Turnhout: Brepols, 2010.
23. *Hieronymus Bosch. Painter and Draughtsman. Catalogue raisonné / eds. M. Ilsink, J. Koldeweij, R. Spronk.* Brussels: Mercatorfonds, 2016.
24. *Higgitt J.* The Murphy Hours. Devotion, Literacy and Luxury in Paris, England and the Gaelic West. Toronto: University of Toronto Press, 2000.
25. *Hourihane C.* Pontius Pilate, Anti-Semitism, and the Passion in Medieval Art. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2009.

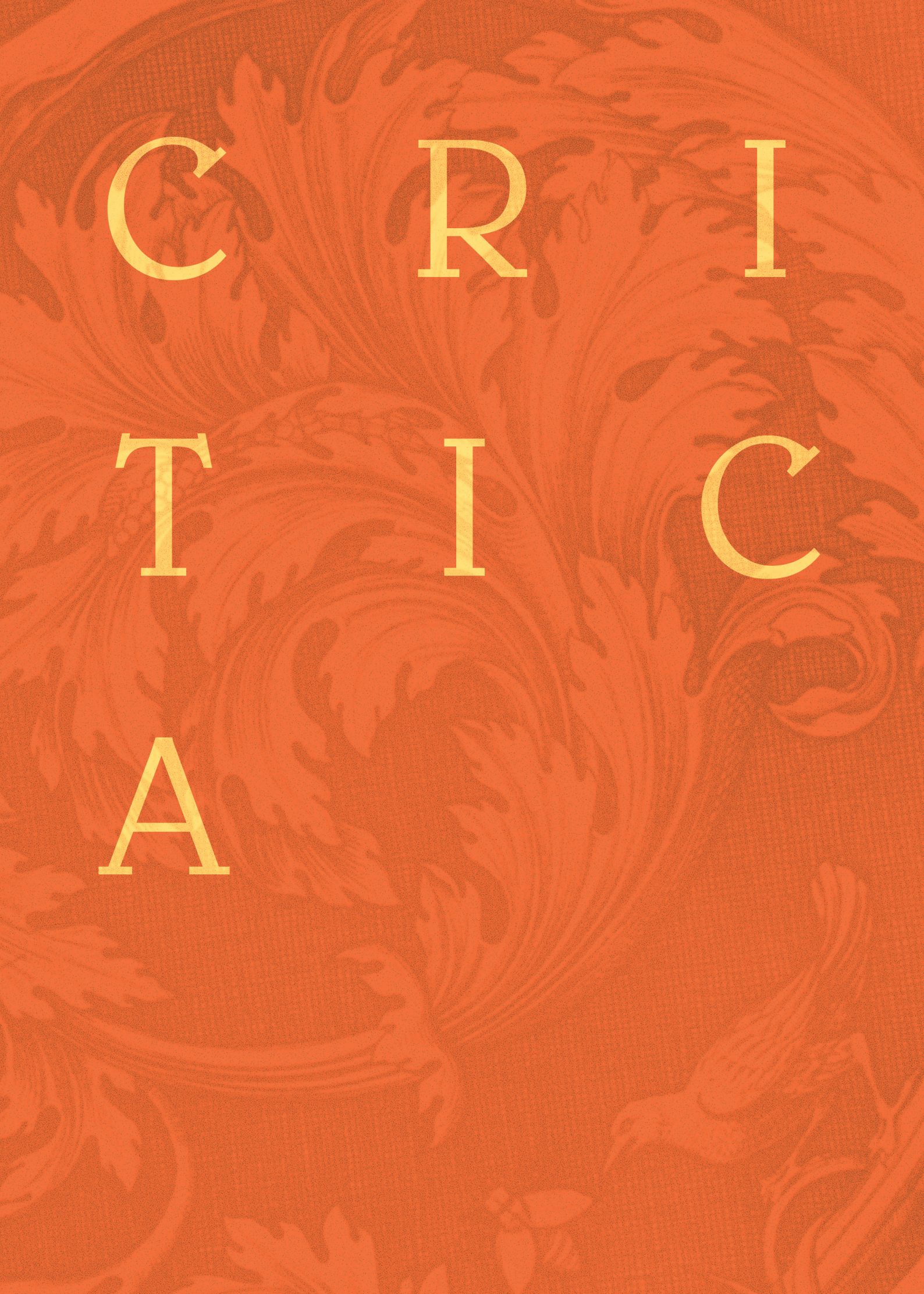
26. *Jordan W.C.* The Last Tormentor of Christ: An Image of the Jew in Ancient and Medieval Exegesis, Art, and Drama // *The Jewish Quarterly Review*. 1987. Vol. 78. P. 21–47.
27. *Kalmar I.D.* Jesus Did Not Wear a Turban / eds. I.D. Kalmar. *Penstar. Orientalism and the Jews*. Waltham; Hanover; London: University Press of New England, 2005. P. 3–31.
28. *Kingsley J.P.* The Bernward Gospels. Art, Memory, and the Episcopate in Medieval Germany. University Park: Penn State Press, 2014.
29. *Late Gothic. The Birth of Modernity*. Berlin: Hatje Cantz, 2021.
30. *Ławrynowicz O., Wasiak W.* The Hussites or the Tartars? The Secret of the Depictions of Helmets in the Battle Scenes of St Hedwig's Altarpiece in the Bernardine Church in Wrocław // *Fasciculi Archaeologiae Historicae*. 2017. Vol. 30. P. 95–108.
31. *Lehnertz A.* The Jew's Hat (Judenhut) Beyond Labeling Jews // *In and Out, Between and Beyond. Jewish Daily Life in Medieval Europe*. The Max and Iris Stern Gallery. Mount Scopus Campus of The Hebrew University of Jerusalem, June, 2021 – September, 2022. Jerusalem: The Max and Iris Stern Gallery, Hebrew University of Jerusalem, 2022. P. 77–82.
32. *Lehnertz A., Schachter H.T.* The Jews' Hat in Medieval Ashkenaz: Formal Attire for Everyday Men // *IMAGES. A Journal of Jewish Art and Visual Culture*. 2023. Vol. 16.1. P. 52–70.
33. *Lipton S.* *Dark Mirror: The Medieval Origins of Anti-Jewish Iconography*. New York: Henry Holt and Company, 2014.
34. *Lipton S.* *Images of Intolerance: The Representation of Jews and Judaism in the Bible moralisée*. Berkeley: University of California Press, 1999.
35. *Lubrich N.* Judenhut et Zauberhut: la prolifération d'un signe juif // *ASDIWAL. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions*. 2015. № 10. P. 137–162.
36. *Luchickaja S.I.* *Obraz drugogo: musul'mane v hronikah krestovyh pohodov*. Sankt-Peterburg: Aletejja, 2001.
37. *Majzul's M.R.* *Voobrazhaemyj vrag. Inovercy v srednevekovoj ikonografii*. Moscow: Al'pina non-fikshn, 2022.
38. *Majzul's M.R.* Ritmy zla v anglijskoj Psaltiri XIV v. // *Vestnik RGGU. Serija «Literaturovedenie. Jazykoznanie. Kul'turologija»*. 2023. № 4. P. 29–54.
39. *Medvedeva V.O., Bajduzh D.V.* Pileus cornutus: evrejskaja shapka v jemblematike ashkenazov (konec XIII – seredina XV veka) // *Vestnik Tjumenskogo gosudarstvennogo universiteta. Gumanitarnye issledovaniya. Humanitates*. 2025. T. 11. № 4 (44). P. 58–75
40. *Meier G.* *Catalogus codicum manu scriptorum qui in bibliotheca monasterii Einsidlensis O.S.B. servantur*. T. 1. Einsiedeln, 1899.
41. *Mellinkoff R.* *Demonic Winged Headgear* // *Viator*. 1985. Vol. 16. P. 367–405.
42. *Mellinkoff R.* *Outcasts: Signs of Otherness in Northern European Art of the Late Middle Ages*. 2 vols. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1993.

43. *Mellinkoff R.* The Horned Moses in Medieval Art and Thought. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1970.
44. *Mellinkoff R.* The Round, Cap-Shaped Hats Depicted on Jews in BM Cotton Claudius B. IV // *Anglo-Saxon England*. 1973. Vol. 2. P. 155–165.
45. *Menache S.* Tartars, Jews, Saracens and the Jewish-Mongol “Plot” of 1241 // *History*. 1996. № 81(263). P. 319–342.
46. *Merback M.B.* Recognitions: Theme and Metatheme in Hans Burgkmair the Elder’s Santa Croce in Gerusalemme of 1504 // *The Art Bulletin*. 2014. Vol. 96, № 3. P. 288–318.
47. *Metzger T., Metzger M.* Jewish Life in the Middle Ages. Illuminated Hebrew Manuscripts of the Thirteenth to the Sixteenth Centuries. New York: Chartwell Books, 1982.
48. Notre-Dame. Une cathédrale dans la ville, des origines à nos jours / dir. Bove B., Gauvard Cl. Paris: Belin, 2022.
49. *Nugent E.M.* Johannes Stamler’s Dyalogus // *PMLA*. 1938. Vol. 53, № 4. P. 989–997.
50. *Olschki L.* Asiatic Exoticism in Italian Art of the Early Renaissance // *The Art Bulletin*. 1944. Vol. 26, № 2. P. 95–106.
51. *Panušková L. (ed.)*. The Velislav Bible, the Finest Picture Bible of the Late Middle Ages. Biblia depicta as Devotional, Mnemonic and Study Tool. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018.
52. *Pastan E.C.* *Tam haereticos quam Judaeos*: Shifting Symbols in the Glazing of Troyes Cathedral // *Word & Image: A Journal of Verbal/Visual Enquiry*, 1994, Vol. 10 (1). P. 66–83.
53. *Patton P.A.* Art of Estrangement: Redefining Jews in Reconquest Spain. University Park: Penn State University Press, 2012.
54. *Patton P.A.* Constructing the Inimical Jew in the Cantigas de Santa Maria: Theophilus’s Magician in Text and Image / ed. M.B. Merback. Beyond the Yellow Badge Anti-Judaism and Antisemitism in Medieval and Early Modern Visual Culture. Leiden; Boston: Brill, 2008. P. 233–255.
55. *Planer J.H.* Damned Music: The Symbolism of the Bagpipes in the Art of Hieronymus Bosch and His Followers / eds. C.P. Comberiati, M.C. Steel. Music from the Middle Ages Through the Twentieth Century: Essays in Honor of Gwynn S. McPeck. New York; London: Routledge, 1988. P. 335–353.
56. *Reitinger L., Soukup D.* The Krumlov Liber Depictus. On its Creation and Depiction of Jews // *Judaica Bohemiae*. 2015. Vol. 50. № 2. P. 5–44.
57. *Revel-Neher E.* The Image of the Jew in Byzantine Art. Oxford; New York: Hebrew University of Jerusalem; Pergamon Press, 1992.
58. *Rodov I.* The King of the Kings: Images of Rulership in Late Medieval and Early Modern Christian Art and Synagogue Design / eds. M. Poorthuis, J. Schwartz, J. Turner. Interaction Between Judaism and Christianity in History, Religion, Art, and Literature. Leiden; Boston: Brill, 2009. P. 457–475.

59. *Root J.* The Theophilus Legend in Medieval Text and Image. Cambridge: Boydell & Brewer, 2017.
60. *Roussakoff A.* Imagining the Miraculous. Miraculous Images of the Virgin Mary in French Illuminated Manuscripts, ca. 1250 – c. 1450. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2019.
61. *Sansy D.* Chapeau juif ou chapeau pointu? Esquisse d'un signe d'infamie // *Symbole des Alltags. Alltag der Symbole. Festschrift für Harry Kühnel zum 65. Geburtstag.* Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1992. P. 349–375.
62. *Sansy D.* Signe distinctif et judéité dans l'image // *Micrologus.* 2007. Vol. 15. P. 87–105.
63. *Shishka E.A.* Vizual'nyj obraz mongolov v bitve pri Legnice v izobrazitel'nyh pamjatnikah XIV–XV vv. // *Voprosy muzeologii.* 2021. № 12(2). P. 222–237.
64. *Shalev-Eyni S.* Entanglement and Disentanglement. Visual Expressions of Late Medieval Ashkenazi Existence / Hrsg. W. Drews, Chr. Scholl. *Transkulturelle Verflechtungsprozesse in der Vormoderne.* Berlin; Boston: Brill, 2016. P. 174–196.
65. *Shea E.L.* Mongol Court Dress, Identity Formation, and Global Exchange. New York; London: Routledge, 2020.
66. *Schmieder F.* Christians, Jews, Muslims – and Mongols: Fitting a Foreign People into the Western Christian Apocalyptic Scenario // *Medieval Encounters.* 2006. Vol. 12, № 2. P. 274–295.
67. *Schöner P.* Visual Representations of Jews and Judaism in Sixteenth-Century Germany / eds. D. Ph. Bell, S.G. Burnett. *Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth-Century Germany.* Leiden; Boston: Brill, 2006. P. 357–391.
68. *Schrekenberg H.* The Jews in Christian Art. New York: Continuum, 1996.
69. *Stang M.C.* Enemies of Christ in the Far North: Tales of Saracens, Jews and the Saami in Norwegian Medieval Painting / eds. K.B. Aavitsland, L.M. Bonde. *Tracing the Jerusalem Code. Vol. 1: The Holy City Christian Cultures in Medieval Scandinavia (ca. 1100–1536).* Berlin, Boston: Brill, 2021. P. 477–499.
70. *Stoddard W.S.* The Facade of Saint-Gilles-du-Gard. Its Influence on French Sculpture. Middletown: Wesleyan University Press, 1973.
71. *Stoichita V.I.* L'image de l'Autre. Noirs, Juifs, Musulmans et «Gitans» dans l'art occidental des Temps modernes, 1453–1789. Paris: Hazan, 2014.
72. *Straus R.* The Jewish Hat as an Aspect of Social History // *Jewish Social Studies.* 1942, Vol. 4. P. 59–72.
73. *Strickland D.H.* Edward I, Exodus, and England on the Hereford World Map // *Speculum.* 2018. Vol. 93, № 2. P. 421–469.
74. *Strickland D.H.* Gazing into Bernhard Blumenkranz's Mirror of Christian Art: The Fourteenth-Century Tring Tiles and the Jewishness of Jesus in Post-Expulsion England / eds. Ph. Buc, M. Keil, J. Tolan. *Jews and Christians in Medieval Europe: The Historiographical Legacy of Bernhard Blumenkranz.* Turnhout: Brepols, 2016. P. 147–188.

75. *Strickland D.H.* Saracens, Demons, and Jews: Making Monsters in Medieval Art. Princeton: Princeton University Pres, 2003.
76. *Tamm M.* Naissance de la persécution sémiotique: la création des signes distinctifs des minorités sociales et religieuses dans l'Occident médiéval (XIIIe – XIVe siècles) / eds. J.A. Carreiras, G.R. Vairo, K. Toomaspoeg. Altravés do Olhar do Outro. Tomar: Instituto Politécnico de Tomar, 2018. P. 57–78.
77. The Ghent Altarpiece. Van Eyck. Art, History, Science and Religion / eds. D. Praet, M.P.J. Martens. Ghent: Hannibal, 2019.
78. *Thirion J.* Les plus anciennes sculptures de N.-D. de Paris // Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. 1970. Vol. 114–1. P. 85–112.
79. *Toch M.* Between Impotence and Power – the Jews in the Economy and Polity of Medieval Europe / ed. S. Cavaciocchi. Poteri economici e poteri politici. Secc. XIII–XVIII. Firenze: Le Monnier, 1999. P. 221–243.
80. *Trexler R.* The Journey of the Magi: Meanings in History of a Christian Story. Princeton: Princeton University Press, 1997.
81. *Trivellone A.* L'hérétique imaginé. Hétérodoxie et iconographie dans l'Occident médiéval, de l'époque carolingienne à l'inquisition. Turnhout: Brepols, 2009.
82. *Voß R.* Entangled Stories: The Red Jews in Premodern Yiddish and German Apocalyptic Lore // Association for Jewish Studies Review. 2012. Vol. 36, № 1. P. 1–41.
83. *Wauters W.* Extracting the Stone of Madness in Perspective. The Cultural and Historical Development of an Enigmatic Visual Motif from Hieronymus Bosch: A Critical Status Quaestionis // Jaarboek Koninklijk Museum voor Schone Kunsten Antwerpen 2015–2016. Antwerp: Garant, 2017. P. 9–36.





C R I

T I C

A

ДОЛГОРУКОВА НАТАЛЬЯ МИХАЙЛОВНА

Кандидат филологических наук, PhD, доцент Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва)

ORCID: 0000-0002-5553-058

natalia.dolgoroukova@gmail.com

МЕТЕЛЕВ-КУДАЛИН МАКСИМ СЕРГЕЕВИЧ

Преподаватель Института филологии и истории Российского государственного гуманитарного университета (Москва)

ORCID: 0009-0002-4118-9543

maximilian.metelev@gmail.com

Рецензия на перевод кн. «Ренессанс XII века» Ч.Х. Хаскинса, 2025

Рецензия посвящена русскому переводу книги Чарльза Гомера Хаскинса «Ренессанс XII века», изданному в 2025 году. Авторы анализируют качество перевода, обращая внимание на соотношение точности и ясности оригинала. Рассматриваются как общие достоинства издания, так и конкретные недостатки перевода. В статье подробно разбираются примеры буквального следования синтаксису английского текста, что в отдельных случаях приводит к двусмысленности или нарушению логических связей. Отмечаются ошибки в передаче некоторых имен, а также неточности в справочном аппарате. При этом подчеркивается высокая культура перевода и значимость работы переводчиков, впервые представивших русскоязычному читателю одну из ключевых книг западной средневековья.

Ключевые слова: перевод; Ренессанс XII века; Ч.Х. Хаскинс.

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ

Долгорукова Н.М., Метелев-Кудалин М.С.
Рецензия на перевод кн. «Ренессанс XII века» Ч.Х. Хаскинса, 2025
[Электронный ресурс] // Vox medii aevi. 2025. Vol. 2 (13). С. 152–166.

DOI

10.24412/2587-6619-2025-13-152-166

NATALIA DOLGORUKOVA

Candidate of Sciences (Philology), PhD, Associate Professor at the National Research University Higher School of Economics (Moscow)

ORCID: 0000-0002-5553-058

natalia.dolgoroukova@gmail.com

MAXIM METELEV-KUDALIN

Lecturer at the Institute of Philology and History of the Russian State University for the Humanities (Moscow)

ORCID: 0009-0002-4118-9543

maximilian.metelev@gmail.com

Review of the Translation of C.H. Haskins' The Renaissance of the Twelfth Century, 2025

The review focuses on the Russian translation of Charles Homer Haskins' *The Renaissance of the Twelfth Century*, published in 2025. The authors analyze the quality of the translation, paying particular attention to the balance between accuracy and clarity of the original text. Both the general merits of the edition and specific shortcomings of the translation are discussed. The article examines in detail several cases of literal adherence to English syntax, which in some instances leads to ambiguity or disruption of logical connections. Errors in the rendering of certain names, as well as inaccuracies in the reference apparatus, are noted. At the same time, the review emphasizes the translators' high level of linguistic and scholarly culture and the importance of their work, which for the first time makes one of the key texts of Western medieval studies available to Russian readers.

Keywords: Charles H. Haskins; *The Renaissance of the Twelfth Century*; translation.

FOR CITATION

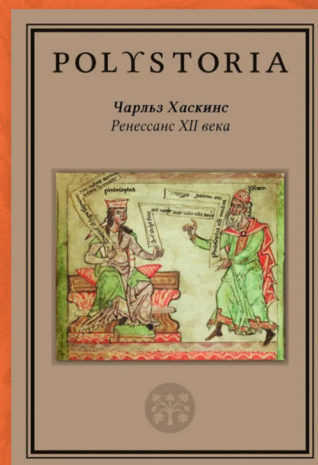
Dolgorukova N.M., Metelev-Kudalin M.S.
Review of the Translation of C.H.
Haskins' *The Renaissance of the*
Twelfth Century, 2025 [Digital
Resource] // *Vox medii aevi*. 2025. Vol.
2 (13). P. 152–166.

DOI

10.24412/2587-6619-2025-13-152-166

НАТАЛЬЯ ДОЛГОРУКОВА
МАКСИМ МЕТЕЛЕВ – КУДАЛИН

Рецензия на перевод кн.
«Ренессанс XII века» Ч.Х. Хаскинса, 2025



*Созданье гения пред нами
Выходит с прежней красотой.*

Издательский дом Высшей школы экономики в 2025 г. порадовал русского читателя тем, что выпустил в серии *Polystoria* перевод книги Чарльза Хаскинса «Ренессанс XII века»¹. Безусловно, за радость эту особенно необходимо благодарить коллектив переводчиков: К.В. Главатских, И.С. Мажаева, Д.Д. Лихачёву, А.С. Амосову и научного редактора О.С. Воскобойникова.

Начиная с Нового времени, мыслители и ученые то и дело видят ренессансы античности: то Филофей увидит в Москве третий Рим, то Жан-Жак Ампер напишет о возрождении литературы и науки при Карле Великом, то Фуртвенглер и Шмидт заговорят о новом рождении каролингского искусства в эпоху Оттонов.

Чарльз Гомер Хаскинс вносит свой вклад в эту великую цепь, добавляя Ренессанс XII в. Что же возродили средневековые интеллектуалы в Европе XII в.? Ответ на вопрос дают названия глав — латинских классиков, латинский язык, латинскую поэзию, юриспруденцию, историописание, науку, философию.

Первое издание «Ренессанса» вышло в 1927 г. на английском языке в типографии Издательства Гарвардского университета². Русскоязычный читатель, таким образом, только век спустя получает возможность ознакомиться с книгой, ставшей знаковой для мировой науки о Средних веках. В этом обстоя-

1. Хаскинс Ч. Ренессанс XII века / пер. с англ. К.В. Главатских, И.С. Мажаева, Д.Д. Лихачевой, А.С. Амосовой; под общей ред. К.В. Главатских, И.С. Мажаева; под науч. ред. О.С. Воскобойникова. М., 2025.

2. Haskins C. H. The Renaissance of the Twelfth Century. Cambridge, 1927.

тельстве есть некоторое сходство с судьбой перевода такой не менее важной для медиевистики работы, как, например, «Европейская литература и латинское Средневековье» Э.Р. Курциуса (опубликована в 1948 г.³, переведена на русский и издана в 2020 г.⁴), которая тоже досталась русскоязычному читателю достаточно поздно. Однако сходство неполное: «ЕЛЛС» опубликована была позже и переведена раньше «Ренессанса XII века»; переводы *opus magnum* Курциуса выпускались неоднократно на различных языках еще при жизни автора⁵, а одно из наиболее важных исследований Хаскинса переводилось лишь дважды, на итальянский (1982 г.)⁶ и испанский (2013 г.)⁷, уже гораздо позднее буквальной, не бартовской, смерти автора.

Многие медиевисты в России об этой книге знали и читали ее давно в оригинале, на английском, тем более, что стиль Хаскинса отличается простотой и ясностью. Посвящена книга «Ренессанс XII века» (как и труд Курциуса) преимущественно средневековой латинской словесности: Хаскинс прямо и открыто говорит, что вынужден «сосредоточить внимание на латинских сочинениях эпохи и на том, какие аспекты жизни и мысли XII в. они обнаруживают»⁸.

Перед переводчиками, таким образом, стояла непростая задача, которая заключалась в том, чтобы не испортить знакомый многим ясный текст английского оригинала и, кроме того, правильно и с осторожностью преподнести читателю перевод обильно рассыпанных по книге средневековых имен авторов, произведений и цитат из латинских текстов XI–XIII вв.

Первую часть «задачи» переводчики, уже имеющие опыт работы над выпуском книги «Пиво в Средневековье» Р. Унгер⁹, выполнили. Стараясь сохранить точность соответствия оригинальному тексту, переводчики часто используют метод калькирования. Перевод *ad verbum* сам по себе не является ни плохим, ни хорошим, и в случае, например, аллюзии на такое историко-литературное явление, как *dolce stil novo*, он даже напрашивается сам собой: не только из-за устоявшейся в научной литературе традиции перевода, но и потому, что

3. Curtius E.R. Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern, 1948.

4. Курциус Э.Р. Европейская литература и латинское Средневековье: в 2 т. / пер., коммент. Д.С. Колчигина; под ред. Ф.Б. Успенского. М., 2020.

5. При жизни Э.Р. Курциуса (1886–1956) «ЕЛЛС» перевели на английский, испанский и французский языки: Curtius E.R. European literature and the Latin Middle Ages / translated from German by Willard R. Trask. New York, 1953; Curtius E.R. Literatura europea y Edad Media Latina / traducción de Margit Frenk y Antonio Alatorre. México, 1955, 2 vols.; Curtius E.R. La littérature européenne et le Moyen Age latin / trad. de l'allemand par Jean Bréjoux. Paris, 1956.

6. Haskins C.H. La rinascita del XII secolo / traduzione di Paola Marziale Bartole. Bologna, 1982.

7. Haskins C.H. El renacimiento del siglo XII / Traducción, prólogo y notas de Claudia Casanova. Barcelona, 2013.

8. Хаскинс Ч. Ренессанс XII века... С. 12.

9. Унгер Р. Пиво в Средневековье / пер. с англ. К.В. Главатских, И.С. Мажаева, Б.М. Корнеева, П.В. Караваева; предисл. К.П. Мефтахудинова, Ю.Д. Сапрыкина-мл. М., 2023.

сам Хаскинс в оригинальном тексте передает название «нового сладостного стиля» буквально — *sweet new style*¹⁰. Переводчики предпочли передать наименование направления итальянской лирики спорным «прелестным новым стилем»¹¹ без применения кальки, имплицитно демонстрируя дискуссионность вопроса.

Тем не менее, в русском тексте книги есть несколько примеров, обращающих внимание именно неудачностью использования буквального перевода.

Один из них не слишком значителен и связан с метонимией: «Автор “Битвы семи искусств” объединяет Сенеку с другим произведением XII в. — “Антиклавдианом” Алана Лильского...»¹² (*The author of the Battle of the Seven Arts brackets Seneca with another twelfth-century work, the Anticlaudianus of Alain de Lille...*¹³ — в оригинале). Метонимический перенос является общеупотребительным в английском языке, но не в русском, для которого в рамках научного и наукообразного стиля важны четкие синтаксические параллели, определяющиеся семантической конкретностью выбранных слов.

Проблема синтаксических параллелей в конструкции предложения вновь появляется в том же абзаце, уже вне связи с метонимией:

«Точно так же, как в XV в. чувство стиля не сразу достигло полного совершенства, так и проза не добралась до вершин цicerоновского изящества»¹⁴.

Хаскинс здесь действительно пытается проложить мостик между XII и XV вв., поэтому выбор союза в начале предложения объясним. Но данный союз перемешан с составным подчинительным союзом «как..., так и...», который используется для соединения однородных членов предложения или целых предложений, указывая на сопоставление или соотношение между ними. В результате читатель получил фразу, в которой сопоставляется «XV век» и «проза». У автора книги процитированное выше предложение начинается со слова *even* — «даже»:

*Even in the fifteenth century the sense of style did not jump at once to full perfection, just as its prose did not attain forthwith the height of Ciceronian elegance*¹⁵.

10. Haskins C.H. The Renaissance of the Twelfth Century. Cambridge, 1971. P. 140.

11. Хаскинс Ч. Ренессанс XII века... С. 110.

12. Там же. С. 91.

13. Haskins C. H. The Renaissance of the Twelfth Century... P. 116.

14. Хаскинс Ч. Ренессанс XII века... С. 91.

15. Haskins C. H. The Renaissance of the Twelfth Century... P. 116.

Попытка переводчиков сохранять оригинальный синтаксис для большей части текста (подчеркиваем, не для всего текста) привела к тому, что некоторые отдельные предложения в тексте перевода заставляют надолго задуматься над их смыслом, как, например, здесь: «Истории о Крестовых походах нуждались в крестоносцах задолго до историков!»¹⁶ Возникает вопрос, чем в предложении является слово «историков»: относится ли оно к обстоятельству времени («зadolго до историков») или все-таки слово «историки» должно выступать в качестве однородного члена предложения к слову «крестоносцы»; означает ли предложение, что сначала в крестоносцах нуждались истории, а потом – историки, или смысл фразы в том, что историям сначала нужны были крестоносцы, а уже потом – историки.

16. Хаскинс Ч. Ренессанс XII века... С. 17.

Последнее, судя по тому, что мы видим в английском оригинале, и является правильным ответом: *History grew more voluminous and varied as action increased in variety and interest; histories of the Crusades required Crusaders even before historians!*¹⁷ Здесь нет парцелляции, которую мы видим в тексте перевода. Перед нами сложное предложение с разными видами связи, в котором вторая главная предикативная часть логически связана с первой, осложненной придаточным. Исходя из контекста абзаца, нет сомнений в том, что *history* в первой предикативной части используется в значении практики историописания, то есть «дисциплины», которая в числе прочих была «возрождена» в XII в. и которая, исходя уже из придаточной части рассматриваемого предложения, находилась в прямой зависимости от происходящих событий («действий» — *action*).

17. Haskins C. H. The Renaissance of the Twelfth Century... P. 14.

Если учесть логическую связь между всеми частями предложения, то становится очевидным, что первая сложноподчиненная часть предложения объясняет вторую предикативную часть — и наоборот. Становится понятным, что во второй главной предикативной части Хаскинс обыгрывает двойственность значений слова «история», поскольку по его нехитрой мысли события сначала должны произойти (и крестоносцы должны выступить субъектами «действий»,

создавших эти события) — история должна свершиться, а уже потом — быть записана. Но предложенный перевод этого предложения, не отменяя заложенной Хаскинсом двойственности, добавляет и свою, затемняя тем самым смысл высказывания. Для того, чтобы избежать двусмысленности, необходимо было подчеркнуть однородность в составе предложения слов «крестоносцы» и «историки».

Например, с помощью падежных форм: «Истории о Крестовых походах нуждались в крестоносцах гораздо раньше, чем в историках» — тогда составной предлог *even before* (наречие-интенсификатор и предлог) будет, возможно, чуть менее точен в переводе с точки зрения буквальности, но зато позволит выразить полноту смысла высказывания и сохранить при этом функцию обстоятельства времени.

Столь же проблемным кажется и другое слово, в английском языке определяющее отношения времени в предложении, — *until*. Ближе к окончанию главы V («Латинский язык») Хаскинс немного рассуждает о связи в XII в. риторической традиции с проповедями, которые, по мнению автора, «ничего не добавляют к нашему знанию об общей интеллектуальной жизни того времени»¹⁸. Стараясь усилить свою мысль о сравнительно невысоком значении проповедей для «интеллектуальной жизни» XII в., Хаскинс вводит предельно краткий экскурс о дальнейшем развитии проповедей. Вот какую версию этого экскурса предложили читателю переводчики:

«Более того, по мере вступления в XIII в. формальный стиль уступает место более популярному типу проповеди, полной историй и анекдотов, — *но это до тех пор, пока* (курсив наш — Н. Д., М. М.-К.) Данте не выразит недовольство тем, что “теперь в церквах лишь на остроты падки да на ужимки”»¹⁹.

Логика этого высказывания в русском переводе предполагает, что сначала был «формальный стиль» проповеди, он в XIII в. сменился «более популярным» «типом»; потом высказался Данте — и следствием его высказывания было наступление «той поры» («но это до тех пор, пока»), когда по-

18. Хаскинс Ч. Ренессанс XII века... С. 115.

19. Там же.

явились проповеди еще одного нового «типа». Можно представить, что проповеди к XIV в. действительно изменились. Но, во-первых, причинно-следственная связь в предлагаемом переводе предложения выглядит по меньшей мере неожиданно. Во-вторых, при чтении возникает вопрос о сущности этого третьего «типа», на который Хаскинс ответа не дает, что полностью противоречит академической ясности его стиля.

Ни того, ни другого бы не случилось, если бы переводчики обратили внимание на то, что в оригинале слово *until* (данное оборотом «до тех пор, пока» — чистой калькой) в предложении синтаксически связано с глаголом *declines*, который, в свою очередь, не мог быть переведен нейтральным выражением «уступать место», поскольку семантически связан с идеей «упадка», «снижения» и «заката». Мысль Хаскинса в том, что ослабление связей между проповедью и риторикой привело к постепенному, но неуклонному процессу «популяризации» проповеди, который отметил даже Данте, посвятивший этому две строки своей «Комедии». Речь идет не о временном рубеже, который в переводе подчеркнут еще и противительным союзом, а об одном из ярких признаков или серьезных свидетельств роста тенденции. Мы предложили бы такую альтернативу, выделяя курсивом измененные места:

«Более того, по мере вступления в XIII в. формальный стиль *постепенно приходит в упадок, уступая место типу проповеди более популярной, полной историй и анекдотов, — вплоть до того, что Данте выражает недовольство тем, что “теперь в церквах лишь на остроты падки да на ужимки”*»²⁰.

20. Перевод наш — Н.Д., М.М.-К.

Здесь употребление *until* не предполагает в буквальном значении и не выражает границу времени, а подразумевает переносный смысл, указывая на сильную и длительную интенсификацию явления, доведенную до предела, — точно так же, как в другом параллельном месте книги Хаскинса:

Such a flood of relics tended in time to depreciate their value and even throw doubt on their genuineness, particularly when they became articles of commerce, until Chaucer can speak of the “pigges

*bones” of his Pardoner, and Erasmus write his satire on the Virgin’s milk of Walsingham*²¹.

«Такой поток реликвий, особенно когда они стали предметом торговли, со временем привел к их обесцениванию и даже сомнению в их подлинности, что позволило Чосеру писать о “свиных костях” в “Рассказе продавца индульгенций”, а Эразму сочинить сатиру о молоке Богоматери Уолсингемской»²².

Предложенный вариант перевода нельзя считать абсолютно безупречным: он не отражает идею интенсификации, а скорее сводит мысль к возникшей у писателей возможности. Но в целом его можно было бы признать приемлемым, если бы не деталь, к которой придется вернуться чуть позже.

Данное предложение выглядит достаточно любопытным по нескольким связанным друг с другом обстоятельствам, рассмотрение которых позволяет перейти ко второй части «задачи» — передаче собственно средневековых названий, имен и цитат. Здесь переводчикам удалось опровергнуть тезис Хаскинса, что «обычно гораздо больше внимания уделяется народной литературе»²³: трансляция латинских знаковых единиц не вызывает никаких сомнений или нареканий, в отличие от переложения фрагментов из текстов и номинативов на народных языках.

Обстоятельство первое: процитированное выше предложение о «потоке реликвий» — это один из примеров, когда переводчики все-таки решили изменить синтаксис: не «вплоть до того, что Чосер мог говорить о “свиных костях” своего Продавца индульгенций», а «позволило Чосеру писать о “свиных костях” в “Рассказе продавца индульгенций”». Наименование персонажа заменено названием части текста, и подобное решение оправдано параллелизмом («Чосеру писать», «а Эразму сочинить»).

Похожего синтаксического изменения коснулось предложение, где упоминается французский трувер XIII в. Рютбёф: «... а Рютбёф в “Бывшем крестоносце” (*Decroizié*) и во все предложит оставаться дома, поскольку это более безопасное времяпрепровождение...»²⁴ (*and Rutebeuf’s*

21. Haskins C. H. The Renaissance of the Twelfth Century... P. 235.

22. Хаскинс Ч. Ренессанс XII века... С. 185.

23. Там же. С. 12.

24. Там же. С. 213.

*Descroizié will argue frankly for staying at home as a safer investment*²⁵). На этом не стоило бы долго останавливаться, если бы не тот факт, что именно синтаксис английского оригинала должен был подсказать переводчикам, что перед ними не название произведение Рютбёфа, а его персонаж (*Rutebeuf's Descroizié*): «... а Не-Крестоносец Рютбёфа будет откровенно отстаивать позицию, что нужно оставаться дома, поскольку это более безопасное времяпрепровождение...»²⁶.

25. Haskins C. H. The Renaissance of the Twelfth Century... P. 272.

26. Перевод наш — Н.Д., М.М.-К.

Рютбёф не писал сочинения под названием «Бывший крестоносец», и у него нет персонажа с таким именем. Зато среди его стихотворного наследия можно найти *La Disputaison du Croisé et du Décroisé*²⁷ («Диспут между Крестоносцем и Не-крестоносцем») в котором одним из главных персонажей выступает *Décroisé* («Не-крестоносец»).

27. Rutebeuf. Œuvres complètes / Texte établi, traduit, annoté et présenté avec variantes par Michel Zink. T. 2. Paris, 1990. P. 358.

Переводчики, сбивые с толку приставкой *de-* в имени персонажа, называли его «Бывшим крестоносцем», однако в тексте Рютбёфа не сказано, что рыцарь когда-либо бывал в Святой Земле. Рютбёф через рассказчика представляет экспозицию диалога, из которой читатель узнает следующее:

33 *Li uns d'eux avoit la croix prise*, «Один из них взял крест,
34 *Li autres ne la voloît prendre*²⁸ Другой не хотел его
принимать»²⁹.

28. Ibid. P. 358.

29. Перевод наш — Н.Д., М.М.-К.

Один рыцарь с крестом, другой — без, один крестоносец, другой — (пока) нет. Два рыцаря ведут диалог, в котором первый убеждает второго в необходимости участия в Крестовом походе. Каждый приводит разные доводы *pro et contra*. Один из аргументов Хаскинс цитирует, но цитата в русском переложении представляется неточной:

Homt puet mult bien en cest payx «Ведь можно и в своей стране
Gaaignier Dieu cens grant damage Без ран до бога достучаться»³⁰.

30. Хаскинс Ч. Ренессанс XII века... С. 213.

Лексика во второй строке наделяется наводящей на разные ассоциации семантикой, которой нет в оригинальном старофранцузском тексте, где слова вполне нейтральны («Достичь Бога без великого ущерба»).

«Суждение о любви»³¹ в качестве перевода названия поэмы *Le jugement d'Amour* также выглядит неудачным. Герои-ни поэмы, Флоранс и Бланшефлор (*Florance et Blancheflor*), на самом деле обращаются к суду Бога Любви, придворные которого — птицы — долго дискутируют, а двое из них устраивают в самом конце настоящую ордалию в виде поединка, чтобы определить, кто же больше достоин любви: рыцарь или клирик (Хаскинс упоминает поэму как раз в контексте «сравнения достоинств рыцарей и клириков в любовных делах»³²). «Суждения» есть в тексте, но это не единственное значение лексемы *jugement*, которая имеет и второе значение, «суд». Оба значения можно было легко сохранить, посредством слова «суд»: «Суд Любви».

Народная литература страдает и в сносках. Так, к примеру, «Роман о Бруте» Васа безапелляционно назван «рыцарским»³³. При этом переводчики дают ссылку на третий том, видимо, первого издания «Эпических легенд» (*Les légendes épiques*) Ж. Бедье³⁴. Заинтересовавшийся читатель, вероятно, захочет поближе познакомиться с тем, что пишет французский медиевист о Роберте Васа и «торжественном открытии гробниц нормандских герцогов в Фекане»³⁵, но его желанию не суждено будет сбыться, поскольку в третьем томе «Эпических легенд» об этом не сказано ни слова. Жаждущему знаний нужно смотреть в четвертый том³⁶.

С точно такой же бедой пытливым умам придется столкнуться и тогда, когда они дойдут до предложения, с которого мы начали обсуждение литературы на народных языках, — о «потоке реликвий»³⁷. По необъяснимой причине ссылка на русский перевод «Кентерберийских рассказов» Джеффри Чосера ведет не к «Рассказу продавца индульгенций» (с. 329), как предложено переводчиками в тексте³⁸, а к началу «Рассказа пристава церковного суда» и концу его «Про-

31. Там же. С. 150.

32. Там же.

33. Там же. С. 184.

34. Там же.

35. Там же.

36. Bédier J. Les légendes épiques: Recherches sur la formation des chansons de geste. Vol. IV. Paris, 1913. P. 3–18.

37. Хаскинс Ч. Ренессанс XII века... С. 185.

38. Там же.

лога» (с. 199 — в сноске)³⁹, что само по себе уже свидетельствует о недостаточном внимании к научному аппарату издания. Усиливается это свидетельство тем, что ни в том, ни в другом месте «Кентерберийских рассказов» читатель не найдет ровным счетом ничего о «свиных костях», по той простой причине, что сноска и не должна приводить ни к одному из указанных переводчиками мест. Хаскинс в оригинале говорит о *piggie bones*, то есть использует прямую цитату из «Общего пролога»:

700 *And in a glas he hadde pigges bones.
But with thise relikes, whan that he fond
A povre person dwellynge upon lond,
Upon a day he gat hym moore moneye
Than that the person gat in monthes tweye...*⁴⁰

В русском издании «Рассказов» «свиные кости» заменены «пороссячьей ляжкой»:

750 «Была в мешке и пороссячья ляжка,
С их помощью, обманщик и нахал,
В три дня он денег больше собирал,
Чем пастырь деревенский за полгода
Мог наскрести с голодного прихода...»⁴¹.

Тем не менее, при добросовестно оформленной ссылке на нужную страницу мысль Хаскинса об обесценивании реликвий вполне может быть подкреплена. Это и есть та обещанная деталь, из-за которой переводчики никак не могли заменить в предложении персонажа (Продавца индульгенций) на название части текста («Рассказ продавца индульгенций»).

Также вызывает вопросы логика научно-справочного аппарата издания: не совсем ясно, для какого читателя текст предназначен? Студентов и «всех интересующихся Средневековьем»⁴² или специалистов («историков, литературоведов, историков философии, искусства»⁴³)? Для первых

39. Там же.

40. Chaucer G. The Complete Works of Geoffrey Chaucer. Vol. IV. The Canterbury Tales: Text / edited by Rev. Walter W. Skeat. Oxford, 1894. P. 21.

41. Чосер Дж. Кентерберийские рассказы / подгот. А.Н. Горбунов, В.С. Макаров; [Отв. ред. А.Н. Горбунов]. М., 2012. С. 25.

42. Хаскинс Ч. Ренессанс XII века... С. 303.

43. Там же.

и вторых изданию не хватает сопроводительной статьи, которая давала бы читающим представление о контексте создания и научном влиянии книги медиевиста из США, который находился в «позиции внаходимости» (термин М.М. Бахтина) по отношению к объекту своего изучения — как и питающие интерес к Средневековью люди из России. Если текст направлен на первые две группы читателей, то систему комментирования тоже необходимо было бы расширить. Иногда переводчики объясняют читателю общеизвестные сведения (что такое «Энциклопедия» XVIII в.⁴⁴), но не считают необходимым комментировать должность «эшевена»⁴⁵ или практику «дискурсивного чтения»⁴⁶.

44. Там же. С. 239.

45. Там же. С. 51.

46. Там же. С. 30.

Третьей группе книга Хаскинса известна давно, поэтому представители ее могут спокойно пользоваться английским оригиналом: книге на русском языке недостает списка актуальных изданий упоминаемых Хаскинсом источников, который был бы полезен для дальнейшей работы специалистов. Более того, книга будет неудобна в работе и по причине отсутствия именного указателя, который был во всех изданиях оригинального текста, начиная с первого⁴⁷. К слову, так и осталось загадкой, по какому изданию книги Хаскинса был сделан русский перевод

47. Haskins C. H. The Renaissance of the Twelfth Century. 1927... P. 401–437.

Представители всех трех условных групп русских читателей наверняка ожидали бы отсутствия ошибок в переводе текста и тщательной выверки сравнительно небольшого объема сносок. По крайней мере, точно никак не могли бы ожидать, что фамилию филолога Сергея Сергеевича Аверинцева напечатают неправильно⁴⁸. Причем дважды⁴⁹.

48. Хаскинс Ч. Ренессанс XII века... С. 134.

49. Там же. С. 135.

Тем не менее за издание книги, вышедшей почти век назад, в Москве 2025 г. переводчикам и редакторам необходимо выразить глубокую благодарность. Будем надеяться, что к выходу второго издания «Ренессанса XII века»

Ч.Х. Хаскинса в переводе К. Главатских, И. Мажаева,

Д. Лихачёвой, А. Амосовой и научного редактора

О.С. Воскобойникова, некоторые из наших

замечаний будут учтены. *Post tenebras*

spero lucem — dum spiro spero.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Bédier J.* Les légendes épiques: Recherches sur la formation des chansons de geste. Vol. IV. Paris: Librairie Honoré Champion, 1913.
2. *Chaucer G.* The Complete Works of Geoffrey Chaucer. Vol. IV. The Canterbury Tales: Text / edited by Rev. Walter W. Skeat. Oxford, 1894.
3. *Curtius E.R.* Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern: Francke, 1948.
4. *Haskins C.H.* The Renaissance of the Twelfth Century. Cambridge: Harvard University Press, 1927.
5. *Haskins C.H.* The Renaissance of the Twelfth Century. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
6. *Haskins C.H.* El renacimiento del siglo XII / traducción, prólogo y notas de Claudia Casanova. Barcelona: Ático de los Libros, 2013.
7. *Haskins C.H.* La rinascita del XII secolo / traduzione di Paola Marziale Bartole. Bologna: Il Mulino, 1982.
8. Rutebeuf. Œuvres complètes / Texte établi, traduit, annoté et présenté avec variantes par Michel Zink. T. 2. Paris: Bordas (Classiques Garnier), 1990.
9. Курциус Э.Р. Европейская литература и латинское Средневековье: в 2 т. / пер., коммент. Д.С. Колчигина; под ред. Ф.Б. Успенского. Москва: Издательский Дом ЯСК, 2020. Т. 1; Т. 2.
10. Унгер Р. Пиво в Средневековье / пер. с англ. К.В. Главатских, И.С. Мажаева, Б.М. Корнеева, П.В. Караваева; предисл. К.П. Мефтахудинова, Ю.Д. Сапрыкина-мл. Москва: АСТ, 2023.
11. Хаскинс Ч. Ренессанс XII века / пер. с англ. К.В. Главатских, И.С. Мажаева, Д.Д. Лихачевой, А.С. Амосовой; под общей ред. К.В. Главатских, И.С. Мажаева; под науч. ред. О.С. Воскобойникова. Москва: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2025.

REFERENCES

1. *Bédier J.* Les légendes épiques: Recherches sur la formation des chansons de geste. Vol. IV. Paris: Librairie Honoré Champion, 1913.
2. *Chaucer G.* The Complete Works of Geoffrey Chaucer. Vol. IV. The Canterbury Tales: Text / edited by Rev. Walter W. Skeat. Oxford, 1894.
3. *Curtius E.R.* Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern: Francke, 1948.
4. *Haskins C.H.* The Renaissance of the Twelfth Century. Cambridge: Harvard University Press, 1927.
5. *Haskins C.H.* The Renaissance of the Twelfth Century. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
6. *Haskins C.H.* El renacimiento del siglo XII / traducción, prólogo y notas de Claudia Casanova. Barcelona: Ático de los Libros, 2013.

7. *Haskins C.H.* La rinascita del XII secolo / traduzione di Paola Marziale Bartole. Bologna: Il Mulino, 1982.
8. *Rutebeuf.* Œuvres complètes / Texte établi, traduit, annoté et présenté avec variantes par Michel Zink. T. 2. Paris: Bordas (Classiques Garnier), 1990.
9. *Kurtsius E.R.* Evropeyskaya literatura i latinskoe Srednevekov'ye: v 2 t. / per., komment. D.S. Kolchigina; pod red. F.B. Uspenskogo. Moskva: Izdatel'skiy Dom YASK, 2020. T. 1; T. 2.
10. *Unger R.* Pivo v Srednevekov'ye / per. s angl. K.V. Glavatskikh, I.S. Mazhayeva, B.M. Korneyeva, P.V. Karavayeva; predisl. K.P. Meftakhuddinova, Yu.D. Saprykina-ml. Moskva: AST, 2023.
11. *Khaskins Ch.* Renessans XII veka / per. s angl. K.V. Glavatskikh, I.S. Mazhayeva, D.D. Likhachevoy, A.S. Amosovoy; pod obshchey red. K.V. Glavatskikh, I.S. Mazhayeva; pod nauch. red. O.S. Voskoboynikova. Moskva: Izd. Dom Vysshey shkoly ekonomiki, 2025.



ТУРИЛОВ АНАТОЛИЙ АРКАДЬЕВИЧ

Кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения Российской Академии наук

ORCID: 0000-0002-2706-8516

aaturilov@gmail.com

Рецензия на книгу: Корогодина Мария Владимировна. Правила Константинопольского синода 1276 г. Москва: Издательство Высшей школы экономики, 2025. 344 с.

Книга Марии Владимировны Корогодиной посвящена важному событию в истории русской церкви и культуры XIII века — ответам Константинопольского патриаршего синода 1276 г. на вопросы Феогноста, епископа Сарайского об особенностях церковной жизни и религиозного быта в условиях татаро-монгольского владычества. В книге подробно рассмотрены история вопроса, время и обстоятельства перевода памятника на славянский язык. Опубликованы по совокупности списков и откомментированы все известные на сегодняшний день редакции правил. Несмотря на ряд замечаний и возражений, монография Корогодиной является ценным вкладом в изучение названной темы.

Ключевые слова: рукописная традиция правил; Синод 1276 г.; специфика русской церковной жизни XIII в.; татаро-монгольское иго.

для ЦИТИРОВАНИЯ

Турилов А.А. Рецензия на книгу: Корогодина Мария Владимировна. Правила Константинопольского синода 1276 г. Москва: Издательство Высшей школы экономики, 2025. 344 с. [Электронный ресурс] // Vox medii aevi. 2025. Vol. 2 (13). С. 167–173.

DOI

10.24412/2587-6619-2025-13-167-173

ANATOLY TURILOV

Candidate of Historical Sciences, leading Researcher at the Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences

ORCID: 0000-0002-2706-8516

aaturilov@gmail.com

Book review: Korogodina Maria Vladimirovna. The Rules of the Synod of Constantinople, 1276, Moscow: Publishing House of the Higher School of Economics, 2025

Maria Vladimirovna Korogodina's book is dedicated to an important event in the history of the Russian Church and culture of the 13th century – the answers of the Patriarchal Synod of Constantinople in 1276 to the questions of Theognost, Bishop of Sarai about the peculiarities of church life and religious life under the conditions of Tatar-Mongol rule. The book examines in detail the history of the issue, the time and circumstances of the translation of the monument into the Slavic language. All currently known versions of the rules have been published according to the totality of the lists and commented on. Despite a number of comments and objections, Korogodina's monograph is a valuable contribution to the study of this topic.

Keywords: handwritten tradition of rules; specifics of Russian church life in the 13th century; Synod of 1276; Tatar-Mongol yoke.

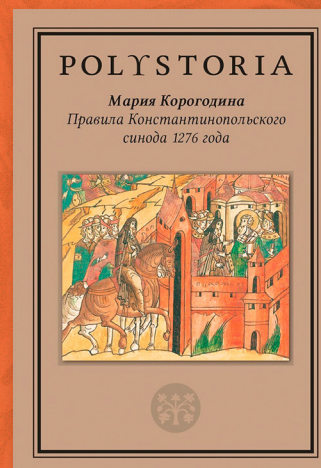
FOR CITATION

Turilov A.A. Book review: Korogodina Maria Vladimirovna. The Rules of the Synod of Constantinople, 1276, Moscow: Publishing House of the Higher School of Economics, 2025. [Digital Resource] // Vox medii aevi. 2025. Vol. 2 (13). P. 167–173.

DOI

10.24412/2587-6619-2025-13-167-173

Рецензия на книгу: Корогодина Мария Владимировна. Правила Константинопольского синода 1276 г. Москва: Издательство Высшей школы экономики, 2025. 344 с.



Сравнительно небольшая (223 страниц in-Q, не считая обширной публикации текстов в приложении, библиографии и указателей) монография М.В. Корогодиной посвящена важной и интересной исторической теме — правилам, принятым в 1276 г. на заседаниях синода в Константинополе под главенством патриарха Иоанна (Векка) как ответы на вопросы русского епископа Феогноста Сарайского и их судьбе в книжности XIII–XIX вв. Тема книги тесно связана с кругом научных интересов автора (здесь достаточно взглянуть на библиографию — см. с. 300–301), начиная с ее первого монографического исследования¹.

Основная часть рецензируемой книги состоит из введения, 4-х частей (делящихся на разделы разного объема) и заключения; оглавление снабжено переводом на английский. Первая часть посвящена предыстории и истории поездки Сарайского епископа Феогноста в Константинополь, которая была вызвана необходимостью решения вопросов церковного обихода и поведения прихожан, не получивших должной оценки собора 1273 г., проходившего во Владимире под руководством митрополита Кирилла. Здесь же рассмотрены происхождение Феогноста и его биография после поставления в епископы, а также вопросы знания им греческого языка и количества его поездок в Константинополь; отдельная глава посвящена месту пребывания сарайских епископов в XIII в. (вслед за рядом других историков Корогодина полагает, что они жили не в Сарае, а где-то на Руси). Проблема, поставленная и в меру сил решаемая автором, носит действительно уни-

1. См.: Корогодина М.В. «Исповедь в России в XIV–XIX вв.». СПб., 2006.

кальный характер уже в силу уникальности исторических условий, в которых возникли вопросы, обращенные к константинопольскому синоду.

Вторая часть монографии посвящена классификации редакций правил Синода 1276 г. в русской традиции (все они восходят к одному переводу), их последовательности и взаимоотношению. В качестве старшей М.В. Корогодина рассматривает Кирилло-Белозерскую (названия принадлежат автору книги), дошедшую в списке первой четверти XV в. Вслед за предшественниками она приходит к выводу, что число правил в них постепенно сокращалось: если в Кирилло-Белозерской их 33, то в более поздних их существенно меньше; при этом уменьшалось и количество грецизмов — уже в выписках в Чудовском сборнике рубежа XIV–XV вв. лексика заметно русифицирована. Вероятно, в XVI в. эта редакция попала в Великое княжество Литовское. 26 статей содержит и список ГИМ, Син. 3. начала XV в. в составе Пандектов Антиоха Черноризца, выделяемый в отдельную редакцию (правила здесь сильно сокращены, до состояния конспекта). Напротив, в списках Кормчей Мясниковской редакции 1410-х гг., правила, представляющие переработку первоначального текста (здесь их 16, причем в иной последовательности) дополнены другими статьями (в том числе из «Вопрошаний Кирика»); это самая распространенная в рукописной традиции редакция (27 полных списков и 4 списка выписок). Более поздним временем датируется, вероятно, Архангельская редакция, восходящая к Кирилло-Белозерской и дошедшая в 9 списках XVI–XVII вв., создание которой исследователи относят ко времени митрополита Кирилла либо связывают с Полоцкой епархией (более вероятен первый вариант). Известна и Сокращенная (10 статей) редакция в единственном списке XVI в., сопровождающем Номоканон «Зинарь» («Зонарь», «Псевдозонара»). Кроме того, памятник представлен и в старообрядческих списках XVIII–XIX вв. (Белокриницкая редакция или Белокриницкий извод Кирилло-Белозерской редакции). Последний раздел этой части посвящен взаимоотношению рассмотренных редакций.

Третья часть книги М.В. Корогодиной называется «Вымысел и реальность: комментарии к статьям» и посвящена в основном этому вопросу. Разбор весьма подробен и, как правило, вполне убедителен.

Наконец, последняя часть, как уже говорилось, посвящена постатейному переводу правил синода 1276 г.

При безусловно положительной в целом оценке рецензируемой книги я не могу обойтись без замечаний разной степени серьезности (порою совсем мелочных) и даже возражений автору. Они относятся по преимуществу к сфере лексики и словоупотребления. Так, на с. 40 термин «дреколя» объясняется как «копья», тогда как в реальности это колья. В последнем абзаце на с. 73, завершающемся на следующей странице, объявлены диалектизмами (причем со ссылкой на работу А.А. Зализняка 2004 г.²) формы «вдати», «канчивают». Явно диалектными являются здесь лишь формы «у граде», «въ волтари», «патриарфом», однозначно указывающие на белорусско-украинский регион создания или копирования; тогда как «четверчая» может быть следствием описки. Едва ли удачной можно признать форму «агнИчный» (с. 106, 137) применительно к просфоре-«агнцу», учитывая что это существительное мужского рода (форма «агнцАв» (с. 107) может быть элементарной опиской или опечаткой). В высшей степени странно читать передачу имени автора исследования (*Tatiĥ-Turiĥ* (!) — с. 135) вместо *Tatiĥ-Ђуриĥ*, на опечатку это списать явно невозможно (аналогичным образом обстоит дело с написанием „Банѡ“ (с. 163) вместо «Баня» — горячий источник (в данном случае название монастыря), это явно неудачная попытка воспроизвести сербское Н «мягкое» — лигатуру Њ). На той же с. 135 игуменское место отождествляется с афонской (балканской) стасидией, хотя между ними нет практически ничего общего. Игуменское/архиерейское место (наряду с княжеским/царским) в храме одно, тогда как стасидии в святогорских храмах предназначены для всех молящихся и стоят буквально рядами; кроме того, их сидения подвижны и разделены надвое, что позволяет присутствующим попеременно сидеть и стоять (откуда и название), опираясь на подлокотники, в зависимости от момента богослужения.

2. Зализняк А.А. Древненовгородский диалект. М., 2004.

На с. 136 при описании возможности использования для причастия «агнца» (просфоры), поеденного мышами, употреблен (не при цитировании древнерусского текста) термин «потравленный», несколько странный для современного языка, где «потравленными» (т.е. отравленными) могут быть скорее сами мыши.

На с. 149 и 198 сделано смелое, но вряд ли обоснованное предположение, что антиминсы (во всяком случае в XI–XIII вв.) использовались только в Новгородской епархии. Автор как будто не придает значения тому общеизвестному обстоятельству, что в Новгороде, не пострадавшем от иноземных нашествий, практически все письменные памятники сохранились несравненно лучше, чем на других древнерусских территориях, тем более что число дошедших ранних антиминсов слишком мало, чтобы быть репрезентативным для подобных заключений.

Вызывает удивление высказанное автором на с. 157 мнение, что рекомендация крестить татар обливанием (статья 23) связана с латинским влиянием, хотя тут же она говорит о трудности найти в степи воду (реку, озеро) чтобы совершить таинство путем погружения — с последним, разумеется, нельзя не согласиться.

Не бесспорным, по меньшей мере, представляется и утверждение исследовательницы о переводе Правил непременно в Новгороде (с. 199); оно уже высказывалось М.В. Корогодиной в монографии 2017 г.³, но свидетельствует в реальности лишь о том, что правила были включены в состав Кормчей русской редакции. Факт же беспрецедентного двукратного возвращения на кафедру новгородского архиепископа-схимника Моисея, к которому апеллирует исследовательница, уже в силу своей скандальности был, несомненно, хорошо известен и далеко за пределами епархии.

При этом рецензент вовсе не хочет, чтобы его работа воспринималась бы читателями как «клон» разгромной рецензии В.М. Живова на уже упоминавшуюся книгу Корогодиной 2006 г.⁴. Новая монография автора — бесспорно серьезное исследование, несомненно заслуживающее внимание специалистов — историков Церкви, просто историков и филологов.

3. Корогодина М.В. Кормчие книги XIV – первой половины XVII в. М.; СПб., 2017. Т. 1 (Исследование). С. 212–213.

4. Живов В.М. Корогодина М.В. «Исповедь в России в XIV – XIX вв. Исследование и тексты». [Рецензия] // Славяноведение. 2007. № 2. С. 95–102.

О серьезности работы свидетельствует хотя бы выбор рецензентов, во всяком случае Е.В. Беляковой, крупнейшего в наше время знатока и византийского, и русского церковного законодательства (см. хотя бы список ее работ в библиографии рецензируемой книги)⁵,
ученицы и достойной преемницы
член-корреспондента
РАН Я.Н. Шапова.

5. Корогодина М. В. Правила Константинопольского синода... С. 295.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Живов В.М. Корогодина М.В. «Исповедь в России в XIV–XIX вв. Исследование и тексты». [Рецензия] // Славяноведение. 2007. № 2. С. 95–102.
2. Зализняк А.А. Древненовгородский диалект. М.: «Рукописные памятники Древней Руси», 2004. 2-е изд., переработанное и дополненное с учетом материала находок 1995–2002 гг. 872 с.
3. Корогодина М.В. «Исповедь в России в XIV–XIX вв. Исследование и тексты». СПб.: «Дмитрий Буланин», 2006. 584 с.
4. Корогодина М.В. Кормчие книги XIV – первой половины XVII в. М.; СПб.: «Альянс-Архео», 2017. Т. 1 (Исследование).

REFERENCES

1. Korogodina M.V. «Isповед' v Rossii v XIV–XIX vv. Issledovanie i teksty». SPb.: «Dmitrij Bulanin», 2006. 584 s.
2. Korogodina M.V. Kormchie knigi XIV – pervoj poloviny XVII v. M.; SPb.: «Al'yans-Arheo», 2017. T. 1 (Issledovanie).
3. Zaliznyak A.A. Drevnenovgorodskij dialekt. M.: «Rukopisnye pamyatniki Drevnej Rusi», 2004. 2-e izd., pererabotannoe i dopolnennoe s uchetom materiala nahodok 1995–2002 gg. 872 s.
4. Zhivov V.M., Korogodina M.V. «Isповед' v Rossii v XIV–XIX vv. Issledovanie i teksty». [Recenziya] // Slavyanovedenie. 2007. № 2. S. 95–102.

