

Бестиарий как подсистема средневековой семиотики

Средневековый бестиарий трактован в статье как раздел средневековой семиотики, усматривающей знак в любой реалии вещного мира. В бестиарии знаками являются не сами животные, но их отдельные свойства, смысл которых может меняться в зависимости от контекста. Этим объясняется исключительная многозначность, присущая животным бестиария. На отдельных примерах показано, как бестиарные знаки используются средневековыми авторами при построении развернутых высказываний.

Ключевые слова: бестиарий, средневековая семиотика, *significatio rerum*, многозначность, свойства животных как знаки.

В средневековом бестиарии физиологические сведения о строении и повадках зверей нередко перемежаются фразами, которые вводятся словом «означает...» и содержат перечисление неких смыслов животного или его отдельных свойств. Этот семиотический раздел бестиария, пожалуй, и наименее изучен, и наиболее чужд современному читателю. Странна для нас в первую очередь сама идея, что зверь существует в мире не только как живой организм, но и как знак; что он не только передвигается, питается, охотится и т. п., но еще и «означает». Станным кажется и список его значений: он воспринимается нами как произвольный, но также и как вызывающе противоречивый. Мы узнаём из бестиариев, что едва ли не каждый зверь может обозначать и добродетель, и порок; и небесное, и inferнальное. Степень амбивалентности, которая позволяет символизировать противоположное не только самому зверю (лев – «символ» и Христа, и дьявола), но и общим для многих животных частям тела¹, в целом настолько высока, что

в «звере-знаке» словно бы рушится сама граница между Божественным и демоническим. По замечанию итальянского издателя «Физиолога» Франческо Замбона, средневековые «бестиарий Христа» и «бестиарий Сатаны», будучи составлены из одних и тех же животных, тяготеют к тому, чтобы опасным образом смешаться»².

В некоторых текстах подобная амбивалентность едва ли не возведена в принцип. Таков, на наш взгляд, словарь «Аллегории ко всему Священному Писанию», в издании Ж.-П. Миня ошибочно приписанный Храбану Мавру (на самом деле он был составлен в конце XII – начале XIII в., вопрос об авторстве не решен). Словарь представляет собой алфавитный список «вещей», именованных в Библии; каждой вещи (в том числе и зверям) составитель приписывает целый спектр значений, подтверждая их соответственно истолкованными цитатами. Бросается в глаза стремление автора к контрапунктическому совмещению противоположных смыслов, перечень которых ведет нас от Христа к дьяволу. Приведем лишь один пример:

Piscis (рыба). Рыба – это Христос, ибо сказано в Евангелии: «Они [апостолы] подали Ему [Христу] часть печеной рыбы и сотового меда» (Лк. 24, 42), что означает: почтили праведной верой и святой жизнью таинства Христа страдавшего. Рыба – это вера, ибо сказано в Евангелии: «разве вместо рыбы подаст ему змею?» (Лк. 11, 11), что означает: разве вместо веры даст неверие? Рыба – это смерть, ибо сказано в книге Ионы: «Приготовил Бог рыбу огромную, чтобы она проглотила Иону» (Ион. 2, 1), что означает: позволил Бог-Отец, чтобы жестокая смерть овладела Христом. Рыба – это дьявол, ибо сказано в книге Товита: «Показалась огромная рыба, чтобы проглотить его» (Тов. 6, 3), что означает: дьявол кружит, ища, кого проглотить»³.

Эксперсы такого рода проигрывают в увлекательности фантастическим сведениям о физиологических «реалиях». Однако не будем забывать, что семиотические разделы бестиария – не факультативное дополнение к физиологии животных, но, напротив, главное в бестиарии; то его ядро, ради которого и пишется физиологическая часть. Ведь животное для автора бестиария – не столько реалия, сколько сумма знаков, способных породить отдельные высказывания и даже целые тексты.

Бестиарий представляет собой не просто набор описаний животных, но одну из подсистем средневековой семиотики, основанной на учении о значении вещей (*significatio rerum*), развитие которого – от Августина до теологов XII–XIII вв. – проследил Хенниг

Бринкман⁴. В представлении средневекового теолога вещи, как и слова, могут означать, поскольку являются «словами» того языка, которым говорит с человеком Бог. Новаторство этой идеи очевидно на фоне античных семиотических представлений, выраженных в риторическом учении о дихотомии «слов» как означающих и «вещей» как означаемых («Всякая речь состоит из того, что означается, и из того, что означает, то есть из вещей и слов». – Квинтилиан, «Воспитание оратора», III, 5, 1).

Средневековье, сохраняя античную риторическую дихотомию слова и вещи, принципиально расширяет функции вещей: теперь и вещи являются (или, во всяком случае, могут являться) знаками – а именно, знаками других вещей. Слово обозначает вещь (leo – лев), а вещь, в свою очередь, обозначает некую иную вещь (лев – Христос). Процесс означивания оказывается двухступенным:

verbum → res significans → res significata.

Понятно, что бестиарий – часть системы значения вещей. Но почему животные как знаки многозначны вплоть до вопиющей противоречивости? Ответ на этот вопрос мы найдем в средневековой семиотике, которая исходила из постулата, что вещь может иметь намного больше значений, чем слово: «Значение вещей гораздо разнообразнее, чем значение слов. Ибо лишь немногие слова имеют больше двух или трех значений; вещь же может обозначать столько других вещей, сколько она имеет общих с другими вещами свойств, видимых и невидимых» (Гуго Сен-Викторский)⁵; «Слова имеют не более двух или трех значений. Вещи же могут иметь столько же значений, сколько они имеют свойств» (Ришар Сен-Викторский)⁶.

Как именно вещь имеет столько же значений, сколько и свойств, Ришар Сен-Викторский тут же показывает на простом примере. Вещь может означать «природой и формой (natura et forma)». Так, снег своим холодом (т. е. своей природой) означает «угасание сладострастия»; своей же белизной (т. е. «формой») он означает «чистоту благих дел»⁷.

Вещь, подобным образом разобранная на свойства, в самом деле становилась знаком особого рода, абсолютно не похожим на слово: значения вещи не были связаны между собой никаким общим семантическим ореолом, но представляли случайный и противоречивый набор. Не будет преувеличением сказать, что экзегеты осознанно акцентировали противоречивость заключенных в той или иной вещи значений, как бы подчеркивая тем самым отличие Божественного языка от языка человеческого: в языке слов проти-

воположные смыслы разведены по словам-антонимам, в языке вещей они совмещены. В вышеупомянутом словаре «Аллегории ко всему Священному Писанию» отмечается, что «одна и та же вещь может иметь не только различные, но и противоположные значения (*non solum diversam, sed adversam... significacionem*)»⁸.

Итак, в средневековой семиотике носителем значения является не сама вещь, но ее свойство. В этом – причина (хотя, как мы увидим, не единственная) многозначности вещи. То же самое относится и к бестиарию как семиотической подсистеме: значащий элемент здесь – не сам зверь, но его свойства, его «природы», как нередко называют эти свойства авторы бестиариев. Никакого целостного характера, «этоса» бестиарий в звере не видит. Семиотически зверь не существует как что-то единое. Он представляет собой некий агрегат свойств, которые и становятся носителями значений; при этом выбор свойства, которому приписывалось данное значение, иногда кажется нам неожиданным. В бестиарии Петра из Бове (начало XIII в.) еж – дьявол; но вовсе не потому, что вооружен страшными иглами, а потому, что носит на этих иглах лесные плоды (читай: соблазны мира сего): «Ты, христианин, Божий человек, бойся ежа, то есть дьявола, который покрыт иголками и всегда готов устроить тебе западню, ибо забота о благах сего мира и преходящие наслаждения закреплены на сих иголках...»⁹.

Зверь приобретает многозначность, обусловленную различием его свойств. Петух – этот ночной страж (*vigil nocturnus*), которого «природа создала, чтобы понуждать смертных к трудам, прерывая их сон» (Плиний, «Естественная история»¹⁰), обозначает бодрствование и бдительность (*vigilantia*) истинного христианина, и таково наиболее распространенное, позитивное, значение петуха. Однако тот же петух (в *exemplum* Жака де Витри)¹¹ предпочитает гнилые зерна драгоценным камням, «не разумея их пользы» и обозначая тем самым отвержение истинных ценностей.

Пение лебеда чаще всего толкуется позитивно, «*in bono*», на языке средневековых герменевтов. Сладость Моисеева гимна сравнивается с предсмертным пением лебеда¹²; более того, последние слова Христа уподобляются лебединой предсмертной песне – у Конрада Вюрцбургского, в обращении к Деве Марии: «Говорят, что лебедь поет, когда он должен умереть; так же поступил и твой сын...»¹³. И белизна лебеда, казалось бы, должна однозначно обозначать непорочность и чистоту. Однако средневековое воображение, склонное выделять и подчеркивать антитезы, видит в лебеде контраст белоснежного оперения и черного мяса, позволяющий толковать лебеда негативно, «*in malo*». «Лебедь имеет белое перо,

но черную плоть. Морально лебедь, белоснежный своими перьями, обозначает действие, присущее притворству: черная плоть скрыта [белыми перьями], потому что и плотский грех завуалирован притворством», – утверждается в бестиарии «О животных и иных вещах» (XII или XIII в.)¹⁴.

Аналогичная семиотическая двойственность присуща страусу. С одной стороны, позитивный смысл может придаваться повадке страуса забывать про отложенные им яйца¹⁵: «Эта птица означает для нас добродетельного человека примерной жизни, который забывает о вещах земных и обращается к небесным», – говорит по этому поводу Гильом Нормандский¹⁶, приводя в подкрепление слова Христа: «...Кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня» (Мф. 10, 37). С другой стороны, страус, неспособный летать, согласно бестиарию «О животных и иных вещах», лишь притворяется птицей, обозначая тем самым лицемерие [Col. 35–36].

Во всех трех примерах (петух, лебедь, страус) многозначность птиц объясняется тем, что носителями смыслов служат их различные, совсем не сходные свойства (у страуса, например, забывчивость и неспособность летать). К такой ситуации вполне применим вышеприведенный принцип «значения вещей»: у вещи столько же значений, сколько и свойств.

Но как объяснить весьма многочисленные случаи, когда разными значениями наделяется одно и то же свойство зверя? И оно, отдельно взятое, может толковаться как *in bono*, так и *in malo*: принцип соответствия свойства и значения нарушается.

Возьмем, например, свойство льва спать с открытыми глазами. Астерий Амасийский толкует его *in malo*: у демонов и дьявола, хотя они и изображают благочестие и скромность, глаза открыты ко злу¹⁷. Но в бестиарии «О животных и иных вещах» открытые во сне львиные глаза трактованы *in bono*, понимаются как знак Христа в том смысле, что «его умирающая плоть на кресте спала, а Божественность бодрствовала, защищая всё и всех» [Col. 57], в соответствии со словами из «Песни песней»: «Я сплю, а сердце мое бодрствует» (Песн. 5, 2).

Предсмертной песне лебедя, с которой Конрад Вюрцбургский сравнил последние слова Христа, трактат «О животных и иных вещах» ухитряется дать истолкование *in malo*. Лебедь – знак гордеца. «Когда лебедь умирает, то часто заявляет о себе сладостным пением. Так и гордец (*superbus*), когда уходит из этой жизни, до конца наслаждается сладостью этого мира...» [Col. 51].

Как объяснить эту многозначность – уже не зверя, но его отдельно взятого свойства? Похоже, что свойство вещи в отличие от

слова вообще не несет в себе никакого собственного, имманентного смысла: значения «появляются» у свойств лишь в тот момент, когда Бог «говорит» ими; и эти значения в значительной мере обусловлены тем, на какую тему «говорит» Бог. Иначе говоря: свойство вещи приобретает значение лишь в контексте определенного дискурса; при этом одно и то же свойство может получать разные (в пределе – противоположные) значения в разных дискурсах. В рабочем порядке будем понимать здесь дискурс весьма упрощенно: как комплекс высказываний (они могут принадлежать и к одному, и к многим текстам) на определенную тему, объединенных типичными для данного комплекса мыслительными ходами и словесными формулами, т.е. правилами мыслительной и языковой «игры». Знание этих правил и делает дискурс понятным и отчасти даже предсказуемым. Так, можно говорить о средневековых дискурсах праведности и греховности: элементы этих дискурсов могут соприкасаться в одном тексте (в таком, где, например, говорится о противоположных судьбах праведных и грешных), но могут существовать и раздельно. В каждом из них «свойства вещей» будут превращаться в знаки относительно предсказуемым образом: автор, рассуждающий о греховности, будет склонен толковать свойства вещей *in malo*, рассуждающий о праведности – *in bono*.

Рассмотрим, например, как трактуется в дискурсах греховности и праведности свойство змеи затыкать себе уши, чтобы не слышать голоса заклинателя. Это свойство, упоминаемое в Псалтири (аспид «затыкает уши свои и не слышит голоса заклинаний» – Пс. 57: 5–6), Августин трактует *in malo*, сравнивая со змеей иудеев, не желавших, согласно «Деяниям апостолов», слышать увещания св. Стефана: «они, закричав громким голосом, затыкали уши свои, и единодушно устремились на него» (Деян. 7: 57). Августин сближает это место с текстом 57-го псалма, а также и с поверьем, которое известно по «Физиологу»: «Говорят, что змеи, когда их заклинают, прижимают одно ухо к земле, а другое затыкают собственным хвостом, чтобы не броситься к заклинателю и не покинута свои пещеры. И все же заклинатель выводит их. Так и эти (грешники, в том числе те, что побили камнями св. Стефана. – А. М.): шипят в своих пещерах, неистовствуют в своих сердцах. Еще не вышли наружу: заткнули свои уши. Да пусть уж выйдут, покажут, кто они на самом деле: пусть бегут к камням. И вот выбежали, и побили камнями [св. Стефана]»¹⁸.

Доминиканский монах Жан Гоби в сборнике *exemplar* «Небесная лестница» (1327–1330) трактует ту же повадку змеи *in bono*: христианин должен слушать речи искусителей, но поступать как

змея, затыкающая себе ухо хвостом, или как лиса, прикладывающая ухо ко льду¹⁹.

В первом случае (Августин) мы имеем рассуждение в рамках типичного дискурса греховности, где отказ от слухового восприятия оценивается негативно, как проявление глухоты к Божественному слову. Жан Гоби, напротив, развивает типичный для средневекового дискурса праведности мотив недоверия к органам чувств и видит в змее, отказывающейся слышать заклинателя, знак благочестивого христианина.

Если звериная семиотика в дискурсах праведности и греховности постоянно отсылает нас в религиозную сферу, к отношениям человека и Бога, то с XIII в. зверь как знак (вернее, как комплекс знаков) все сильнее проявляет себя в куртуазно-любовном дискурсе. Мы ограничимся здесь обращением к «Бестиарию любви» (между 1230 и 1250 гг.) Ришара де Фурниваля. Автор сосредоточен именно на семиотике зверя – глагол *signifier* использован им, по подсчету Габриэля Бьянчотто, двадцать два раза²⁰; биологическая сторона зверя Ришара не интересует. Поворот от религиозной семиотики к куртуазной явствует уже из названия. И в самом деле: свойства зверей у Ришара связаны с отношениями влюбленного и возлюбленной.

Сравнение значений, которые приписываются звериным свойствам в религиозных дискурсах греховности и праведности, со значениями тех же свойств в куртуазном дискурсе Ришара позволит нам убедиться, во-первых, в том, что одно и то же свойство зверя может иметь несколько значений, и, во-вторых, – в том, что значение в самом деле зависит от дискурса.

Приведем несколько примеров.

1. Свойство: *При встрече человека и волка человек лишается голоса, если волк замечает его первым; голоса лишается волк, если человек первым замечает волка.*

Религиозное значение. В дискурсе греховности в этом свойстве «закодированы» отношения дьявола и человека. Волк-дьявол, увидевший первым человека, лишает его голоса – т. е. способности к праведному слову (исповеди, молитве, проповеди). Петр Дамиан, считающий, что в ситуации такой встречи голос возвратится к человеку, если он расстегнет свою верхнюю одежду, советует (имея в виду уже дьявола): «Расстегни свою одежду посредством исповеди, чтобы быть не немым, а красноречивым, и получить свободу речи...»²¹. Сам же волк (он же дьявол) «лишается голоса» в том смысле, что понимает, что его распознали, и «откладывает свое дерзкое нападение» (Храбан Мавр, «О мироздании») ²². Таким об-

разом, немота обозначает здесь (для человека) неспособность исповеди перед Богом и (для дьявола) откладывание на лучшие времена атаки на человека.

Куртуазное значение. В «Бестиарии любви» это свойство, как и прочие описанные в данном тексте, обозначает некий аспект «любви между мужчиной и женщиной». Если мужчина первым обнаруживает, что женщина его любит, и дает ей это понять, она теряет «силу отказать». Но дама первым распознала чувства автора, «и поскольку я был увиден первым, согласно природе волка я должен был лишиться голоса», и поэтому это сочинение составлено «не как пение, но как рассказ» [Р. 162–165]. Лишение голоса для мужчины обозначает отказ от поэтической формы изложения, а для женщины – неспособность отказать в любви.

2. Свойство: *Волк не может повернуть назад шею, а способен поворачиваться лишь всем телом.*

Религиозное значение в дискурсе греховности. «То, что [волк] не может повернуть голову назад, не повернув и всего тела, показывает, что дьявол никогда не повернется к исправлению посредством покаяния», утверждает в трактате «О животных и иных вещах» [Col. 68]. Неспособность повернуть шею означает неспособность к раскаянию.

Куртуазное значение. Женщина способна отдаваться любви «лишь вся целиком», говорит Ришар в «Бестиарии любви» [Р. 168].

3. Свойство: *Волк не охотится вблизи своего логова, когда выкармливает детенышей.*

Религиозное значение в дискурсе греховности. «Когда [волк] выкармливает детенышей, то ловит добычу лишь вдалеке [от логова]. Ибо дьявол одаряет преходящими благами тех, в ком он уверен, что они будут претерпевать вечные муки в геенских узилищах; преследует же он тех, кто отдаляется от него [своими] благими делами, как читаем мы о благом Иове, которого [дьявол] лишил всего его добра...» («О животных и иных вещах» [Col. 68]). Свойство превращено в знак двух тактик дьявола: законченных грешников («детенышей волка») дьявол-волк держит у себя в логове и «выкармливает»; на тех же, кто «удаляется» от дьявольского «гнезда», он ведет охоту.

Куртуазное значение. Ришар использует лишь первую часть свойства: волк не нападает на добычу близ своего логова. Так и женщина любит мужчину, когда он вдали от нее, и теряет к нему интерес, когда он приближается [Р. 168–169]. Свойством волка здесь обозначен парадокс женской любви.

4. Свойство: *змея боится обнаженного человека и нападает на одетого.*

Религиозное значение. В дискурсе праведности эта нагота оценивается позитивно, как свобода от греха. «В духовном смысле (*spiritualiter*) нам нужно понять, что пока первый Адам в раю был обнажен, змей не мог его одолеть. Но потом он облачился в тунику, то есть в смертность тела, ...и тогда змей и восстал на него. Если ты, о человек, будешь облачен в смертную одежду, то есть в ветхого человека, восстанет на тебя змей. Если же совлечешь с себя одеяние... мира сего и [его] мрака, не восстанет на тебя змей, то есть дьявол» («О животных и иных вещах» [Col. 103]). Нагота – безгрешность и неуязвимость для дьявола-змеи; одетость – греховность.

Куртуазное значение. В семиотике «Бестиария любви» ценностное соотношение наготы и одетости сохраняется, хотя обоим состояниям приписаны совсем иные значения. «Новую дружбу можно сравнить с обнаженным человеком, а любовь упроченную – с одетым». На первых порах знакомства дама-«змея» нежно обращалась с влюбленным, видимо, потому что немного робела его вследствие новизны («обнаженности»); затем, узнав о его чувствах, дама начинает обращаться с ним жестоко. Влюбленному же новизна («нагота») придает смелости говорить о своих чувствах; потом «одежда» стесняет его, он уже не решается излагать свои мысли [Р. 170–171]. Итак, нагота – непосредственность и откровенность на первой стадии знакомства; одетость – страх и стесненность, наступающая после любовного признания.

Мы показали, что одни и те же свойства животных, входя в разные дискурсы, могут приобретать разные значения. Нам осталось показать, как эти, уже ставшие знаками, свойства комбинируются и используются в более или менее развернутых высказываниях. Значащие свойства зверя выступают в них уже не самостоятельно, но как подобие «сем», обозначающих разные аспекты предмета и в целом составляющих его «смысл». Приведем, в качестве примера, фрагмент обращения к Иисусу из «Медитации» Ансельма Кентерберийского:

*O dulcis Jesu, vive panis nimis concupiscibilis, botre suavis, oleum mistum, mitis agne, fortis leo, formosa panthera, simplex columba, velox aquila... (О сладостный Иисус, живой наизжеланнейший хлеб, вкусный виноград, масло отборных сортов, кроткий агнец, сильный лев, прекрасная пантера, простодушная голубка, быстрый орел...)*²³.

Обращение к Иисусу представляет собой и перечисление его «свойств» (сладостность, жизнь, кротость, сила и т. п.), обозначенных посредством свойств вещей. Выбирая вещи с их значимыми

свойствами, Ансельм начинает в «гастрономической» сфере, а затем переходит в сферу бестиарную: пять зверей, как видим, обозначают пять «свойств» Иисуса.

Во многих случаях свойства зверей, как настоящие языковые семы, вступают в оппозиции по тому или иному признаку. Миннезингер Генрих фон Морунген в описании своей манеры пения прибегает именно к такой бестиарной оппозиции: «Обычай соловья таков: когда кончается его любовь, он умолкает. Поэтому я следую ласточке, которая ни в любви, ни в страдании не прекращает свое пение»²⁴.

Пение соловья и ласточки составляют пару сем, находящихся в оппозиции по признаку «завершаемое – незавершимое»; посредством этой оппозиции поэт говорит, что его пение не завершится вместе с любовью.

Примером целого комплекса высказываний, в значительной мере составленных из свойств вещей, может послужить демонологический дискурс Средневековья (своего рода подраздел того, что мы называли выше дискурсом греховности). Мы наблюдаем здесь, как те или иные черты дьявола обозначены разными свойствами зверей. Собственно, участием многих зверей в семиотическом конструировании «смысла» дьявола и объясняется его причудливый, гетерогенный, порой даже оксюморонный облик – и не только в визуальной демонологии Средневековья, но и в словесной: так, Антихрист, дьявольское отродье, в описании Хильдегарды Бингенской имеет львиную пасть и ослиные уши²⁵.

Разные свойства дьявола, как и «свойства» Христа в вышеприведенном тексте Ансельма, обозначаются свойствами разных животных. Эти животные объединяются в группы, основанные на отношении дополнения или противопоставления; во втором случае бестиарная кодировка демонологических «сообщений» оперирует оппозициями. Приведем лишь один пример.

Дьявол – змей/дракон²⁶, но он же лев. Объединение этих двух зверей в семиотическую пару, вероятно, было навеяно 90-м псалмом: «...растопчешь (conculcabis) льва и дракона» (Пс. 90:13). Физиологическую (а вернее, этологическую – поведенческую) мотивацию для этого объединения дают уже античные и средневековые натуралисты.

Змей (serpens), объясняет Храбан Мавр («О мироздании»), «получил это имя, потому что он подступает тайно, ползет (serpit) при помощи мелких движений своих чешуек». Не склонен к открытому нападению и дракон: «укрывшись близ троп, по которым обычно ходят слоны, он оплетается узлами вокруг их голеней и так

их, сдавленных, умерщвляет», – сообщает далее Храбан Мавр [Col. 228–230], видимо, знавший рассказ Плиния Старшего о «непрестанной вражде» слона и дракона (который Плинию представляется разновидностью змей). Слон огромен, но индийские драконы «сами такой величины, что легко обвивают [слона] и удушают [его] этим узлом. Оба гибнут в схватке: побежденный, падая, душит своим весом того, кто его обвил»²⁷.

Итак, ни змей, ни дракон не нападают открыто: один подползает «тайно», другой подстерегает добычу в засаде. Лев действует иначе. Тот, кто ходит, «ища, кого поглотить», и к тому же выдает себя рыком, уж конечно, не нападает тайно: он, по словам Храбана Мавра («О мироздании»), «выказывает свою свирепость (saevitia)» [Col. 217–218].

Так в бестиарной семиотике дьявола складывается антитеза льва и дракона, основанная на оппозиции «тайная – открытая» (агрессия дьявола). Дьявол-змей, дьявол-дракон таится, подстерегает, нападает коварно и тайно; дьявол-лев нападет открыто. «Лев открыто свирепствует; дракон нападает тайно: дьявол имеет силу обоих» (Августин)²⁸; враг наш «в кознях дракон, а в открытую – лев» (Бернар Клервоский)²⁹; он «именуется львом, когда свирепствует открыто, драконом – когда совращает тайно и скрытно» (Гуго Сен-Викторский)³⁰. Гонорий Августодунский сопоставляет эти два бестиарных знака дьявола с разными этапами Библейской истории: в пустыне дьявол Христа «искушал как дракон», во время же Страстей он «открыто нападал как лев»³¹; дьявол «был драконом, когда тайно искушал Господа; оказался львом, когда напал на него с открытым гонением»³².

Кратко охарактеризуем несколько других семантических групп, составленных из бестиарных свойств дьявола. Пара «лев – муравей» организована оппозицией «большое/сильное – малое/слабое»: лев выражает силу дьявола над грешниками, а муравей – его слабость перед праведниками. Как в самом дьяволе соединены сила и слабость, так муравей и лев соединены в «формиколео́не», или «мирмиколео́не» – муравьином льве, льве-муравье. Это «животное малое, но для муравьев весьма опасное; он прячется в пыли и убивает муравьев, несущих зерно». Имя его означает, что «для других животных он как муравей, а для муравьев – как лев» (Исидор Севильский)³³.

Мирмиколео́н, демонстрирующий относительность силы и слабости, дает Григорию Великому повод для демонологического комментария: он «для муравьев лев, а для птиц – муравей; так и древний враг силен против тех, кто ему поддается, и слаб против тех, кто ему сопротивляется»³⁴.

Есть и группы, организованные по принципу дополнительности, а не противопоставления. Так, разные звери могут обозначать разные грехи, которыми искушает дьявол: «дьявол – зверь, когда искушает разнузданностью; змея, когда искушает злобой; птица, когда искушает гордыней» (Хильдеберт из Лавардена)³⁵.

Поскольку различные бестиарные знаки дьявола в сумме составляют единый комплекс его свойств, правильно, по словам Иеронима, одновременно «называть дьявола и львом, и медведем, и змеем»³⁶: дьявол, который «воет как волк, рычит как лев, лает как собака» (Мартин Леонский)³⁷, соответствует сразу множеству животных, обозначающему на языке вещей совокупность его свойств.

Неудивительно, что в демонологическом дискурсе возникают и развернутые бестиарные высказывания, одновременно отсылающие к значимым свойствам многочисленных животных. Таков, например, демонический «микробестиарий» из проповеди Гелинанда из Фруамона: «Завистью диавола вошла в мир смерть» (Прем. 2:24). Что есть зависть? Мощнейший, непреодолимый оплот греховности, сложенный из всех и всяких ухищрений вреда, вооруженный всеми стрелами злобы: угрожает клыком, как вепрь; языком – как змея; рогом – как телец; лбом – как баран; копытом – как конь; хвостом – как скорпион; видом своим лишает голоса, как волк, жизни – как василиск»³⁸.

Перед нами отнюдь не набор «поэтических» сравнений, но перечисление свойств дьявола (подобное перечислению свойств Христа в вышецитированном тексте Ансельма) – опять-таки изложенное на «языке вещей», посредством бестиарного семиотического кода. Попробуем истолковать его начало – сочетание свойств вепря, змея и тельца, на первый взгляд несколько странное (что общего у дикого вепря с довольно «кротким», на наш взгляд, тельцом?).

Читая соответствующие тексты экзегетов, мы убеждаемся, что вепрь и в самом деле заслуживает быть упомянутым в первую очередь. Его демонизация уверенно основывалась на стихе из псалма, где еврейский народ уподоблен виноградной лозе, перенесенной из Египта. Эта лоза в опасности: «Лесной вепрь (*aper de silva*) подрыгает ее, и дикий кабан (*singularis ferus*) объедает ее» (Пс. 79:14). Если мы примем во внимание, что и Христос – виноградная лоза («Я есмь истинная виноградная лоза, а Отец Мой – виноградарь». – Ин. 15:1), то поймем, сколь опасен вепрь, угрожающий самому Христу. Как одна из «сем», составляющих общий «смысл» дьявола, вепрь означает его дикую, необузданную агрессию. «Вепрь обозначает дикость князя мира сего», – пишет Храбан Мавр в трактате «О мироздании» [Col. 207]. Бестиарий «О животных и иных ве-

щам» связывает слово *aper* с *asper* – дикий, необузданный, «некультурный» [Col. 89].

«Хитрый» змей, возможно, поставлен после некультурного вепря по принципу антитезы. Внешне антитетичны и названные бестиарные «орудия»: твердый острый клык – и язык (*lingua*), мягкий по определению. Однако мягкий язык ранит едва ли не страшнее, чем острый меч. Библейские сравнения языка с оружием – с бичом («Удар бича делает рубцы, а удар языка сокрушит кости» – Сир. 28:20), мечом («...язык – острый меч» – Пс. 56:5), луком («Как лук, напрягают язык свой для лжи». – Иер. 9:3) – сочувственно восприняты средневековыми авторами; мотив ранящего языка введен в изображения и описания Страстей Христовых – например, в популярнейшем «Зерцале человеческого спасения» (нач. XIV в.): «Язычество и синагога бичевали своего Спасителя; язычество бичевало его бичами и розгами, синагога – языками и словами»³⁹.

Итак, агрессивный вепрь с его твердым клыком и хитрый змей с его мягким, но от того не менее вредоносным языком образуют своего рода антитезу – по сути, конечно, мнимую. Но как попал в этот ряд телец? Его демонизация обусловлена упоминанием в Псалтири. Перечисляя в 21-м псалме «обступивших» его врагов, псалмист обозначает их именами животных, среди которых фигурируют тельцы: «тучные тельцы окружили меня, раскрыли на меня пасть свою, как лев, алчущий добычи и рыкающий» (Пс. 21:13).

Экзегетами псалом был воспринят как иносказание о мучителях Христа, бестиарными знаками которых, наряду с иными животными, упомянутыми в псалме, оказываются тельцы. В иллюстрациях к псалму появляется сцена, на который Христос фланкирован двумя симметричными тельцами.

Итак, телец демонизируется; при этом особым значением наделяются его рога. Из раздела о тельце у Храбана Мавра («О мироздании») мы узнаём, что *in malo* тельцы могут обозначать «князей мира сего, рогом гордыни тревожащих простых людей»; «необузданный еретиков, которые, подняв вверх затылок, совращают невинные души...». В доказательство приводится цитата из псалма: «совет тельцов среди коров народов» (Пс. 67:31); это значит, по мнению Храбана, что тельцы – «коварные учителя», за которыми бездумно следуют «коровы народов» [Col. 207].

Мотив тельцового «рога гордыни» усиливает и уточняет Руперт из Дойтца, сравнивающий с «тучными тельцами» из 21-го псалма тех, кто «поднятыми рогами гордыни восстает против мощи неба»⁴⁰. Фигура гордыни получает у Руперта пространственное ре-

шение: тельцовые «рога гордыни» подняты к небесам как оружие, бессильно им угрожающее.

Клык вепря (горизонтально направленный) – знак необузданной, дикой агрессии дьявола; язык змея – знак хитрого, совращающего и/или богохульного слова (ранящего сильнее, чем меч); рог тельца (обращенный вверх, к небесам) – безумное дерзновение дьявольской гордыни. Знание бестиарного кода демонологии позволяет нам прочесть «микробестиарий» Гелинанда как сообщение, суммирующее разные свойства дьявола.

Говоря о том, что «вещь» (в нашем случае – свойство зверя) в средневековой семиотике обозначает другую «вещь», мы не должны забывать, что комплекс вещей-знаков не так уж независим от словесного языка: ведь «вещи» могут означать прежде всего тогда, когда они *названы* словесно (лучше всего – когда они упомянуты в Библии, которая и является основой всей средневековой знаковой системы). Впрочем, есть и другой путь введения вещного знака – *изображение*: вещь на нем тоже может выступать в функции *res significans*.

Возможна и комбинация этих двух способов введения вещи-знака – *словесное* описание *изображения* вещи, которая выступает в функции знака. В этом случае мы имеем дело со своего рода семиотическим экфрасисом, в котором система обозначения оказывается сложнее, чем в двух первых случаях.

Пример такого экфрасиса нам дает «Парцифаль» Вольфрама фон Эшенбаха, где Фейрефиц в поединке с Парцифалем несет на шлеме изображение некоего зверя, названного в тексте *esidemôn*, – зверя, который «приносит смерть ядовитым змеям»⁴¹. По всей вероятности, имеется в виду ихневмон⁴² (мангуст), у античных натуралистов (Аристотеля, Плиния Старшего) – непримиримый враг крокодила и змей; отправляясь в битву с ними, он вываливается в грязи, а затем высушивается на солнце; панцирь из сухой грязи защищает его от укусов. Этот реальный ихневмон (*res significans*) для Вольфрама – знак воинской доблести (*res significata*). Фейрефиц несет на шлеме артефакт, изображение этого реального ихневмона; употребленное же Вольфрамом слово *esidemôn* – словесный знак изображения ихневмона на шлеме Фейрефица, т. е. знак уже в третьей степени.

Иначе говоря, процесс означивания из двухступенного (*verbum* → *res significans* → *res significata*) становится трехступенным:

<i>verbum</i> →	<i>imago</i> →	<i>res significans</i> →	<i>res significata</i>
Слово « <i>esidemôn</i> »	Изображение ихневмона на шлеме Фейрефица	Ихневмон как реальное животное	Доблесть

Итак, вещь (*res significans*), обозначающая другую вещь (*res significata*), может быть названа словом или изображена визуально; но визуальное может быть дано и через словесный субстрат, «обозначенное» словесным описанием (как видим из нашего примера). При этом и визуальный образ, и слово – означающие лишь второго и/или третьего порядка: первичными означающими оказываются все-таки свойства вещей, в нашем случае – свойства («природы») животных.

Примечания

- ¹ Так, рога, обычно демонические, в случае антилопы (имеющей «длинные рога в форме пилы», которыми она может «срезать высокие и большие деревья») наводят автора латинского «Физиолога» на сравнение пары рогов с двумя Заветами; от антилопы он переходит к праведному человеку, «чьи два рога – Заветы», посредством которых он «может отсекать от себя все телесные пороки» (*Bestiari Medievali / A cura di L. Morini. Torino: Einaudi, 1996. P. 15*).
- ² *Il Fisiologo / A cura di F. Zambon. Milano: Adelphi, 1982. P. 95*.
- ³ *Allegoriae in universam sacram scripturam // Patrologia Cursus Completus, Seria Latina (далее – PL). Vol. 112. P.: J.-P. Migne, 1852. Col. 1029*.
- ⁴ *Brinkmann H. Mittelalterliche Hermeneutik. Tübingen: Niemeyer, 1980*.
- ⁵ *Hugo de Sancto Victore. De scripturis et scriptoribus sacris // PL. Vol. 175. P.: J.-P. Migne, 1854. Col. 20*.
- ⁶ *Richardus de Sancto Victore. Excertiones allegoricae // PL. Vol. 177. P.: J.-P. Migne, 1854. Col. 205*.
- ⁷ *Ibid. Col. 205–206*.
- ⁸ *Allegoriae in universam sacram scripturam. Col. 850*.
- ⁹ *Bestiaires du Moyen Âge / Ed. G. Bianciotto. P.: Stock, 1980. P. 35*.
- ¹⁰ *Plinio il Vecchio. Storie naturali (libri VIII–XI) / A cura di F. Maspero. Milano: Bur, 2011. P. 330*.
- ¹¹ *The exempla or Illustrative Stories from the Sermones Vulgares of Jacques de Vitry / Ed. Th. F. Crane. L.: D. Nutt, 1890. P. 21*.
- ¹² В собрании «Distinctiones» Никола де Бьяра (Biard), XIII в. Цит. по: *Morenzoni F. Les animaux exemplaires dans les recueils de «Distinctiones» alphabétiques du XIII siècle // L'animal exemplaire au Moyen Âge / Ed. J. Berlioz, M. A. Polo de Beaulieu. Rennes: Presses universitaires, 1999. P. 176*.
- ¹³ *Konrad von Würzburg. Goldene Schmiede / Hrsg. von W. Grimm. Berlin: K.J. Klemann, 1840. S. 30*.
- ¹⁴ *De bestiis et aliis rebus // PL. Vol. 177. P.: J.-P. Migne, 1854. Col. 51*. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте с указанием номера колонки.

- 15 Страус (*struthio*) «забывает греть свои яйца (*ova sua fovere negligit*); брошенные, они оживляются благодаря теплу песка» (*Isidorus Hispalensis. Etymologiae // PL. Vol. 82. P.: J.-P. Migne, 1850. Col. 461*).
- 16 *Le Bestiaire divin de Guillaume, clerc de Normandie / Ed. M. C. Hippeau. Caen: A. Hardel, 1852. P. 273.*
- 17 *Asterius Amasenus. Homilia XXI // Patrologiae cursus completus, series graeca. Vol. 40. P.: J.-P. Migne, 1863. Col. 471–472.*
- 18 *Augustinus. Sermo CCCXVI // PL. Vol. 38. P.: J.-P. Migne, 1841. Col. 1432–1433.*
- 19 Цит. по: *Polo de Beaulieu M.A. Du bon usage de l'animal dans les recueils médiévaux d'exempla // L'animal exemplaire au Moyen Âge / Ed. by J. Berlioz, M.A. Polo de Beaulieu. Rennes: Presses universitaires, 1999. P. 159.*
- 20 *Richard de Fournival. Le Bestiaire d'Amour et la Response du Bestiare / Ed. par G. Bianciotto. P.: Champion, 2009. P. 31. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте с указанием номера страницы.*
- 21 *Petrus Damianus. De bono status religiosi et tropologia variarum animantium // PL. Vol. 145. P.: J.-P. Migne, 1853. Col. 785.*
- 22 *Rabanus Maurus. De universo // PL. Vol. 111. P.: J.-P. Migne, 1852. Col. 217. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте с указанием номера колонки.*
- 23 *Anselmus Cantuariensis. Meditatio XIII // PL. Vol. 158. P.: J.-P. Migne, 1853. Col. 778.*
- 24 *Des Minnesangs Frühling / Hrsg. von H. Moser. 37 Aufl. Stuttgart: Hirzel, 1977. S. 247.*
- 25 *Hildegardis. Scivias // PL. Vol. 193. P.: J.-P. Migne, 1854. Col. 713.*
- 26 При значительных внешних различиях (дракон, согласно энциклопедиям Исихора Севильского и Храбана Мавра, *cristatus* – т. е. имеет некий гребень, хоолок; он также способен летать и, следовательно, крылат) змей и дракон биологически трактуются Средневековьем как родственные животные (дракон – «самый большой из всех змеев» и по Исидору, и по Храбану). См.: *Isidorus Hispalensis. Op. cit. Col. 442; Rabanus Maurus. Op. cit. Col. 229–230.*
- 27 *Plinio il Vecchio. Op. cit. P. 44.*
- 28 *Augustinus. Enarrationes in psalmos // PL. Vol. 37. P.: J.-P. Migne, 1845. Col. 1168.*
- 29 *Bernardus Claraevalensis. Parabolaе // PL. Vol. 183. P.: J.-P. Migne, 1855. Col. 760.*
- 30 *Hugo de Sancto-Victore. Quaestiones in Epistolas Pauli // PL. Vol. 175. P.: J.-P. Migne, 1854. Col. 544.*
- 31 *Honorius Augustodunensis. Gemma animae // PL. Vol. 172. P.: J.-P. Migne, 1854. Col. 667.*
- 32 *Honorius Augustodunensis. Speculum ecclesiae // PL. Vol. 172. P.: J.-P. Migne, 1854. Col. 916.*
- 33 *Isidorus Hispalensis. Etymologiae. Col. 442.*
- 34 *Gregorius Magnus. Moralia // PL. Vol. 75. P.: J.-P. Migne, 1849. Col. 702.*
- 35 *Hilbertus Cenomanensis. Sermones // PL. Vol. 171. P.: J.-P. Migne, 1854. Col. 711.*
- 36 *Hieronymus. Commentaria in Amos // PL. Vol. 25. P.: J.-P. Migne, 1845. Col. 1052.*

- ³⁷ *Martinus Legionensis*. Sermones // PL. Vol. 208. P.: J.-P. Migne, 1855. Col. 693.
- ³⁸ *Helinandus Frigidi Montis*. Sermo IX // PL. Vol. 212. P.: J.-P. Migne, 1855. Col. 556.
- ³⁹ *Speculum humanae salvationis* / Hrsg. von J. Lutz, P. Perdrizet. Bd 1. Mülhausen: E. Meiningen, 1907. P. 43.
- ⁴⁰ *Rupertus Tuitiensis*. Commentaria in duodecim prophetas minores // PL. P.: J.-P. Migne, 1854. Vol. 168. Col. 344.
- ⁴¹ *Wolfram von Eschenbach*. Parzival / Nach der Ausgabe von K. Lachmann / Hrsg. von W. Spiewok. Bd. 1–2. Stuttgart: Reclam, 2004. Bd. 2. S. 518.
- ⁴² *Huschenbett D.* Hermann von Sachsenheim: Namen und Begriffe: Kommentar zum Verzeichnis aller Namen und ausgewählter Begriffe im Gesamtwerk. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007. S. 84.