

Предлагаемый вашему вниманию текст имеет долгую и сложную историю. Это отрывок незаконченной работы лингвиста И. Мальского. В далеких уже 90-х годах он предпринял попытку издать т. н. бретонский цикл легенд о Короле Артуре, который весьма значительно отличается от более известного в России цикла Томаса Мэлори. К сожалению, тогда проект не удалось закончить. Сейчас, тем не менее, появилась возможность довести ее до конца, однако предстоит проделать большую работу, связанную, главным образом, с достойным научным комментированием текста. Если кто-то из читателей заинтересуется бретонской «артурианой» и возможностью издать ее на русском языке, то ему следует обратиться либо в редакцию, либо к Екатерине Николаевне Мальской, с которой редакция активно сотрудничает, и без чьей помощи не удалось бы переиздать эту статью.

Бретонская ветвь романов Круглого Стола и ее связь с христианской апокрифической литературой*

* статья была опубликована
в журнале «Уrania» за 1995
год.

Корпус средневековых романов о короле Артуре и его рыцарях, известный как «цикл романов Круглого Стола» и оказавший столь сильное влияние на духовную культуру от Средневековья до современности, изучен достаточно хорошо, в том числе и в нашей стране. Однако почти безграничное аспектное разнообразие артуровского цикла, как правило, вынуждало исследователей сужать круг разрабатываемых тем. В нашей стране многолетняя насильственная поляризация гуманитарных исследований привела, в частности, к тому, что целое концептуальное направление «артурианы» до недавних пор практически не изучалось. Автор видит основную задачу данной публикации именно в том, чтобы привлечь внимание к той роли, которую этот блок текстов сыграл в формировании христианской мировоззренческой платформы, как европейской, так и русской.

Истоки жанра средневекового рыцарского романа следует искать в досаксонской культуре Британии. Во-первых, это оригинальная бретонская (бриттская) мифология, заселившая разнообразными волшебными существами духовный мир чуть ли не всей Европы (включая славянские племена). Во-вторых, восходящая к III–IV вв. легенда о христианизации населения Британских островов, связывавшая это событие с апостольской деятельностью декурiona (члена общинного совета города) Иосифа из Аримафеи. Согласно легенде, он не только поместил в гробницу снятое им с креста тело Иисуса, но и был первым хранителем реликвии, известной под именем чаши Грааль — сосуда,

в который он же собрал кровь распятого Спасителя. Впоследствии Иосиф добрался морем из Палестины до острова Бретань и основал в Логрии (современная Англия) Гластонберийское аббатство, где потом и был похоронен.

Наконец, третьим источником сюжетов, давшим жанру не только направленность, но и название — рыцарская «авантюра», — стали трагические события V в., когда остров подвергся нашествию германских племен англов и саксов. Бретонцы потерпели поражение; часть их закрепилась в труднодоступном гористом районе острова, который, отгороженный в VIII в. от Логрии «рвом Оффы» и «Стенами» (Wales), превратился в одно из хранилищ бретонской (отныне валлийской) культуры. Другим таким хранилищем стала Малая Бретань, основанная на Армориканском полуострове теми из беженцев, которые переправились на материк. Впрочем, какая-то часть коренного населения Логрии осталась. И когда в 595 г. папа Григорий I Великий послал монаха Августина миссионером к завоеванным «язычникам», бретонцы возмутились, поскольку считали себя обращенными в христианство еще учениками Иисуса, чудесным образом прибывшими из Азии.

Необходимо отметить, что традиции бретонской церкви не совпадали с традициями римской курии. И не только в таких частностях, как различия в очертаниях выбриваемого участка головы (тонзуры) или в чине крещения. Существовали и серьезные различия в литургии, сближавшие бретонскую церковь с армянской и греческой (а позднее и с русской). Но все же основное разногласие — в легенде об Иосифе, представлявшей его хранителем подлинной крови Иисуса и первым епископом, которого Христос наделил исключительным правом преподания причастия.

Считали ли бретонцы VI в. своими первыми апостолами учеников Спасителя или же только Иосифа Аримафейского, — предание это в любом случае составило основу для романов XII в., причем значение сказания о чудесном сосуде с кровью Христа возрастало в силу тогдашних политических событий.

В материковой Бретани, как вообще было принято в бретонской среде, культивировалась устная традиция передачи национальных легенд. Обычно их излагали в форме лэ (*lais*) — стихотворной декламации под аккомпанемент роты или арфы, и занимались этим бродячие артисты-жонглеры. При помощи лэ рассказывали о духах и чародеях кельтской мифологии, сохраняли религиозные предания галло-бретонской церкви. Популярны были и героические легенды о сопротивлении англо-саксонским завоевателям, основным героем которых становится один из бретонских вождей, прототип будущего короля Артура рыцарских романов.

В начале XII в. в средневековом обществе и культуре произошли существенные изменения. Окончательно оформляется феодальная структура, а вместе с ней и рыцарство. Если изначально рыцари, использовавшие «право сильного», мало отличались от разбойников с большой дороги, то теперь возникают новые эстетические идеалы, складывается моральный кодекс рыцаря. Крестовые походы расширили кругозор рыцарства и познакомили его с новыми понятиями и формами жизни, в том числе с поэтическими сказаниями и знаменитым жанром «обрамленной повести». На этом фоне начинается переформирование репертуара жонглеров, связанное с влиянием восточной культуры. Ее заносят в Бретань паломники из Святой земли, крестоносцы, испанские мавры и иудеи. Лэ начинает впитывать куртуазные тенденции и сюжеты. С другой стороны, «данная от Бога» власть сеньоров и королей, да и крестовые походы, требовали идеологической поддержки. И такую поддержку неожиданно оказали трансформировавшиеся и переосмысленные лэ.

Обращение к фонду бретонских легенд оказалось счастливой находкой, удовлетворявшей максимуму политических требований времени. И вполне закономерно, что, единожды появившись в поле зрения книжников, чувствовавших политическую конъюнктуру своего времени, назидательная идея братства рыцарей «без страха и упрека» во главе с идеальным королем Артуром была обречена на бурный расцвет.

Около 1137 г. бенедиктинец из Оксфорда Гальфрид Монмутский написал «Историю бриттов», взяв за основу одноименное сочинение историка IX в. Ненния, семью годами ранее привезенное из Франции архиепископом Оксфордским Готье. Когда в 1155 г. ученый монах Вас перевел сочинение Гальфрида с латыни на французский, добавив кое-что от себя и из сказаний



бретонских арфистов, эта книга под названием «История Брута» мгновенно завоевала популярность и стала быстро распространяться при дворах. Но по-настоящему становление романа происходит с появлением сочинений крупнейшего писателя Средневековья Кретьена де Труа.

Этот французский поэт-романист конца XII в. ввел в литературную традицию практически все главные сюжеты рыцарского романа; среди многочисленных эпигонов, разрабатывавших все новые варианты использованных Кретьеном де Труа тем, был и величайший немецкий мастер авантюрного жанра — Вольфрам фон Эшенбах, чьи поэмы «Персеваль» и «Гитурель» впоследствии вдохновили Рихарда Вагнера на создание лирической драмы «Парсифаль». Разнообразные сказания вскоре образовали огромный цикл из пяти прозаических романов, известный под названием «Вульгата» (лат. *Vulgata* <editio> — общераспространенный текст; совпадение с названием латинского перевода Библии, осуществленного св. Иеронимом, отражает канонический характер обоих сводов текстов). На основе одной из позднейших редакций этого цикла в конце XV в. появилась обширная английская версия «артурианы» — повествование Томаса Мэлори «Смерть Артура», в свою очередь ставшее каноном для последующих веков. Таковы основные вехи магистрального развития «артурианы», заданного поэмами Кретьена де Труа.

Дорога эта, однако, оказалась не единственной: ведь интересы рыцарства не исчерпывались войной, приключениями и куртуазной жизнью — а именно эти аспекты лежали в основании политически ориентированной «артурианы по Кретьену». Идеальный рыцарь был также ревностным защитником христианской церкви и активным распространителем ее вероучения. Достаточно вспомнить Крестовые походы, духовно-рыцарские ордена (тамплиеры, Тевтонский орден и др.) — военно-монашеские братства, созданные в XII–XIII вв. для борьбы с «неверными». Религиозное начало рыцарской идеологии нашло своего выразителя в лице писателя рубежа XII–XIII вв. Робера (Роберта) де Борона.

Он известен тем, что впервые попытался создать из разрозненных романов об Артуре связный цикл с единым основным сюжетом. Но кроме написанных им собственно рыцарских романов (известных нам лишь в переложениях), де Борон включил в этот цикл бретонские легенды о христианизации Бретани, где нашли отражение и многие библейские мотивы. По сюжетам этих легенд им был написан стихотворный «Роман об Иосифе Аримафейском». В отличие от рыцарского кодекса «магистрала Кретьена», у Робера де Борона все акценты смещены в религиозно-мистическую сторону. «Сверхзадача»

действий и подвигов его героев — поиски священной чаши Грааль как символа причастности к высшим божественным тайнам, доступным лишь немногим избранным. Эта религиозно-мистическая окраска сохранилась и во многих романах о Граале, появившихся в начале XIII в.

Можно спорить о том, кто же первым ввел тему чаши Грааль в круг «артурианы» — Кретьен де Труа или Робер де Борон. Но как бы то ни было, в XIII в. тема Грааля столь прочно ассоциировалась у переписчиков с именем Робера, что они единодушно приписывали ему авторство романа «Святой Грааль», в основе которого лежит упомянутое выше предание (иногда называемое «бретонским Евангелием»). Робер, однако, лишь составил свою версию исходного варианта цикла Круглого Стола. Им самим были написаны «Иосиф Аримафейский», «Мерлин» и «Персеваль» (две последние поэмы дошли до нас лишь в прозаическом переложении); в отношении остальных романов де Борон в лучшем случае выступал как редактор.

Книги «артурианы по Борону» существовали в очень малом количестве экземпляров — из-за их объема (а значит, и высокой стоимости переписки) и нежелания церковников признавать их религиозную ценность. И хотя они пользовались немалой популярностью при дворах владетельных особ, редко кто имел весь корпус романов. Однако мистико-религиозное начало цикла дало мощнейший идеологический импульс «миссионерам огня и меча» — крестоносцам, а впоследствии и конквистадорам. И стержнем этой идеологии стал роман «Святой Грааль». Древние бретонские сюжеты, таким образом, в конце концов произвели революцию не только в литературе, но даже в нравах всего христианского мира.

Как уже говорилось, бретонцы придерживались практики устной передачи своих легенд; особенно строго это правило соблюдалось по отношению к преданиям, носящим сакральную, эзотерическую окраску. К сакральному ряду относилось и сказание об апостоле Бретани Иосифе Аримафейском, хранителе чаши с кровью Христовой. Как же, в таком случае, оно дошло до Робера де Борона?

В 717 г. некоему галльскому священнику или отшельнику, к счастью, вздумалось «узаконить» старинное предание, и для этого он решил включить текст упомянутого апокрифа в церковный сборник литургических песнопений. Понимая, что подобная вольность может вызвать немалые осложнения, и желая придать сказанию непререкаемый авторитет, священник в рассказе-введении к нему объявил, что оригинал истории Иосифа Аримафейского собственноручно написал Иисус Христос, а ему самому лишь повелел переписать книгу

слово в слово, что и было сделано. Таким образом в служебнике и оказалось подробное описание христианских подвигов апостола Бретани, снабженное предисловием переписчика. Оканчивался необычный сборник легендарной генеалогией бретонских королей — потомков спутников Иосифа Аримафейского.

Эта книга, известная под названием «Liber Gradalis» (или «Graduel»), хранилась в храме Гластонберийского аббатства, где, конечно, и была составлена. Но результат оказался неожиданным для автора. Более дальновидные бретонские церковники не могли не отдавать себе отчет в том, что использование такого служебника неизбежно породит сомнения в истинности римско-католического учения, объявлявшего краеугольным камнем христианства святого Петра. Это означало схизму и разрыв с римской церковью; «Liber Gradalis» сделалась «заветной», а само сказание в течение трех последующих веков вспоминалось лишь галльскими бардами, у которых вызывало почтительное любопытство. Возможно, о нем бы вообще никогда больше не упоминали, если бы не борьба с папством при Генрихе II, который одно время собирался порвать все отношения с Ватиканом.

Несомненно, Гальфриду Монмутскому книга «Graduel» была известна, хотя в «Истории бриттов» он ухитрился ни слова не сказать об Иосифе. Однако его положение «верноподданного» бенедиктинского монаха не позволяло использовать подобный сюжет, тем более что позиция анонимного автора текста недвусмысленно противопоставляла легендарные предания бретонской церкви претензиям римского папы. Робер де Борон, напротив, не усмотрел в сказании о любви Иисуса к Иосифу ни малейшего посягательства на авторитет



святого Петра и изложил эту историю лишь потому, что счел ее просто созданной для удовольствия и наставления.

С этим связан довольно забавный лингвистический казус, которому мы обязаны самим наименованием чаши Грааль. При написании «Иосифа Аримафейского» Робер де Борон не имел перед глазами ни латинского оригинала «*Liber Gradalis*» с элементами этой истории, ни романа в прозе. Впрочем, будучи рыцарем, он и не должен был понимать латынь, что и доказал, перенес название литургической книги... на чашу Иосифа!

Современная этимология в основном рассматривает две гипотезы происхождения и значения латинского слова «*graal*». По одной из них, «*gradalis*, «*gradalu*» — «разновидность вазы (чаши)»; в этом варианте лексема происходит от латинского «*crater*», точнее, его производных «*cratus*, «*cratale*». Однако во всех рукописях сосуд, куда была собрана кровь Спасителя, соответствовал по форме потиру («*calice*»), тогда как слово «*graal*, «*grael*, «*greal*, «*greau*» соответствует форме блюда или широкой тарелки. Вряд ли романистам могла прийти в голову идея назвать «блюдом» потир, имеющий вид кубка на высокой ножке.

С другой стороны, в латинско-французском словаре XII в. читаем: «*Gradale*, «*greal*: книга правил пения мессы». В «*Catholicon Armoricum*» «*graal*, «*grael* (вульгаризированное латинское «*gradualis*») имеет то же значение. Поскольку тексты, собранные в такой книге, пелись перед ступенями («*gradus*») алтаря, «*grael*» или «*graal*» называли также дневную службу — в отличие от ночной. Так, у Робера де Борона Иосиф, приглашая своих спутников на ежедневную утреннюю мессу, предупреждает их, что ее следует называть «службой грааля».

Итак, мы должны присоединиться к мнению Полена Париса, который предположил, что словосочетание «чаша Грааль» возникло по недоразумению. Поскольку история чаши («*calice*») Иосифа содержалась в галльской «*Liber Gradalis*», в конце концов на эту чашу перенесли название «*Graal*». П. Парис так поясняет эту версию: те, кто первыми излагал на бумаге легенду о реликвии, естественно, интересовались у сказителей-жонглеров, откуда она взялась. «Из Грааля, — отвечали те, — который хранится в Гластонбери». Так сосуд, который не рискнули называть просто «*calice*», что «принизило» бы его значение, был поименован Граалем.

О Полене Парисе необходимо сказать особо.

В парижских литературных и научных кругах середины прошлого века его имя было широко известно. Поступив в 1828 г. работать в отдел рукописей Национальной (тогда еще Королевской) библиотеки, П. Парис в 1839 г. становится главным хранителем рукописного фонда, а с 1853 г. без отрыва

от службы в библиотеке приглашается профессором французского языка и литературы в престижнейший Коллеж де Франс. За десятилетия — а Парис отдал архиву практически всю жизнь — он стал авторитетным специалистом по средневековой литературе, при этом с готовностью консультировал всех, кто обращался к нему за помощью в своих изысканиях, будь то ученые или литераторы (как, например, Жерар де Нерваль или Александр Дюма).

Парис активно пропагандировал литературные памятники Средневековья. Помимо многочисленных статей в различных журналах, с 1833 по 1877 г. в его наследии насчитывается двенадцать подробно откомментированных изданий литературных и исторических текстов Средних веков, составивших целую библиотеку в три десятка томов. И это не считая семитомного описания манускриптов Национальной библиотеки, за создание которого в 1837 г. Парис был избран членом Академии эпитафии и изящных искусств.

Естественным завершением публикаторской деятельности П. Париса стало издание в 1868–1877 гг. пятитомного собрания романов Круглого Стола на основе текстов французских манускриптов из собрания Национальной библиотеки. Это издание не только воспроизводило по своей композиции замысел Робера де Борона, но и впервые ввело в научный оборот французскую мистическую версию «артурианы» со множеством неизвестных в «линии Кретьена» элементов; прежде всего это как раз самые, на наш взгляд, любопытные места цикла, связанные с неканоническим толкованием христианского вероучения.

Как отмечает сам Парис, опубликованные им тексты — «неплохое собрание исторических, поэтических и религиозных преданий древних бретонцев, более или менее видоизмененных при включении в чуждую литературу. Франция взяла их от бретонцев и открыла другим странам, в том числе и самой Англии».

В нашей стране это издание и, соответственно, тексты практически неизвестны — отчасти из-за выраженной мистической направленности «артурианы по Борону», что делало ее нежелательным предметом для исследования в советской России. Но не в меньшей степени это связано со своеобразием самих публикаций Париса. Едва ли не единственное упоминание о его издании — в послесловии А. Д. Михайлова к русскому переводу «Смерти Артура» Мэлори — вполне отражает упрощенное отношение к работе Париса как к «череде пересказов, переделок, транскрипций» артуровских легенд.

Действительно, опубликованные Парисом тома «артурианы» представляют собой переложение старофранцузских текстов на современный французский

язык, перемежаемое обширными вставками из оригиналов и пространными комментариями. Но задачей Париса было не только (и не столько) ввести в научный оборот новые материалы, но и популяризировать их. И эта задача была выполнена для своего времени блестяще, поскольку за пределами издания Париса не осталось ни одного достойного внимания эпизода из всего множества манускриптов собрания Национальной библиотеки, созданных анонимными «сводчиками» Средневековья. Фактически, он просто продолжил их традицию и сам выступил в роли «сводчика», создав единственный в своем роде компендиум «артурианы по де Борону».

Не следует недооценивать и 35-летнее непрерывное пребывание Париса в мире этих текстов (в конце пятитомника он скромно напишет: «из всех моих современников я, вероятно, единственный, кто полностью прочитал легенды Артуровского цикла — первоисточник всех тех сказаний, которые потом стали обозначать словом “романы”»). Ко времени издания книги он уже, вероятно, сам себя воспринимал более средневековым «сводчиком», нежели филологом-медиевистом. И в этом смысле «Романы Круглого Стола» Полена Париса никоим образом не уступают строго научной публикации, поскольку в них не просто сохранены, но преумножены два важнейших для нас качества: полнота материала и подлинность его ауры.

Издание Париса, как и 125 лет назад, остается единственным опубликованным собранием наиболее древней (и весьма отличной от «классического» свода) — бретонской ветви артуровских сказаний.

Из опубликованных П. Парисом текстов особый интерес представляет введение ко всему циклу, которое мы условно назвали «Обретение Книги Грааль». Прежде всего, это единственный, насколько мы знаем, литературный



источник «артурианы», который был написан в начале VIII (!) в., более чем за четыре столетия до «Истории» Гальфрида Монмутского, причем сохранился он в довольно мало искаженном виде. До редакции XII в. это было то самое предисловие безымянного галльского монаха-переписчика, которое предваряло текст апокрифического «Святого Грааля» в Liber Gradalis Гластонберийского аббатства.

Действие рассказа, изложенного от первого лица, начинается в Страстной Четверг 717 г.. Засыпающему монаху-рассказчику является Бог-Сын, укоряя рассказчика, что тот не верит в триединую сущность Бога. Затем Он вручает монаху собственноручно написанную книгу, в которой излагается апокрифическая история чаши Грааль и апостольского путешествия первописателя Иосифа из Палестины в Бретань.

Монах читает эту книгу всю ночь и все утро, после чего отправляет службу. Во время причастия является ангел и забирает рассказчика «не телом, но душою» на третье небо, а затем «еще выше», где он лицезреет Троицу и в трех отдельных ипостасях, и в триединстве. Доказав таким образом самый иррациональный из постулатов христианства, ангел возвращает монаха в телесную оболочку. Завершив службу, тот дочитывает книгу и прячет ее в ковчег для просфор, но когда через некоторое время открывает его, выясняется, что книга таинственным образом исчезла.

Голос с неба велит монаху отправиться на поиски книги, подробно излагая маршрут будущего путешествия; здесь упоминаются реалии, привязывающие повествование к «рыцарской» ветви артуровского цикла. Повинуясь указаниям свыше, монах наутро пускается в странствие и через некоторое время встречает фантастического зверя, который в дальнейшем служит ему проводником. Переночевав в скиту некоего отшельника, рассказчик продолжает путь и добирается до некоего чудесного родника. Там его находит слуга знатной дамы, освобожденной Рыцарем Золотого кольца в день, когда рассказчику «было явлено великое чудо». Слуга передает монаху посланный дамой обед. Под вечер рассказчику встречаются трое рыцарей и приглашают его на ночлег. Оба эти эпизода, очевидно, являются позднейшей вставкой.

На следующий день рассказчику встречается церковь, где отправляют утреню монахини, а к вечеру он видит на придорожной плите послание, в котором Господь сообщает ему, что он «обретет искомое нынешней ночью». Пока монах читает послание, зверь-проводящий исчезает. Наконец, рассказчик добирается до часовни, где мучается одержимый бесом отшельник, и на алтаре часовни (так в тексте!) находит исчезнувшую книгу. При виде книги

бес ретируется, довольно-таки пантагрюэлистическим способом; выясняется, что он вселился в отшельника за одно-единственное прегрешение, совершенное после тридцати трех лет праведной жизни, что побуждает рассказчика укорять Господа в несправедливости Его промысла. Спящему рассказчику таинственный старец подносит плоды, ниспосланные тому свыше на пропитание, и объявляет, что такие дары будут посылаться до конца его жизни. Монах проводит у отшельника неделю, питаясь чудесными плодами, а к Светлому Воскресенью возвращается домой.

С понедельника второй недели по Пасхе монах по велению Господа садится переписывать вновь обретенную книгу, с тем, чтобы завершить эту работу ко дню Вознесения.

Таково основное содержание этого небольшого по объему, но крайне любопытного рассказа, в том виде, в котором он до нас дошел, включая «авантюрные» вставки.

Мы не можем с уверенностью указать, кто конкретно отредактировал этот текст, пытаясь вписать его в общую конструкцию эпопеи. Однако то, что известно об идее «мистического цикла», заставляет предположить здесь руку самого Робера де Борона или его ближайших последователей. История сошествия Христа к отшельнику с тем, чтобы доверить тому собственноручно написанную книгу, исчезновения этой книги и нового ее обретения после специально предпринятого похода как нельзя лучше отвечала задаче немедленного погружения читателя в атмосферу сопричастности мистическому откровению, так что к чтению собственно «Святого Грааля» он приступал, будучи уже настроенным на должный лад. Достаточно было переработать эту колоритную преамбулу в предисловие ко всему циклу, чтобы на «артуриану» также распространился эффект ожидания чуда.

Робер де Борон (если верно наше предположение) так и поступил, сделав в исходном тексте рассказа несколько вставок. Хотя они в основном достаточно скупы, редактор смог с их помощью заинтриговать читателя, отождествляя монаха-рассказчика с персонажем «артурианы», который появится на страницах цикла еще очень не скоро. Буквально несколькими словами Робер заставляет рассказчика «вспомнить» события, которыми завершится последний роман, используя тем самым классический прием восточной «обрамленной повести». Для того же, чтобы сообщить путешествию монаха видимость общности или хотя бы параллелизма с рыцарским *aventure*, вставляет пространственный и совершенно неоправданный по сюжету фрагмент, насыщенный зато множеством элементов авантюрного антуража. Вставки, немногочисленные

и легко определяемые, и помогли «Обретению Книги Грааль» сохраниться до более поздних времен в составе сборника авантюр Круглого Стола.

Но наиболее интересна эта история, несомненно, своим наивно-фантастическим веротворчеством, при всей религиозной истовости текста весьма далеким от клерикального догмата, насыщенным идеологией апокрифов и отголосками античных представлений. Впрочем, сказанное справедливо для всей «христианской» сюжетной ветви бретонской «артурианы». Ведь культурологический срез, зафиксированный в цикле, поразительно напоминает ту картину, которая, очевидно, имела место в Древней Руси, когда соседство насаждаемого христианства и не желающего умирать язычества порождало свои синтетические феномены, такие, как «Бестиарий», «Азбуковник», «Голубиная Книга», а в обрядовом круге — Масленица или празднество Ивана Купалы.

Сходство станет еще более очевидным, если учесть, что в основе бретонской «артурианы» лежат тексты, оказавшие немалое воздействие на русскую религиозно-мистическую жизнь Средних веков. Примечательно, что и «Иосиф Аримафейский», и широко цитируемое в «христианской» сюжетной ветви апокрифическое Евангелие Никодима были не только весьма популярны в Древней Руси, но даже не включались в индексы отреченных книг по меньшей мере вплоть до XVII в. Более того, еще в 70–80-х гг. прошлого столетия¹ в России была проведена большая работа по исследованию взаимосвязей легенды о Граале и упомянутой выше «Голубиной Книги».

Впрочем, могло ли быть иначе? Оформившееся к 1054 г. разделение христианской церкви на православную и католическую еще не означало полного



раскола общеевропейского культурного пространства. До распространения кириллицы жители Руси пользовались руническим письмом; галльские лешие, водяные и русалки населяли русские леса и воды; латинские и византийские проторыцарские романы вызывали у русских князей достаточный интерес, чтобы заказывать их переводы на родной язык. И уж тем более имеет отношение к истории культуры Руси текст, существенно повлиявший на формирование основы нового национального мировоззрения — «бытового», народного христианства.

Исходя из сказанного, публикация «Обретения Книги Грааль», а в дальнейшем и всего бретонского свода авантюры Круглого Стола на русском языке, исследование связей этого цикла с русской средневековой христианской культурой представляются нам настоятельно необходимыми.

* * *

Публикуемый перевод делался по единственному известному нам изданию текста: *Romans de la Table Ronde mis en nouveau langage par Paulin Paris, vol. I., Paris, 1868*. Вся работа по подготовке подстрочника и отбор большей части предварительной информации были выполнены доктором биологических наук Т. К. Горышиной, которой мы выражаем глубочайшую признательность. Литературная обработка и стилизация текста осуществлялись с учетом традиции художественности перевода, заложенной академиком Б. А. Тураевым. Необходимо также отметить, что данная работа, включая комментарии и настоящий очерк, задумывалась скорее как научно-популярная и не претендует на статус полноценного исследования.

Игорь Мальский

Информация о переводчиках

Мальский Игорь Степанович (1957, г. Бельцы, Молдавия – 2004, Санкт-Петербург) — историк, журналист, переводчик, редактор, литературовед. Учился на кафедре археологии ЛГУ; за участие в диссидентском движении был отчислен с 4 курса; выпускник Кишиневского ГПИ. Член Союза журналистов России (с 1995 г.), Международного Союза журналистов (с 1996 г.), Санкт-Петербургского Союза ученых (с 1996 г.). Работал в целом ряде СМИ, том числе в журнале «Санкт-Петербургский Университет» и на «Радио России». Автор порядка 700 статей в газетах и журналах, в том числе более чем 40 статей и публикаций в области истории литературы. Первый публикатор

«дела Детского сектора Госиздата» 1931 г., дел А. Введенского и Н. Олейникова, сфабрикованных НКВД. Публиковал переводы книг различных жанров, от «Волшебника страны Оз» Ф. Баума и «Всеобщей истории пиратов» Д. Дефо до «Жизни Пифагора» Ямвлиха и китайской классической «Книги Перемен».

Горышина Тамара Константиновна (1928, Армавир – 2011, Санкт-Петербург) — доктор биологических наук, ботаник. Окончила ЛГУ в 1951 г. С 1955 по 1988 г. работала на биолого-почвенном факультете ЛГУ и в его подразделении — Биологическом НИИ. Педагог с многолетним стажем. Автор нескольких монографий и учебников и трех научно-популярных книг историко-краеведческой тематики. За книгу «Зеленый мир старого Петербурга» была удостоена Анциферовской премии 2003 г.

В 1970 г. несколько месяцев стажировалась (без переводчика) по своей узкой специальности во Франции (в Сорбонне, в университетах Страсбурга, Клермон-Феррана, Монпелье, Ниццы). Знание французского языка, а также навыки и технологию научной работы, с успехом применила к новой для себя области историко-литературного перевода.

Если читатель желает принять участие или подробнее узнать о работе над публикацией бретонского цикла легенд о Короле Артуре, ему необходимо связаться с Екатериной Николаевной Мальской: enmalskaya@yandex.ru

Обретение Книги Грааль

1. По мнению Полена Париса, приведенная в оригинальном тексте датировка «представляется правдоподобной». В таком случае, начало событий, изложенных в рукописи, приходится на 1 апреля 717 г. (поскольку в этом году Пасха праздновалась 4 апреля). Подробнее см.: расчет хронологии событий (Примеч. 45).

2. Т. е., в десятом часу вечера. Пчисление времени дня в тексте производится по богослужебным кругам, или «часам» — установленным еще раннехристианской церковью периодам чтения молитв и псалмов, определенных для данного часа. Это 1-й, 3-й, 6-й, 9-й часы после восхода солнца и так называемый «час вечерней молитвы (вечерни)».

Приняв условно, что солнце восходит в 6 часов утра, получим значения «часов», равные: Первый час — с 6 до 9 часов утра; Третий час — с 9 до 12 часов; Шестой час — с 12 до 15 часов; Девятый час — с 15 до 18 часов; час Вечерни — с 18 до 21 часа.

Во избежание ассоциаций с современными часовыми интервалами в предлагаемой работе все «часы» обозначаются заглавной буквой: Первый час, Третий etc.

3. В оригинале «*Sig*». Образная «избыточность» русского языка относительно языков романской группы не дает возможности адекватно передать игру смысловых оттенков этого слова: «Господь», «государь» и «господин».

4. Ср.: Деян. 2:3-4.

5. Апокрифическое Евангелие Никодима, материал которого широко используется в романах об Посифе Аримафейском и о чаше Грааль из бретонской версии «артурианы». Видимо, уже в X — начале XI в. Евангелие Никодима было переведено с латинского на славянские языки и, судя по количеству сохранившихся списков XIII—XVIII вв. (около 70), пользовалось большой популярностью в православной среде. В древнерусской письменности полная редакция Евангелия Никодима известна начиная с XV в.; в XVI в. (время наибольшего распространения) оно включается в состав Великих Миней Четиех митрополита Макария под 13 ноября. В краткой редакции обычно сопровождалось циклом сказаний на ту же тему, среди которых мы находим и древнерусскую версию «Повести об Посифе Аримафейском».

6. Вольная цитация речи персонафицированного Ада к Сатане (рассказ о сошествии Христа во ад): «Вот и теперь я знаю, что человек, который может сделать такое, — это Бог сильный и обладающий властью, и в человеческом естестве — Спаситель Он людского рода» (Никодим XX:6. Цит. по: Евангелие Никодима. — А., изд. ЛПЭП им. П. Тольятти, 1991, С. 19.).

В Страстной Четверг¹ года 717, едва я, отслужив вечерню², отошел ко сну, послышался мне глас, подобный раскату грома, и молвил: «Проснись и слушай о Едином в Трех и о Трех в Едином». Я открыл глаза и узрел вокруг себя небывалое великолепие. И предстал мне муж дивной красоты, и спросил:

— Уразумел ли ты реченное Мною?

— Не дерзну так утверждать, господин мой³.

— Словами теми изъяснена сущность Троицы.

Ты сомневался, что Единое Божество, Единая Сила существует в трех лицах. Скажи, кто же тогда Я?

— Господин мой, очи мои немощны, Ваш великий свет ослепляет меня; и словом человеческим нельзя выразить то, что превыше человеческого.

Сей неведомый склонился надо мною и дунул мне в лицо. И тотчас чувства мои обострились, уста исполнились бесчисленного множества наречий. Но лишь вознамерился я заговорить, как привиделось мне, будто из уст моих исторгся факел огненный, и преградил тот огонь путь словам, кои желал я произнести⁴.

— Уверуй же, — молвил неведомый Муж. — Я — Податель истины и Кладезь премудрости. Я — Господь Всевышний, Тот, о Коем сказано у Никодима⁵: «Мы знаем, что Вы — Бог»⁶. Убедившись в твоей вере, Я поведаю тебе величайшую из тайн земных.

И Он протянул мне книгу, что легко поместилась бы в ладони, и молвил:

— Вверю тебе величайшее чудо, какое только возможно получить человеку. Книгу сию, писанную

моею рукою⁷, должно читать сердцем, ибо язык смертного не может произнести слов ее, не досадив этим четырем стихиям⁸, не потревожив небеса, не возмутив воздух, не расколов землю и не изменив окраску вод. Муж, открывший ее с чистым сердцем, испытает радость тела и души, и тот, кто узрит ее, да не убьется внезапной смерти, сколь бы ни был велик груз его грехов.

Тут великое сияние, которое я едва уже выносил, возросло столь сильно, что ослепило меня. И пал я без памяти, а когда чувства ко мне возвратились, не было боле вокруг никаких чудес, и я принял бы все, что приключилось со мною, за сон, коли не нашел бы в руке своей ту книгу, что вручил мне Владыка владык. Тут поднялся я, преисполненный тихой радости, и вознес свои молитвы, а после стал разглядывать книгу, и узрел на заглавном листе:

«Се корень рода твоего»⁹.

И читал я до Первого часа¹⁰, но мнилось мне, будто я едва начал, столь много букв умещалось на малых сих страницах.

И читал я затем до Третьего часа¹¹, следуя от корня древа рода моего и узнавая с течением повести о славных деяниях предшественников моих. Подле них казался я лишь тенью человека, столь далек я был от того, чтобы равняться с ними в добродетелях. Продвигаясь в чтении далее, прочитал я:

«Начинается Святой Грааль»

И третье заглавие:

«Начинаются Страсти»

И заглавие четвертое:

«Начинаются Чудеса»

7. Как известно, Евангелия записаны по устной традиции и являются «всего лишь» боговдохновенными текстами, а не написанными Христом собственноручно. Таким образом, в стремлении утвердить правомерность включения «галльского Евангелия» в литургический сборник автор ставит этот текст выше канонических, занимая тем самым откровенно схизматическую позицию. И отнобу не случайно, поскольку уже в самом «Святом Граале» мы находим такое высказывание: «Кто же осмелится усомниться в словах, написанных Писанием Христом — Подателем истины?».

8. Четыре стихии, или первоэлементы, из которых состоит весь материальный мир — земля, вода, воздух, огонь. Античное космогоническое и философское понятие, впервые встречающееся у Эмпедокла. Платон использовал этот термин для обозначения простейших чувствующих тел (см. «Тезет» 201 e) и физических элементов («Софист» 252 b). Получив дальнейшее развитие в работах Аристотеля (см. «Метафизика», кн. 5, гл. 3), чей авторитет оставался неоспоримым в глазах европейских схоластов вплоть до XVII века, идея четырех стихий стала неотъемлемой частью картины мира образованного человека Средневековья. В бретонской «артуриане» этот образчик причудливого смешения античной «языческой» космогонии с христианской — далеко не единственный. В тексте «Святого Грааля», к примеру, приведена великолепная по своей неожиданности легенда о том, как Создатель выделил первоэлементы из хаоса, чтобы получить материалы для сотворения мира, а остатки вновь смешал в кучу и забросил в море. Так возникает Верткий остров, на котором не действуют обычные физические законы, что и становится основой приключений одного из персонажей книги.

9. Первое явное вмешательство в первоначальный текст редактора XII–XIII века. Его замысел заключался в придании бретонской «артуриане» характерной для того времени формы «обрамленной повести». Для этого монах, от лица которого ведется повествование, отождествляется с фигурой Насьена (или сына Насьена) — потомка первых хранителей Чаши и приближенного короля Артура из «фыцарской» ветви цикла. После гибели Артура в схватке с изменником Мордредом (заключительный эпизод эпопеи) Насьен откажется от оружия и наденет монашескую рясу. Именно тогда ему явится Христос и повелит переписать божественную книгу Грааль.

10. То есть, до восхода солнца; см. Примеч. 2.

11. 9 часов утра; см. Примеч. 2.

Молния сверкнула пред моими очами, а вослед ей грянул гром. Дивный свет все разгорался, и не мог я снести его блеска, и во второй раз лишился чувств.

Не ведаю, сколь долго пребывал я в таком состоянии, но когда поднялся, стояла вокруг тьма кромешная. Мало-помалу стал возвращаться день, вновь засияло солнце, и обонял я приятнейшие запахи и внимал сладчайшему пению, какое только доводилось мне слышать; певчие, мнилось, чуть не касались меня, но не смог я их увидеть и не смог ощутить. Они же хвалили Господа, то и дело повторяя:

«Честь и слава Победителю смерти, Подателю жизни вечной!»¹²

Возгласив хвалу сию восьмикратно, голоса смолкли; и слышал я громкое плескание крыльев, а потом смолкли все звуки, лишь витал аромат, сладость коего пронизала меня.

Наступил уже Девятый¹³ час; мне же чудилось, лишь брезжит первый утренний проблеск. Я закрыл книгу и начал службу Страстной Пятницы. В этот день не совершают таинства причастия, ибо Господь выбрал его, дабы умереть. В виду воплощенной Истины не должно прибегать к символу Ее; и коли им причащают в иные дни, сие есть память об истинном Жертвовании пятничном.

Когда уже готов я был воспринять Спасителя моего и преломил хлебец жертвенный на три части, явился ангел, удержал мои руки и молвил:

– Не вкушай от трех частей сих, доколе не увидишь явленного мною.

12. Многократный рефрен-славословие характерен для хвалебных псалмов. Но, поскольку в изобретенном автором «псалме» воспевается Христос, а не ветхозаветный Создатель, этот текст соответствия в Псалтири, естественно, не имеет.

13. 15-18 часов; см. Примеч. 2.

И вознес он меня на воздух — не телом, но душою, — и доставил в некую страну, где исполнился я такой радости, что ни единый язык не мог бы всю ее выразить, ни единое ухо услышать, ни единое сердце вместить¹⁴. Не солгу, возвестивши, что попал я на третье небо, куда вознесен был святой Павел; но, дабы избежать обвинений в тщеславии, поведаю лишь, что была мне там открыта великая тайна, кою, согласно святому Павлу, словом человеческим нельзя пересказать¹⁵.

И молвил ангел:

— Видел ты чудеса великие, теперь же готовься узреть еще большие.

И вознес он меня еще выше, в страну, что светилась и переливалась всеми красками во сто крат сильнее, нежели стекло.

И дозволено мне было лицезреть Троицу — раздельно Отца, Сына и Духа Святого, и целокупность их в единой форме, едином Божестве, едином могуществе. Да не упрекнут меня завистники, что-де оспариваю я премудрость святого Иоанна Евангелиста, изрекшего:

«Очи смертного не видели и не смогут вовеки увидеть предвечного Отца»¹⁶.

Ибо святой Иоанн разумел очи телесные; когда же душа разлучена с телом, дано ей разглядеть то, что тело мешало увидеть.

И вот, пребывая в таком созерцании, ощутил я, как задрожала твердь и гром прокатился. Несчетное множество Добродетелей небесных окружило Троицу и вдруг поникло, словно лишившись чувств. Тут ангел принял меня и отнес туда, откуда взял.

14. Для придания правдоподобия своему «видению» автор, в числе прочих приемов, использует скрытое цитирование. Ср.: 1 Кор. 2:9; также Пс. 64:4.

15. См.: 2 Кор. 12:2-4.

16. У Иоанна это утверждение на будущее не распространяется (см.: Иоан. 1:18).

17. Весь нижеследующий абзац изложен у Палена Париса в третьем лице. Нам не представилось возможности проверить, следует ли он в этом тексте средневекового оригинала. Чем вызвано такое нарушение стиля, неясно; возможно, это просто ошибка переписчика. В данной публикации мы сочли возможным придерживаться единой манеры изложения от лица рассказчика.

18. Согласно нашему расчету (см. Примеч. 45), вероятнее всего, имеется в виду вечерня Страстной Пятницы.

19. Дальнейший рассказ, с точки зрения обоснования правомерности включения текста «Святого Грааля» в литургический сборник, представляется нам избыточным. В литературном отношении история «схождения» рассказчика также самодостаточна и объединена с предыдущим, чисто мистическим, сюжетом разве что предметом поиска. Возможное объяснение наличия такой избыточности подсказывает нам сам автор, который, будучи отнюдь не уверен в неуязвимости своей истории, устраивает превентивную полемику с вероятными «завистниками». Следующим шагом при такой позиции неизбежно должно было стать нагромождение новых подробностей для усиления правдоподобия общей картины, что мы и имеем в тексте. Именно этим обстоятельством, как нам кажется, и воспользовался редактор, конструирующий архитектуру бретонского «артуровского» цикла: поскольку по многим внешним признакам жанр «схождения» естественным образом перекликается с рыцарским «приключением», оказалось достаточным сделать несколько «характерных» вставок, чтобы текст обрел нужную направленность.

20. Явная неточность. В Евангелиях утверждается, напротив, что надгробная плита гробницы была снята (см.: Мар. 16:4: «И взглянувши видят, что камень отвален»; Лук. 21:2: «Но нашли камень отваленным от гроба»; Иоан. 20:1: «Камень отвален от гроба»), а у Матфея и Никодима даже уточняется, кем (см.: Матф. 28:2: «Ангел Господень, сошедши с неба, приступив отвалил камень от двери гроба и сидел на нем»; Никодим XIII:1: «ангел Божий отвалил камень могильный и сидел на нем»). Более правомерной параллелью представлялись бы, к примеру, известные эпизоды с вызволением апостолов из темницы ангелом Господним (Деян. 5:18-24; 12:3-12) либо аналогичный пассаж с исчезновением из темницы Иосифа в Евангелии Никодима (XII:6).

21. Вставленная редактором привязка места действия к географии и событиям «артурианы». Перевод в данном случае основан на трактовке понятия «Каменная Плита» (см. Примеч. 22). По нашему мнению, речь идет об известном эпизоде «растри» рыцарей, не желавших признать законным королем юного Артура, возле плиты с заколдованным мечом. Возможно также, что имелся в виду сам заколдованный меч, и в таком контексте лексему «la Prize» следовало бы переводить как «<Место взятия> трофея» (т. е., меча).

22. Фр. «fregon» — каменная плита, приподнятая над поверхностью земли. Именно этим словом в романе «Мерлин» бретонского цикла обозначается камень с вооруженной на него наковальней, из-под которой претендент на трон Утер-Пендрагона должен был выдернуть меч, чтобы доказать свое право наследования. Возьмем на себя смелость предположить, что редактор вставил сюда упоминание именно об этой плите. Это кажется наиболее вероятным по естественной логике поведения Насъена, который, уйдя в монахи из скорби по погибшим, не должен был переселяться в слишком удаленные места.

И прежде того, как вернуть душе моей привычную оболочку, спросил: видел ли я чудеса великие?

— Ах! столь великие, — отвечал я, — что ни один язык не мог бы поведать о них.

— Вернись же вновь в свое тело и теперь, когда ты боле не усомняешься в Троице, иди и достойно прими Того, кого познал.

И вот, когда опять обрел я¹⁷ плоть свою, уже не увидел подле себя ангела, но лишь книгу. Причастившись, дочитал я ее до конца и упрятал в ковчежец, в коем хранил просфоры. Я запер ковчежец сей на ключ и вернулся в свое обиталище, и положил не прикасаться более к книге до свершения пасхальной мессы. Каковы же были скорбь моя и удивление, когда после первой же службы¹⁸, открыв ковчежец, не нашел я в нем книги; а ведь до того часа я даже не отпирал его!¹⁹

И тотчас же глас свыше рек такие слова:

— Что дивного в том, что книги больше нет там, куда ты ее запер? Разве Бог не покинул свою гробницу, не сдвигая с нее камня?²⁰ Но вот что велит тебе Всевышний: завтра поутру, отслужив мессу и поевши, ступай по тропе, проторенной к проезжей дороге. Та же доведет тебя до дороги к Месту Распри²¹, что возле Каменной Плиты²². Здесь возьми вправо, и тогда попадешь на тропу, ведущую к перекрестку Восьми Путей, что на равнине Вальстока. Дойдя же до Скорбного родника, где некогда была великая сеча²³, встретишь ты неведомого зверя, ко- ему велено указать тебе путь. И вот, как потеряешь ты его из виду — а будет это в местности, называемой Норгав, — наступит конец твоим поискам²⁴.

На другой день²⁵ во исполнение веленного я покинул свое жилище, осенив крестным знаменем дверь и перекрестившись сам.

Я миновал Каменную Плиту и достиг Долины мертвых, кою легко узнал, ибо некогда видел там битву двух рыцарей, лучших во всем свете²⁶. И вот, пройдя еще галльский лье²⁷ от того места, я приблизился к перекрестку; предо мною подле источника высился крест, а под крестом тем возлежал зверь, о коем поведал мне ангел. Завидя меня, он поднялся; и чем дольше смотрел я на него, тем менее мог распознать его природу. Глава и шея его, белые, будто только что выпавший снег, были как у агнца, лапы — словно от черной собаки, тело лисье, шерсть и хвост — как у льва. Приметив, что сотворил я знак креста, он немедленно встал, направился к перекрестку и пошел по ближней дороге, ведущей направо. Я следовал за ним так близко, как позволяли возраст мой и немощь; в час Вечерни²⁸ он покинул торную дорогу и свернул на длинную тропу, по которой шествовал почти до исхода дня. И вот мы устремились в глубокую долину, затененную густым лесом, и очутились перед скитом²⁹; на пороге его стоял старец в монашеских одеждах. Завидя меня, сей добрый человек откинул с головы капюшон, преклонил колена и испросил моего благословения.

— Я такой же грешник, как и вы, — отвечал я, — и благословлять не вправе.

Но напрасны были мои речи: он так и не поднялся, покуда не получил благословения. Затем старец ввел меня за руку в скит и настоял, чтобы я

23. Мы полагаем, что это место следует ассоциировать со сражением сторонников и противников Артура в финале эпопеи, в котором пал весь цвет рыцарства артуровского королевства.

24. П. Парис, тщетно пытавшийся найти упомянутым в абзаце названиям топонимические соответствия, полагал, что в тексте топонимы «искажены». Исходя из ранее высказанных соображений, мы считаем, что это мнение может оказаться справедливо лишь по отношению к Вальстоку и Норгаву. Остальные названия мы относим исключительно к реалиям «артурианы».

25. В Страстную Субботу; см. Примеч. 45.

26. Как и Скорбный родник, эта аллюзия, видимо, относится к уже упоминавшемуся заключительному эпизоду романов Круглого Стола (см. Примеч. 9).

27. «Une lieue galesche» (ст. фр.), по мнению П. Париса, соответствует миле, поскольку это название «традиционалисты-англичане предпочитают названию «двойной километр».

28. 18-21 час; см. Примеч. 2.

29. В оригинале «loge» — старинное название небольшого уединенного жилища; во времена Париса это слово еще употреблялось среди дровосеков и лесников. Хотя название «скит» и носит отчетливо православную окраску, оно почти идеально соответствует контексту, в связи с чем и было использовано в переводе.

30. Согласно нашему расчету (см. Примеч. 45), ночевка в ските приходится как раз на канун Пасхи, что не нашло отражения в тексте. Возможно, это место подверглось редакторскому сокращению. Трудно предположить, что рассказчик, ранее скрупулезно упоминавший чуть ли не каждую мессу, не только забывает отстоять службу в день главного христианского праздника, но и молится лишь потому, что его «просил» хозяин скита!

31. Наряду с лесами, характерное место действия рыцарских романов. Этим словом обозначались поросшие вереском и травами пустоши — неосвоенные, никогда не обрабатывавшиеся земли, занимавшие большую часть территории средневековой Западной Европы. По сложившейся традиции слово «ланды» не переводится.

32. Фр. «aventure» в данном контексте не имеет адекватного соответствия в русском языке. Этот термин также весьма характерен для рыцарских романов, где используется применительно к странствию, предпринятому рыцарем специально в поисках этих «приключений». «Приключение» — не просто любое происшествие в пути, но приличествующее рыцарю героическое деяние: битва с другим рыцарем или драконом, помощь попавшей в беду прекрасной даме etc.

33. Странствующий монах был обязан питаться лишь тем, что ему подадут, и не иметь съестных припасов. В данном случае редактор удачно объединяет «божественно-мистическую» тему с «рыцарско-мистической» в лице дамы, благодарной герою повествования («некто», узревший великое чудо) за мистическую сопричастность к ее спасению. Таким образом, широко распространенная в куртуазной литературе (и, в частности, в бретонской «артуриане») тема предопределенной связи времен и событий в этом эпизоде приобретает несколько неожиданный оттенок.

разделил его трапезу. Я провел там ночь, и наутро, помолясь, как просил меня тот добрый человек³⁰, вновь пустился в путь; а за изгородью уже поджидал мой провожатый — чудный зверь. И я все следовал за ним по лесу, пока к полдню мы не очутились в дивных ландшах³¹. В том месте высилась сосна, называемая Древом Приключений³², а под корнями ее бил чудесный родник, песчаное ложе которого было красным, будто огонь пылающий, вода же холодна, как лед. Трижды за день вода сия становилась зеленой изумруда и горькою, словно желчь.

Зверь улегся под сосною; когда же вознамерился я сесть подле него, то увидел, что поспешает ко мне на взмокшей лошади некто, по виду слуга. А тот, спешившись у родника, снял с шеи своей полотняный сверток и молвил, преклонив колена:

— Госпожа моя, что обязана Рыцарю Золотого кольца вызволением своим в день, когда некто, известный вам, узрел великое чудо, приветствует вас и просит отведать сих кушаний.

И он развернул тряпицу, и вынул из нее яйца, белый, еще теплый пирог, чашу и бочонок, полный ячменного пива. Я с великой охотою взялся за трапезу, а затем велел слуге прибрать, что осталось, и вернуть даме с моею благодарностью³³.

И слуга удалился, а я вновь отправился своею дорогой вослед зверю. На склоне дня мы вышли из чащи к перекрестку, где воздвигнут был деревянный крест. Там зверь остановился; послышался конский топот, и вот явились трое рыцарей.

— Добро пожаловать! — молвил первый рыцарь, сходя с коня; он взял меня за руку и просил остановиться на ночлег в его жилище.

— Возьмите коней под уздцы, — велел он своему оруженосцу³⁴.

И я последовал за двумя рыцарями до их жилища. Первый же из них, мыслю я, признал меня по носимому мною знаку³⁵, ибо встречал меня ранее в месте, которое назвал. Но видя, что не желаю я открывать свои помыслы, он не упорствовал в расспросах и удовольствовался тем, что принял меня как нельзя лучше.

Наутро продолжил я свое странствие, а зверь уже ждал у дверей, готовый пуститься в дорогу³⁶. К Третьему часу³⁷ мы достигли в пути своем лесной опушки, и узрел я посреди просторной поляны красивую церковь, прилепившуюся к палатам небольшим, подле вод, называемых Королевиным Озером. В церкви той прекрасные монахини пели утреню высокими и сладостными голосами. Они приняли меня, дав и мне помолиться своим чередом, а после службы насытили трапезой; но вотще просили меня остаться: я простился с ними и, ведомый зверем, возвратился в лес. Когда же свечерело, бросил я взор на плиту у обочины дороги; и увидел там опечатанный свиток, каковой поспешил развернуть, и прочел в нем такие слова:

«Господь Всевышний возглашает тебе, что обретешь ты искомое нынешней ночью».

Я повернулся к зверю, но не видел его более; он исчез. И тогда дочитал я послание, и узнал, что же еще надлежит мне сделать³⁸.

Лес сделался реже; на холме в половине лье от меня высилась красивая часовня, откуда неслись ужасающие вопли. Убыстрив шаги свои, приблизился я к ее порогу, а поперек его простерся бесчувственно

34. В данном случае приказание отражает намерение рыцаря пешком сопроводить пешего гостя, что должно продемонстрировать тому куртуазность хозяина и его отношение к себе как к равному.

35. Еще одна «привязка» к образу Насъена (см. Примеч. 9). Этот «знак», на наш взгляд, — изображение герба либо, может быть, перстень — знак принадлежности к рыцарскому сословию, оставшийся со времени пребывания при дворе короля Артура. Такой вариант вполне проясняет не только то, каким образом могли встречаться рыцарь с рассказчиком в прежние времена, но и весь характер эпизода.

36. Начиная от ландов и Древа Приключений вплоть до этого места текст существенно отличается от остального содержанием, стилем и образным рядом и, по нашему мнению, представляет собой обширную вставку редактора. Помимо выполнения уже отмеченной задачи отождествления рассказчика с Насъеном, этот ряд эпизодов привносит в повествование необходимый рыцарский антураж. При этом, однако, появляются лишние сутки пути, что искажает хронологическую картину действия. Исходя из этих соображений, мы игнорировали указанную вставку при расчете времени (см. Примеч. 45).

37. К 9 часам утра; см. Примеч. 2.

38. Способ «общения» Бога с отшельником при помощи письменных инструкций весьма ярко, на наш взгляд, характеризует доверчиво почтительное отношение человека Средневековья — да только ли Средневековья? — к письменному тексту. Упоминание о написанном (надо полагать, снова самим Христом) послании, таким образом, исходно обладает достаточным весом, чтобы лишний раз подтвердить статус достоверного свидетельства, присвоенный всему рассказу.

39. Еще одно неясное место, возможно, искаженное при редактировании XII в. Отличие часовни от храма состоит как раз в том, что в часовне обычно не бывает алтаря, поэтому в ней нельзя служить литургию, а только «часы» — молитвы и псалмы.

40. Этот откровенный пантагрюлизм вряд ли имеет отношение к первоначальному тексту.

41. «Критика Божьего промысла» тоже, видимо, привнесена светским редактором текста, поскольку по идее несовместима с умонастроением клирика, тяготеющего к схизме, но не к богохульству.

42. В оригинале «messe de Vepres et Complies»; «complies» — особое причащение, совершаемое на ночь с тем, чтобы во время сна быть под опекой Господа.

43. В 717 г. Вознесение отмечалось 13 мая. Таким образом, переписывание текста должно было длиться ровно месяц, что, видимо, несло определенную смысловую нагрузку (см. Примеч. 45).

44. Нож — необходимый инструмент средневекового переписчика: им соскабливали с пергамента ошибки и кляксы, затачивали перья.

некий муж. Я сотворил крестное знамение пред его лицом; тогда он поднялся, и блуждание очей его открыло мне, что муж сей одержим нечистым. Повелел я бесу выйти, но отвечал тот, что не подчинится, ибо явился по Божьему велению, и один лишь Бог принудит его. Тогда взошел я в часовню — и первое, что узрел там на алтаре³⁹, была искомая книга! Тут возблагодарил я Господа и положил книгу сию перед одержимым.

Дьявол тотчас же возопил:

— Не продолжай, — вскричал он, — вижу я, что должен удалиться; но не в силах этого сделать, ибо сотворен тобою знак креста на устах сего человека.

— Поищи другой выход, — отвечивал я. И бес выскользнул через нижние ворота с премерзкими завываниями, от коих, должно быть, пали все деревья лесные там, где пролег его путь⁴⁰. Я же взял на руки одержимого, и положил пред алтарем, и бодрствовал над ним всю ночь, а наутро стал расспрашивать, чего бы ему хотелось отведать.

— Того, что вкушаю обычно.

— Что ж это?

— Травы, коренья, плоды дичков. Тридцать три года я отшельничаю, и вот уж девять лет ничего иного не едал.

Я оставил его, дабы отчитать часы и отслужить мессу; когда же возвратился, он спал; и я сел подле него и уступил власти сна. И чудилось мне, будто во время сего сна явился некий старец и, подойдя, наполнил нутро мое яблоками и грушами. А пробудившись, узрел я наяву пред собою того старца, и вручил он мне те самые плоды, и объявил, что Господь Всевышний будет ниспосылать мне

такие дары, покуда длится жизнь моя. Я разбудил доброго мужа и поднес ему один из плодов, и он съел их с большою охотою — видно, давно ничего не ел. Я провел с ним неделю, и одно лишь добро усмотрел во всем, что он говорил или делал. А на прощание он поведал, что дьявол овладел им из-за единственного греха, совершенного им за все время, что носит он монашескую рясу. Вот каково правосудие Господа нашего: муж сей служил ему, как только мог, тридцать лет и еще три года; и вот, свершил он единственный грех, и дьявол вселился в него, и коли умер бы он без исповеди, стал бы добычею ада — тогда как самый несправедливый муж, подробно исповедавшись в конце дней своих, навеки обретает благодать Божью и возносится в рай⁴¹.

Я возвратился в свою обитель со вновь обретенною книгою. И поместил ее в тот же ковчег, где она покоилась ранее; отслужив вечерню и приняв вечернее причастие⁴², вкусил плодов, доставленных мне по велению Господа, и отошел ко сну. Во сне же явился мне Всевышний и молвил:

— В первый будний день недели, что начинается завтра, садись переписывать книгу, доверенную тебе, и закончи работу до Вознесения⁴³. Ибо она должна быть явлена миру в тот самый день, когда Я вознесся на небо. В ларце за алтарем обнаружишь ты все, потребное переписчику.

Поутру подошел я к ларцу — и находилось там все, потребное переписчику: чернила, перо, пергамент и нож⁴⁴. Помолясь, взялся я за книгу, и в понедельник второй недели по Пасхе⁴⁵ принялся переписывать, начиная с распятия на кресте Господа нашего, все то, что вы прочитаете далее⁴⁶.

45. То есть, по миновании Светлой седмицы, в понедельник 12 апреля 717 г. При расчете хронологии событий мы исходили из достоверности указанной в тексте датировки: 717-й год. В этом случае все действие, укладываемое в промежуток от Страстного Четверга до понедельника второй недели по Пасхе, происходит, в календарных датах, с 1 по 12 апреля 717 г. и, с учетом данных повествования, выглядит хронологически следующим образом.

Вечер 1 апреля (Страстной Четверг): явление Всевышнего и вручение книги Грааль; ночь на 2 апреля (Страстную Пятницу) — чтение книги; 2 апреля — ангельское пение, дневная служба, затем вознесение души рассказчика на третье небо и в рай, после чего ко времени следующей службы (по всей вероятности, вечерни) книга исчезает. Утром 3 апреля (Страстная Суббота) начинается поиск книги; происходит встреча со зверем и путешествие до скита, куда рассказчик попадает к вечеру; ночь на Пасхальное Воскресенье он проводит в ските; 4 апреля, в Пасху, покидает скит; утренняя у монашек; вечером находит свиток, расстаетя со зверем, достигает часовни одержимого и изгоняет беса при помощи обретенной там книги; ночь на Светлый Понедельник (5 апреля) бодрствует над одержимым, днем отсыпается, затем получает от Всевышнего плоды; проведя у одержимого в общей сложности неделю, возвращается домой не позднее Светлого Воскресенья (11 апреля) и утром 12 апреля садится переписывать «Святой Грааль», на что отводится время до Вознесения (13 мая).

Легко заметить, что при сузубо реалистичном подходе возникает хронологическая неувязка: общее время путешествия по датам занимает не более 9 дней (3-11 апреля), тогда как суммирование времени пути туда и обратно с неделей, проведенной у одержимого, дает на 2 дня больше. Однако мы не склонны объяснять эту неувязку легкомысленным отношением средневекового автора к отсчету времени. Конечно, как справедливо отметил П. Парис: «нет ничего абсурднее, чем сделать духовное лицо VIII в. современником персонажей, часть которых принадлежала к I, а другая — к V в. Но во времена Филиппа-Августа ... прошедшие века представлялись единой обширной эпохой, в которой соседствовали все исторические знаменитости». Однако отношение к подсчету дней в своем времени было принципиально иным, чем к «преданьям старины глубокой»: малейшая небрежность могла обернуться календарной ошибкой при отправлении религиозных обрядов, со всеми вытекающими отсюда последствиями. Вспомним хотя бы широко известный случай с экспедицией Магеллана, «потерявшей» день при пересечении линии перемены дат: в результате вернувшиеся в Испанию моряки едва смогли избежать отлучения от церкви.

Объяснение, на наш взгляд, заключается в том, что герой повествования просто... не тратил двух дней на возвращение домой! Неспроста это время в тексте не описывается; не используется даже вмешательство высших сил. В психологическом времени мира сказки (по законам которой существует и публикуемый текст) время действия, не дающего дополнительного динамического импульса сюжету, реально отсутствует даже для самого рассказчика, а значит, просто не может учитываться.

46. Как уже говорилось, публикуемый текст изначально являлся прерамбулой к галльскому апокрифу в храмовом служебнике.

В «бретонской артуриане» далее следуют прозаическое переложение поэмы Робера де Борона «Посиф Аримафейский», тематически продолжающий ее «Святой Грааль», основанный на упомянутом апокрифе, и романы «Артур», «Мерлин» и «Сэр Ланселот Озерный».

Список литературы:

- i. *Алексеев М. П.* Литература средневековой Англии и Шотландии. М., 1984.
- ii. *Беляев М. В.* Книги небесные // Известия Бакинского государственного университета, т. 1. Баку, 1921.
- iii. *Беляев М. В.* Из литературной истории русских народно-поэтических представлений // Известия Азербайджанского государственного университета, т. 6–7. Баку, 1926.
- iv. *Бесогонов П. А.* Калекы переходные. Вып. 1–6, М., 1861–1863.
- v. *Булгаков Ф. П.* Сказание о страстях Господних. // ПДПИ № 1. СПб., 1878–1879.
- vi. Великие Миней Четии, ноябрь. СПб., 1899.
- vii. *Веселовский А. Н.* Где сложилась легенда о св. Грале. СПб., 1900.
- viii. *Веселовский А. Н.* Из истории романа и повести. Вып. 1–2. СПб., 1886–1888.
- ix. *Востоков А.* Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музея / Сост. Александром Востоковым. СПб., 1842.
- x. *Гальффрид Монмутский.* История бриттов. Жизнь Мерлина. М., 1984. («Лит. памятники»).
- xi. *Дашкевич Н. П.* Романтика Круглого Стола в литературах и жизни Запада. Киев, 1890.
- xii. *Дашкевич Н. П.* Сказание о св. Грале. Сказания, легшие в основу бретонских романов, и новейшие относительно их гипотезы. Киев, 1877.
- xiii. Истоки русской беллетристики. Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе. Л., 1970.
- xiv. *Карсавин А. П.* Культура Средних веков. Пг., 1918.
- xv. Католицизм: Словарь атеиста / Под общ. ред. Л. Н. Великовича. М., 1991.
- xvi. *Кузьмина В. Д.* Рыцарский роман на Руси. М., 1964.
- xvii. *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X–XVII веков. Л., 1973.
- xviii. Мабинोगюн: Волшебные легенды Уэльса. М., 1995.
- xix. *Михайлов А. Д.* Французский рыцарский роман и вопросы типологии жанра в средневековой литературе. М., 1976.
- xx. *Мочульский В.* Историко-литературный анализ стиха о Книге Голубиной. Изд. 2, Варшава, 1888.
- xxi. *Мэлори Т.* Смерть Артура. М., 1974 («Лит. памятники»).
- xxii. *Покровский Д. А.* Словарь церковных терминов. М., 1995.
- xxiii. *Порфирьев П. Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях. СПб., 1890.
- xxiv. Словарь античности. Пер. с нем. М., 1989.
- xxv. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I (XI – первая половина XIV в.). Под ред. Д. С. Лихачева. Л., 1987.
- xxvi. *Соболевский А. П.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СОРЯС, 1910, Т. 88, № 3.
- xxvii. *Соболевский А. П.* Переводная литература Московской Руси XIV – XVII веков. СПб., 1903.
- xxviii. *Сперанский М. Н.* Славянские апокрифические евангелия. М., 1895.
- xxix. *Срезневский П. П.* Древние памятники русского письма и языка. 2-е изд. СПб., 1882.
- xxx. *Срезневский П. П.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. СОРЯС, СПб., 1867, Т. 1 (№ 1–40); СОРЯС, СПб., 1874, Т. 12, № 1 (№ 41–65); СПб., 1876 (№ 66–80); СПб., 1879 (№ 81–90).

- xxxi. *Тихонравов Н. С.* Летописи русской литературы и древностей, издаваемые Николаем Тихонравовым. М., 1859-1863, Т. 1–5.
- xxxii. *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы / Собраны и изданы Н. Тихонравовым. М., 1863. Т. 1–2; СОРЯС. 1894. Т. 58, № 4. Т. 3.
- xxxiii. Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета (изд. преемников А. П. Лопухина). Т. 8–11. 2-е изд. Стокгольм, 1987, Т. 3.
- xxxiv. *Тупиков Н. М.* «Страсти Христовы» в западнорусском списке XV в. // ПДПИ, № 140. СПб., 1901.
- xxxv. Хронология всемирной и российской истории. СПб., 1996.
- xxxvi. Апокрифи і легенди з українських рукописів, збирав, упорядкував и пояснив Ів. Франко. Львів, 1896-1910, Т. 1-5.
- xxxvii. Arthurian literature in the Middle ages. Ed. by R. S. Loomis. Oxford, 1959.
- xxxviii. The Arthurian Encyclopaedia. Ed. by N. J. Lacy. New York – London, 1986.
- xxxix. *Bruce J. D.* The evolution of Arthurian romance from the beginnings down to the year 1300. Gottingen, 1923.
- xl. Chanson de geste und hofischer Roman / Heidelberger Kolloquium. Heidelberg, 1963.
- xli. Chretien de Troyes. Le Roman de Perceval ou le Conte du Graal, public par W. Roach. Geneve Paris, 1959.
- xlii. *Coghlan R., Davis C.* Encyclopaedia of Arthurian legends. Dorset, 1992.
- xliii. *Dubuis R.* Les Cent nouvelles et la tradition de la nouvelle en France au Moyen Age. Grenoble, 1973.
- xliv. *Faral E.* La legende arthurienne, etudes et documents. V. 1–3. Paris, 1929.
- xlvi. *Frappier J.* Chretien de Troyes et le mythe du Graal. Paris, 1972.
- xlvii. *Gallais P.* Perceval et l'initiation. Paris, 1972.
- xlviii. Le Haut Livre du Graal. Perlesvaus, ed. by W. Nitzte and T. Atkinson Jenkins. V. 1–2. Chicago, 1932–1937.
- xlix. *Loomis R. S.* The development of Arthurian romance. London, 1963.
- l. *Loomis R. S.* Wales and the Arthurian Legend. Cardiff, 1953.
- li. *Markale J.* La tradition celtique en Bretagne armoricaine. Paris, 1975.
- lii. *Paris G., Ulrich J.* Merlin, roman en prose du XIII siecle. Paris, 1886.
- liii. Perceval. Texte en prose par Robert de Borron ou ses continuateurs, d'apres le manuscrit unique de M. Ambroise Firmin-Didot. Paris, 1875.
- liiii. *Pickford C. E.* L'evolution du roman arthurien en prose vers la fin du Moyen Age. Paris, 1960.
- liv. La Queste del Saint Graal, roman du XIII siecle, ed. Par A. Pauphilet. Paris, 1967.
- lv. *Robert de Boron.* Le Roman de l'Estoire dou Graal, ed. Par W. A. Nitzte. Paris, 1927.
- lvi. Romans de la Table Ronde mis en nouveau langage par Paulin Paris, vol. I. Paris, 1868.
- lvii. Les Romans du Graal dans la litterature des XII et XIII siecles / Colloque de Strasbourg. Paris, 1956.
- lviii. *Vaillant A.* L'evangile de Nicodeme: Texte slave et texte latin. Paris, 1968.
- lix. The Vulgate Version of the Arthurian Romances. Ed. by H. O. Sommer. V. 1–8. Washington, 1908–1916.