

А.Е. Махов

ДЬЯВОЛ – IMITATOR ИЛИ AEMULATOR БОГА?

УДК 235.2

Статья раскрывает смысл распространенного в средневековых текстах определения дьявола как “соревнователя Бога” (“aemulus Dei”), которое восходит к античной риторической концепции соревновательного подражания (aemulatio). Проанализированы некоторые средневековые тексты и изображения, описывающие стратегию дьявола-соревнователя; выявлены словесные и визуальные маркеры, передающие неудачу дьявольского соперничества с Богом.

Ключевые слова: дьявол, подражание, соревнование, риторика, теология, визуальные маркеры демонического

Keywords: devil, imitation, emulation, rhetoric, theology, visual signs of demoniacal

Подражание – мимесис, осмысленный Аристотелем как неотъемлемое свойство человеческой природы¹, – безусловно, относится к базовым категориям европейской культуры. Понятие, без которого невозможно представить историю прежде всего риторики и поэтики, было отодвинуто в тень предромантической и романтической “эстетикой оригинальности”, но в XX в. вновь привлекло интерес – и не только литературоведов, увидевших в нем своего рода телос всей истории европейской словесности (Эрих Ауэрбах), но и антропологов, по-новому осмысливших аристотелевскую идею о миметичности человеческого поведения (Рене Жирар).

Человеку “свойственно подражать” – но подражать чему? История мимесиса дает нам разные ответы на этот вопрос. Для Аристотеля поэзия должна подражать в первую очередь человеческим действиям (и в меньшей степени – характерам). Античная риторика создает внутрисловесную теорию подражания – имитации признанных образцов и “классических” авторов (*imitatio auctorum*). Однако в риторике же появляется и идея “*imitatio morum*” – воссоздания некоего человеческого характера посредством соответствующих фигур и/или тропов². Здесь, в риторике, такое подражание достигалось чисто литературными средствами; однако именно из данной риторической стратегии возникает этическая идея жизненного подражания образцовой личности – в первую очередь, конечно, *imitatio Christi*.

С представлением о “Богине Природе”³ как персонификации мирового творческого начала, развитым в ряде значительных текстов XII в. (“О мире” Бернарда Сильвестра, “Плач Природы” Алана Лилльского), утверждается идея подражания природе, занимающая, в частности, исключительно важное место в системе воззрений Шартрской школы. Человек в любой своей деятельности подражает природе: именно поэтому в “Металогике” Иоанна Солсберийского (1159) природа предстает матерью искусств (*artium mater*). Грамматика, не будучи сама по себе природной (*naturalis*), тем не менее подражает природе (*naturam imitatur*): например, в звуках речи, которые “создала природа”. “И в поэзии подражают природе (*et in poetica naturam imitatur*)”: “законы поэзии открыто отображают природу нравов и требуют, чтобы творец искусства следовал природе (*praecepta enim poeticae, naturam morum patenter exprimunt, exiguntque ut artis opifex sequatur naturam*)”. Речь идет о том, чтобы поэт “шел, не отступая, по следам природы (*a naturae vestigiis poeta non recedat*)” и согласовывался (*cohaerere*) с ней “обличием, жестом, словом (*habitu, et gestu, item verbo*)”⁴.

Подражание фактически оказывается неким базовым человеческим действием – “родом”, включающим в себя, на правах видов, все конкретные человеческие практики. В эпоху Ренессанса, уже на основе платоновского представления о подражании как воспроизведении Идеи или восходящих к ней образцов, подражанию будет придан еще более объемный смысл: так, Е.В. Лозинская отмечает, что для поэтолога Аньоло Сеньи (“Рассуждение о вещах, касающихся поэтики”, 1576, опубликовано 1581) “весь мир, в сущности, строится на подражании: Бог подражает себе в человеке, природа есть подражание миру Идеи, искусство подражает природе, люди подражают друг другу”⁵.

Найдется ли в этой веренице подражаний место дьяволу как подражателю? Кажется, что ответ должен быть отрицательным. Подражатель – тот, кто почтительно следует за образцом; зависимость от него нередко передается именно глаголом “sequor”⁶ – как в античных риторических текстах, так и в вышеприведенной цитате из Иоанна Солсберийского. Но тот, кто решил “выше звезд Божиих” вознести “свой престол” (Ис. 14:3), явно не следует за Создателем, а собирается с ним сравняться или даже превзойти. Такая стратегия не могла быть определена как *imitatio*: по мнению Петра Ломбардского, дьявол “хотел уподобиться Богу не путем подражания, но приобретя такую же силу (*similis quidem esse Deo voluit non per imitationem, sed per aequalitatem potentiae*)”⁷.

Однако и в античной риторике, и в поэтике существовало представление об особой разновидности подражания, при которой автор или оратор не просто следовал за образцом, но вступал с ним в состязание. Для этой стратегии в римской риторической традиции существовал особый термин – *aemulare*, осложнявший идею подражания семантикой соперничества. Если *imitatio* понималось как “следование”, то «с “*aemulari*” связывали агональную метафорику»; появление этого концепта нередко сопровождалось глаголами “*certare*”, “*contendere*”, “*provocare*”⁸.

История этого понятия, которую Б. Бауэр прослеживает в вышецитированной статье, показывает, что как термин, составляющий пару с “*imitare*”, “*aemulare*” начинает выступать на рубеже I–II вв. н.э., в “Воспитании оратора” Квинтилиана и в письмах Плиния Младшего. До этого *imitare* и *aemulare* чаще всего употреблялись как синонимы, хотя и в отдельных более ранних текстах уже обнаруживается тенденция к пониманию *aemulare* как творческого соревнования. Так, например, у Горация (Оды. IV, 2, 1–3): “Всякий, кто хочет соперничать (*aemulari*) с Пиндаром, о Юл, летит на восковых крыльях Дедала...”. Соревнование обречено на провал, даже получает негативную моральную окраску “намеком на наказанную гордыню Икара”⁹.

Плиний Младший, который «в своих письмах использует понятия “*imitari/aemulari*” как литературно-теоретическую оппозицию»¹⁰, также выражает скепсис по поводу возможности “соперничать” с высоким образцом (в данном случае с речами Демосфена) и придает этой затее негативный моральный смысл, оценивая ее как “дерзкую и почти безумную (*improbum enim ac paene furiosum*)” (Ер. 7, 30, 5). Однако уже Квинтилиан, описывая в 10-й книге “Воспитания оратора” состояние философии в Риме, называет Цицерона “*Platonis aemulus*” (10, 1, 123), что в данном случае можно перевести как “соперник Платона”, причем соперник успешный.

Спустя примерно столетие очень сходное выражение появляется не в риторическом, но в богословском контексте: “*aemulus Dei*” – так определяет дьявола Тертуллиан¹¹. По всей вероятности, происходит перенос концепта – а именно, концепта соревновательного подражания – из одной культурной формации (античная риторика) в другую (христианское богословие). Казалось бы, эти две формации так далеки друг от друга – однако сходство ситуаций, к которым применяется данный концепт, несомненно: автор, соревновательно подражающий классику (и нередко терпящий крах, как подражатель Пиндару у Горация, чья “икарова” гордыня

обречена на провал), не похож ли на дьявола, тщетно пытающегося “утвердить свой престол в небесах”, подобно Богу, но еще выше?

Идея “творческого соревнования” дьявола и Бога наиболее последовательно разработана именно в сочинениях Тертуллиана. Дьявол подражает Божественным деяниям и установлениям, стремясь их превзойти, но на деле лишь их искажая и тем самым постоянно терпя поражение в своем *aemulatio*. Именно поэтому Тертуллиан одновременно именуется дьявола и *aemulus* – “соперник, соревнователь”, и *interpolator* – “искажитель”: ведь дело дьявола – “извращать истину (*intervertendi veritatem*)”. “Мы, познав Бога, и соревнователя (*aemulum*) его обнаружили; открыв Создателя, мы сразу схватили и искажителя (*interpolatorem*)...”¹².

Действия и слова Христа находят параллель в действиях и словах дьявола. “Даже самым священным таинствам [дьявол] подражает в идольских мистериях. И он сам крестит некоторых, – тех именно, кто верит в него и верен ему: он обещает взамен снятие грехов в этой купели. ... Ведь и первосвященнику своему он установил единобрачие [имеется в виду жрец Рима. – А.М.]; у него есть и девственницы, есть и аскеты”; он стремится “приноровить божественные тексты и сочинения святых мужей к чуждой и подражательной вере, заимствуя мысль из мысли, слова из слов, притчи из притч”¹³.

Этот мотив ревнующего, соревновательного – и вместе с тем, *volens nolens*, искажающе-пародирующего – подражания появляется и у более поздних авторов. Мы находим его у одного из отцов Восточной церкви – Иоанна Златоуста. Дьявол подражает Божественному плану по спасению человечества: “когда были пророки – он воздвигал лжепророков; когда были апостолы – лжеапостолов; когда явился Христос – лжехристов; когда введены были здравые догматы – он ввел испорченные”. Он мог бы, если ему было бы позволено, имитировать воскресение из мертвых, показывая “как бы восставшими из мертвых тех, кто притворяется мертвым и погребенным”¹⁴.

У Иоанна Кассиана дьявол подражает одному из эпизодов Священной Истории. Демон, принимаемый монахом за ангела и вестника Божьего, пытается заставить его разыграть вариант жертвоприношения Авраамом Исаака – приказывает ему принести в жертву собственного сына, находившегося вместе с ним в том же монастыре, “дабы этим жертвоприношением он [монах] сравнялся в достоинстве с Авраамом-патриархом”. Отец был уже

готов это сделать, но мальчик, заметив зловещие приготовления, убежал¹⁵.

Как попытку дьявола подражать Божественному слову можно оценить загадочные и якобы бессмысленные слова Плутона в начале III песни дантовского “Ада”: “Pape Satan, pape Satan, aleppe!” Согласно остроумной интерпретации Дмитрия Никулина¹⁶, Плутон искаженно повторяет то, что написано на вратах ада: “*Fecemi la divina potestate, // La somma sapienza, e 'l primo amore*” (“Я высшей силой, полнотой всезнания и первую любовью сотворен”) ¹⁷, пытаясь тем самым поименовать Святую Троицу. Слову “*pape*” соответствует “*la divina potestate*” (“божественная сила”) и Бог-Отец (фонетически “*pape*” и “*pater*” близки). “*Satan*”, фонетически соотнесенное с “*sapienza*”, – еврейское слово (заимствованное из Ветхого Завета греческим языком), означающее “противник”, – представляет собой отсылку, по логике антифрасиса, ко второму лицу Троицы – Христу. Наконец, “*aleppe*”, ассоциируемое с еврейским “алеф” или греческой “альфой” (первыми буквами соответствующих алфавитов), соотносится с “*primo amore*” – “первой любовью”; теологически “первая любовь” связывается с представлением о третьем лице Троицы – Святом Духе. Попытка Плутона воспроизвести Божественные слова выливается в искажающую пародию.

Вернемся, однако, к термину “*aemulatio*”. На его связь с концептом “*imitatio*” в римской риторике мы уже указывали; однако эта связь сохраняется и позднее, в христианских сочинениях, вне собственно риторического контекста. Так, Марий Виторин, римский ритор IV в., обратившийся в христианство, в комментарии на послание ап. Павла Галатам поясняет 14-ю строку (где Павел признается, что был “ревнителем” иудейства) следующим образом: “*Aemulus, id est, imitator, et quasi concertatione quadam*” (“Ревнитель – значит подражатель посредством некоего состязания”) ¹⁸.

Сохраняется и даже, пожалуй, усиливается осознание моральной двойственности “*aemulatio*”. Уже литературные и риторические тексты античности показывают, что стратегия подражания-соперничества могла быть оценена и как похвальная, и как предосудительная, выдающая гордыню и безрассудство (“*improbum*” у Плиния Младшего). Однако еще рельефнее эта двойственность выступает в морально-психологическом дискурсе – в рассуждении о страстях из “Тускуланских бесед” Цицерона (IV, 17), где соперничество (*aemulatio*) предлагается понимать двояко (*dupliciter*): “соперничеством называют и подражание до-

бродетели (*et imitatio virtutis aemulatio dicitur*)”, такое *aemulatio* похвально; однако есть и “соперничество-болезнь” (*aemulatio aegritudo*), когда “человек хочет того, чего у него нет, а у другого есть”.

Средневековые определения “*aemulatio*” перенимают идею его моральной двойственности. “*Aemulatio*” – “движение души, вызванное чужим благом (*propter alienum statum motus mentis*), либо к добру, либо ко злу” (Петр Ломбардский)¹⁹. В комментариях к посланиям ап. Павла, приписываемых Гуго Сен-Викторскому, “*aemulatio*” также определяется как “движение души к добру или ко злу, вызванное чужим благом”, с последующим разъяснением: “если к добру, то это движение любви; если ко злу, то зависти (*quando est in bonum, tunc est amoris; quando est in malum, tunc est livoris*)”²⁰.

Aemulatio в позитивном смысле – то же самое, что подражание достойному образцу, прежде всего Богу, Христу: поэтому формулы типа “*Dei/Christi aemulator*” вполне могли применяться, например, к святому. *Aemulatio* в негативном смысле, “ко злу”, уже у Цицерона практически не отличается от зависти, а некоторые средневековые определения проясняют этот момент, недвусмысленно определяя дурное “*aemulatio*” как зависть: слово “*aemulatio*” “иногда используется вместо подражания, иногда – вместо зависти (*aliquando pro imitatione ponitur, aliquando pro invidentia*)” (Хаймо Осерский)²¹; *aemulari* – значит “подражать праведным (...) либо завидовать тем, кто лучше (*bonos imitari, ... vel melioribus invidere*)” (Гонорий Августодунский)²².

Если в одних случаях дурное *aemulatio* практически отождествлялось с одной лишь завистью, то в других случаях в нем могла выявляться и семантика соревновательного подражания – конечно, нечестивого, горделивого и т.п. Амвросий Медиоланский, объясняя смысл “благочестивого” *aemulatio*, подчеркивает, что оно ищет “не равенства человека с Богом, но сходства (*Non ergo aequalitatis homini ad Deum, sed similitudinis aemulatio est*)”²³. Дьявол же – этот, по выражению Жоффруа Вандомского, “*pessimus aemulator*”²⁴, – искал, понятное дело, не сходства, но именно равенства или даже превосходства.

Итак, два смысловых компонента “*aemulatio*” в его дурном смысле – зависть и горделивое стремление к равенству или даже превосходству (достигаемому посредством соревновательного, точнее даже сказать – ревнующего подражания); в случае дьявола это стремление к равенству с Богом, “*aemulatio aequalitatis*”, по выражению Амвросия. Несомненно, что состязательное под-

ражание Богу – следствие гордыни, а это значит, что дурное “*aemulatio*” складывается из зависти и гордыни. Один из этих компонентов может доминировать, даже вытеснять другой, но в принципе они, конечно, друг друга совсем не исключают. Августин, для которого гордыня и зависть логически связаны (второе с неизбежностью вытекает из первого²⁵), удерживает в своем объяснении “*aemulatio*” оба этих компонента. Цитируя (неточно) ап. Павла – “Любовь не ревнует, не чванится (*charitas enim non aemulatur, non inflatur*)” (1 Кор. 13:4), Августин поясняет: любовь “не завидует, потому что не чванится: ибо там, где предшествует чванство, тут же следует и ревность (*ubi enim praecedit inflatio, continuo sequitur aemulatio*); ибо гордыня – мать зависти (*superbia mater est invidentiae*)”²⁶.

Гордыня (*superbia*) здесь – практически синоним чванства (*inflatio*). Можно, казалось бы, также приравнять зависть (*invidentia*) и ревность (*aemulatio*). Однако это было бы неверно: у Августина первогрех гордыни рождает зависть, зависть же, в свою очередь, порождает ревность, которую следует здесь понимать в “соревновательном” смысле – как желание сравняться и даже превзойти.

Как проявляются эти два компонента дурного *aemulatio* – зависть и стремление превзойти – в поведении дьявола? Можно различить две возможности в зависимости от того, какой компонент доминирует. Если в *aemulatio* доминирует зависть, то оно вполне могло сводиться к “нетворческой” стратегии: дьявол просто пытается разрушить то, чему он завидует. В этом случае момент подражания в *aemulatio* отсутствует, а само слово “*aemulatio*” вполне можно перевести просто как “зависть”.

Приведу пример из “Книг чудес” Григория Турского – историю “об иудее, который украл и пронзил образ (*iconicam*) Христа”. Об “образе Христа” Григорий говорит следующее: движимые любовью к Христу, люди не только запечатлевают его закон в “скрижалях сердца”, но и прикрепляют его “нарисованный образ (*imaginem pictam*)” “в церквах и домах”. Но тут и “проявил себя враг, вечный завистник рода человеческого (*inimicus semper humani generis aemulus*)”: некий иудей, полагающий, что Христос “унизил” его народ, ночью пришел в храм, нанес висящей там иконе удары острым оружием (*telo ipsam imaginem verberat*), сорвал ее со стены, принес к себе домой и попытался сжечь (подразумевается, конечно, что на это преступление его сподвиг дьявол). Однако икона, которую он нес домой под одеждой, явила

чудо – начала кровоточить, а иудей оказался весь покрыт кровью, которая изблещила его преступление перед христианами²⁷.

Дьявол определен в этой истории как “*humani generis aemulus*”: он завидует человеческому роду, спасенному любовью Христа, и пытается разрушить связь человека и Бога, уничтожив (руками иудея) священный образ последнего.

Другая возможность *aemulatio* состоит в том, что дьявол не просто завидует, но и ревнует к творческой мощи Бога, пытаясь создавать собственную реальность, которая была бы “не хуже” Божественной. Он не разрушает, но именно “творит”, подражая Богу. Примером такого понимания *aemulatio* нам послужит проповедь Бернарда Клервоского, где он, толкуя слова Христа “Огонь пришел Я низвести на землю” (Лк. 12:49), рассуждает о двух “огнях” – Божественном и дьявольском: “Се священный и благословенный огонь, который Отец благословил и послал в мир... Но и враг наш, будучи извращенным соперником Божественных творений (*perversus divinatorum operum aemulator*), имеет свой огонь – огонь плотской похоти; огонь зависти и гордыни...”²⁸.

В обоих наших примерах дьявол определен через понятие *aemulatio*. Однако в первом случае он *aemulus* человеческого рода – т.е. попросту завистник, который не соревнуется в творении, а лишь пытается уничтожить уже сотворенное Богом, предмет его зависти. Во втором же случае дьявол выступает как *aemulator* Божественного творения, который стремится создать собственные “вещи” и тем самым сравняться с Богом.

В первом случае дьявол, выступая в функции завистника, хочет разрушить образ Христа. Было бы логично предположить, что в функции соревновательного подражателя дьявол захочет этот образ пересоздать на свой лад. И в самом деле, именно с таким проявлением соревновательного подражания мы сталкиваемся в тех случаях, когда дьявол принимает облик Христа. Приведем два примера. В облике Христа дьявол является св. Мартину в его житии, написанном Сульпицием Севером. Правда, это обличье дьявол понимает по-своему: он облачен “в царские одежды (*veste regia*), диадему из драгоценных камней и золота, башмаки, покрытые золотом (*calceis auro inlitis*)”. Комментатор “Жития св. Мартина” Жак Фонтен полагает, что Север здесь описывает “парадное одеяние императора Поздней Римской империи” (выражение *vestis regia* – перифраза, обозначающая пурпурную императорскую мантию)²⁹. Проявляя подозрительное нетерпение, дьявол дважды объявляет Мартину: “Я Христос (*Christus ego sum*)”; однако именно парадное одеяние “Христа” – не проявле-

ние ли дьявольского стремления превзойти образец? – заставляет Мартина сомневаться и прийти в конце концов к правильному выводу: “Иисус Господь не предсказал о себе, что он явится сияя в пурпуре и диадеме; я не верю, что Христос придет не в том облике и том одеянии, в каких он принял страдания, без стигматов креста”³⁰.

В другом примере – из латинского перевода корпуса житий первых христианских отшельников, “*Vitae patrum*”, – облик дьявола-“Христа” не описан, а отказ монаха вступить с “Христом” в контакт мотивирован тем соображением, что Христос вообще не может больше явиться в этом несовершенном мире. “Рассказывают об одном старце, что сидел он в своей келье и претерпевал искушения, видел демонов как они есть (*manifeste*) и презирал их. Когда же дьявол увидел, что старец победил его, пришел и показал себя ему, сказав: “Я Христос”. Увидев его, старец закрыл глаза. И сказал ему дьявол: “Я Христос, почему же ты закрываешь глаза?” И ответил старец: “Не хочу видеть Христа здесь, но хочу его увидеть в другой жизни”. Услыша это, дьявол исчез и больше не появлялся”³¹.

Это перевоплощение в Христа – дьявольский способ *aemulatio Christi*: напомним, что понятие “мимесис” в одном из древнейших его смыслов предполагает именно некое перевоплощение, превращение в “другого”. Так, у Платона подражать – значит “уподобиться другому человеку”³²; Аристотель рассматривает как один из способов подражания такое повествование, когда автор “становится в нем кем-то иным”³³. Поэт здесь – наследник актера, его драматического мимесиса-перевоплощения. Дьявол, перевоплощающийся в Христа, продолжает традицию драматического мимесиса.

Он может представляться и Богородицею, хотя случаи такого перевоплощения чрезвычайно редки и появляются, видимо, уже на излете Средневековья. Приведем рассказ тирольского теолога Ганса Финтлера из его дидактического стихотворного произведения “Цветы добродетели”, написанного в начале XV в. К св. Фоме Аквинскому приходит некая женщина и сообщает, что она чудесным образом “часто бывала у самой Девы, родившей Иисуса Христа (*ich var oft zue der mait, die Jesum christum selb gepar*)” (v. 8257–8258), т.е. в Царстве небесном (*ins himelreich*) (v. 8261). Она описывает рай, где “едят, пьют, не забывают и о прекрасной любви”, а также устраивают турниры, танцуют, музицируют и т. . Святой сразу понимает, что речь идет о “дьявольском наваждении (*des teufels gespenst*)” (v. 8281). Он выражает готовность в следую-

щий раз сопроводить женщину в ее путешествии в “рай”. Попав туда вместе с ней, он действительно видит людей, предающихся всевозможным утехам. Среди них на троне восседает “прекрасная дева в богатых одеяниях (*ain minnicleiche mait, die trueg an so reichen clait*)” (v. 8314–8315); подходившие к ней люди снимали головные уборы и становились на колени. Наконец, к ней подводят и самого Фому. “Не ты ли – тот Фома, что восхваляет меня ежечасно?” – спрашивает “Святая Дева”. “Госпожа, мне неизвестно твое имя, – уклончиво отвечает святой. – Неужели ты та, кто родила нам Христа, истинного сына Божьего (*mein frau, mir ist nicht chunt, wie dein nam gehaissen ist. Pistu die, die uns da Christ gear, den waren gottes sun*)?” (v. 8331–8334). “Дева” отвечает утвердительно. Тогда Фома достает гостью, которую он “хранил на груди”, и говорит “Деве”: “Прими же (*nim hin*) твоего едиnorodного сына, любимого Иисуса Христа” (v. 8341–8342). Обманчивое видение (*trugness*) немедленно исчезает, а простодушная женщина признает, что ее “попутал дьявол (*der teufel petrogen*)” (v. 8342, 8347)³⁴.

Во всех подобных случаях *aemulatio* дьявола, конечно же, неудачное, ложное. Как тексты передают эту неудачу? В двух из приведенных нами случаев в описание дьявольского обличия вводятся черты, которые предлагается понимать как противоречащие идеалу *humilitas*: и императорское облачение “Христа” у Севера, и богатые одеяния “Богоматери” у Финтлера слишком земные и светские для истинных Христа и Богоматери. В третьем случае обличие вообще не описано, а его “провал” передан косвенно, через реакцию старца.

Такова ситуация с текстами. В визуальной культуре, где уклониться от воссоздания дьявольского обличия (как это делает автор “Речения старцев”) невозможно, должны были бы использоваться иные, более однозначные маркеры “провала” *aemulatio Christi*: когти, темные крылья и т.п. Изображения такого рода весьма редки, но все же существуют. Примером нам послужат фрески Уголино ди Прете Иларио и его мастерской в капелле Корпорале в соборе Орвьето (ок. 1364), где дьявол одновременно принимает обличие и Христа-младенца, и Богоматери. (См. рис. 8, 9 цвет. илл. 8 и 9).

Как и история Финтлера, эти фрески связаны с темой зримых чудес гостии. На первой фреске мы видим красивую белокурую женщину в богатой мантии; на руках она держит младенца. Оба – и женщина, и младенец, – указуют перстом в сторону группы из трех людей, двое из которых еретики (как свидетельствует надпись над ними), а третий – истинный верующий (*fidelis*, согласно надписи). Женщина обращается к верующему со словами, написанными

ниже: “Я – мать Божия: верь им [т.е. еретикам] (*ego sum mater Dei istis credas*)”. Между тем, никакого сомнения в истинной природе “матери Божьей” не оставляют когти, торчащий внизу из-под богатого платья, и серые крылья за спиной. Сомнителен и младенец, который вместо привычных атрибутов (яблоко, виноградная лоза и т.п.) держит в руке некое членистоногое животное – видимо, скорпиона (трудно в этой связи не вспомнить бытующее в бестиариях представление, что скорпион не кусает, если держать его в руке).

Чтобы совсем развеять сомнения зрителя, художник подписал под образом “богоматери”: “Дьявол”. Однако изображенный на фреске верующий, похоже, не видит ни звериных когтей, ни скорпиона, ни, конечно же, обращенную вовне, к зрителю, надпись: он полностью во власти дьявольского наваждения, о чем свидетельствует его молитвенная поза – соединенные ладони. Один из еретиков при этом упирается рукой ему в спину, как бы подталкивая его к мнимой “богоматери”. Общая поясняющая надпись гласит: “Здесь еретики обманывают ложным обликом верующего человека (*hic haeretici decipiunt per falsam imaginem hominem fidelem*)”.

На второй фреске появляется экзорцист – доминиканский монах Петр Мученик (Петр Веронский), ревностный борец с еретическими движениями. Протягивая “богоматери” гостию, он произносит слова: “Если ты мать Божия, то поклонись этому твоему сыну (*si es mater Dei adora hunc filium tuum*)”, имея в виду Христа, “скрытого” в гостии. “Мать божия” при этом обращении открывает свою подлинную сущность: само ее женское обличье оказывается мертвым симулякром (на что указывают закрытые глаза, бессильно опущенные руки), младенец же обрушивается вниз, роня скорпиона, а вместе с ним обрушивается вниз и дьявол (возможно, в соответствии с общераспространенной в экзегетических текстах этимологией своего имени – *deorsum fluens*, обрушивающийся вниз), изрыгая из пасти то ли кровь, то ли языки пламени.

Эта история, видимо, пользовалась популярностью в Европе, о чем свидетельствует сходство географически далеких текста Финтлера и фресок капеллы Корпорале. Сама фраза с предложением поклониться “этому сыну”, видимо, пользовалась популярностью как своего рода *bon mot*: мы встречаем ее и в латинском тексте (видимо, начала XIV в.) о “чудесах” Петра Веронского, который приведен в посвященной этому святому монографии Доналда Прадло. Еретики приглашают святого придти в церковь, где якобы явилась Богоматерь. Святой входит в храм, и “богоматерь” обращается к нему со следующим монологом: “Брат Петр, ты, что доселе был моим противником, я – мать милосердия и готова, по

указанию моего сына, явить тебе милосердие, если ты отступишься от греха римской церкви и пожелаешь присоединиться к сообществу верующих в меня”. Тут Петр “достаёт коробочку, в которую он поместил тело Христа”, и обращается к “богоматери” с теми же словами, которые мы уже видели на фреске капеллы Корпорале: “Если ты и в самом деле мать Божия, поклонись этому моему сыну”. “Фантастическое видение” тут же исчезает “с ужасным воем и вонью”, стены еретической церкви обрушиваются, соблазненный ересью верующий возвращается в лоно истинной церкви³⁵.

Фрески капеллы Корпорале в работе Д. Прадло не упоминаются; однако он указывает “на весьма редкий и необычный образ Богоматери с рогами, используемый в иконографии Петра”, и приводит два примера: фрески XV в. Виченцо Поппа в капелле Портинари в соборе Сант-Эусторджио в Милане (месте захоронения Петра) и алтарный образ так называемой “Мастера св. Петра Мученика” в Национальной галерее Пармы. Рога на этих изображениях – такое же указание зрителю (не замечаемое персонажами картины) на истинный смысл образа, как когти на фреске капеллы Корпорале.

Еще одним визуальным маркером “неудачи”, постигшей дьявола в его попытке принять образ Христа, служит на фреске Уголино ди Прете Иларио скорпион, которого держит в руке младенец-“Христос”. Символика скорпиона в средневековой, как и в ренессансной традиции неоднозначна. С одной стороны, в изображениях свободных искусств он может служить атрибутом Логикки, которая держит его в руках, видимо, в знак своей полной неуязвимости (фреска в соборе Нотр-Дам в Пюи-ан-Веле – Puy-en-Velay). С другой стороны, скорпион становится символом ереси (видимо, под влиянием трактата “Скорпиак” Тертуллиана, где со скорпионом сравниваются еретики). В изобразительном искусстве XV в. скорпион, нарисованный на знаменах, щитах, попоне коней и т.п., указывает на “нехристей”³⁶. В “Распятии” Джованни Боккати (1445, Национальная галерея провинции Марке, Урбино) мотив скорпиона неоднократно повторен в амуниции римских солдат, участвующих в распятии Христа (илл. 2). На пределле Палло Учелло “Чудо оскверненной гостии” (1467–1468) мы видим изображение скорпиона над камином в комнате еврейского ростовщика, намеревающегося купить освященную hostию. Скорпион помещен и на щите некоего сарацина в тюрбане, который “притаился” за спиной ап. Иоанна на изображении Мадонны с младенцем, выполненном “Мастером палы Бертони” (см. цветн. илл. 10, 11). Именно эту семантику скорпиона обыгрывает фреска капеллы Корпорале.

Говоря о дьяволе как подражателе, а скорее даже соревнователе, мы не рассматривали обратную ситуацию, когда предметом подражания служит дьявол. Казалось бы, говорить здесь особенно и нечего, поскольку ситуация очевидна: грешники – *imitatores diaboli*, которые тащатся по его следам. Однако, как это ни странно, демоны, в определенном отношении, могут быть поставлены в пример и монахам, *imitatores Christi*. Именно это делает автор “Жития св. Синклетики” (коим считался Афанасий Великий). “Чем гордишься? – вопрошает он собрата по монашескому житию, – ...не мни о себе слишком много. Ведь демоны достигли и достигают большего, чем ты: они и не едят, и не пьют, и в брак не вступают, и не спят: они обитают в пустыне, и если ты в пещере живешь, то видишь, сколь многим они тебя превосходят?”³⁷.

По сути дела, автор побуждает собрата именно к *aemulatio* – подражательному соперничеству с демонами. Как и соревнование дьявола с Богом, соревнование монаха с демоном обречено на “провал” (ведь собрат не сможет совсем не есть и не спать); однако здесь, конечно, важна не цель (достижение которой невозможно), но воспитательная функция самого процесса *aemulatio*. Впрочем, о дидактической пользе *aemulatio* как игрового соревнования между учениками писал еще Квинтилиан (“Воспитание оратора”. I, 2, 22). Мы вновь сталкиваемся с тем фактом, что модель *aemulatio*, которую выработала античная риторика, в христианскую эпоху, хотя и перенесенная в другой контекст, все-таки не теряет своего значения.

¹ “Подражание свойственно нам по природе...” – “Поэтика”, 1448b20; перевод М.Л. Гаспарова. О различных научных интерпретациях этого места см.: *Границер Н.П.* Античная поэтика // Европейская поэтика от античности до эпохи Просвещения. М.: Издательство Кулагиной – Intrada, 2010. С. 77.

² См.: *De Rentiis D.* Imitatio morum // Historisches Wörterbuch der Rhetorik / Hrsg. von G. Ueding. Tübingen: Niemeyer, 1998. Bd. 4. Col. 285–303.

³ О становлении этого представления как топоса европейской культуры см. главу “Göttin Natura” в кн.: *Curtius E. R.* Europäische Literatur und lateinische Mittelalter. 8 Aufl. Bern; München: Francke, 1973. S. 116–137.

⁴ *Joannes Saresberiensis.* Metalogicus. Lib. I, Cap. XIV, XVII // PL. Vol. 199. Col. 840–841, 847.

⁵ *Лозинская Е.В.* Подражание // Европейская поэтика от Античности до эпохи Просвещения: Энциклопедический путеводитель. М.: Издательство Кулагиной – Intrada, 2010. С. 385.

⁶ *Kaminski N.* Imitatio // Historisches Wörterbuch der Rhetorik / Hrsg. von G. Ueding. Tübingen: Niemeyer, 1998. Bd. 4. Col. 238.

⁷ *Petrus Lombardus.* Sententiae. Lib. II, dist. VI, 1 // PL. Vol. 192. Col. 663.

⁸ *Bauer B.* Aemulatio // Historisches Wörterbuch der Rhetorik / Hrsg. von G. Ueding. Tübingen: Niemeyer, 1992. Bd. 1. Col. 142.

- ⁹ Ibid. Col. 147.
- ¹⁰ Ibid. Col. 148.
- ¹¹ *Tertullianus*. De cultu feminarum. I, 8 // PL. Vol. 1. Col. 1312.
- ¹² *Tertullianus*. De spectaculis. II, 12 // PL. Vol. 1. Col. 633.
- ¹³ *Тертуллиан*. О прескрипции против еретиков. 40. Перев. А.А. Столярова // Тертуллиан. Избранные сочинения / под ред. А.А. Столярова. М., 1994. С. 126.
- ¹⁴ *Иоанн Златоуст*. О Лазаре, слово IV // PG. Vol. 48. Col. 1010.
- ¹⁵ *Joannes Cassianus*. Collationes. II, 7 // PL. Vol. 49. Col. 534.
- ¹⁶ *Niculin D.* The distorting mirror of hell (On the interpretation of Pluto's words in Dante's Inferno, VII, 1). // *Orbis litterarum*. Review of literary studies. Copenhagen. 2000. Vol. 55, № 4. P. 250–262.
- ¹⁷ “Ад”. III, 5–6. Перевод М.Л. Лозинского.
- ¹⁸ *Marius Victorinus*. In epistolam Pauli ad Galatas // PL. Vol. 8. Col. 1154.
- ¹⁹ *Petrus Lombardus*. Collectanea in epistolas Pauli // PL. Vol. 192. Col. 70.
- ²⁰ *Hugo de S. Victore*. Quaestiones in epistolas Pauli // PL. Vol. 175. Col. 550.
- ²¹ [Хаймо Осерский]. Expositio in Pauli epistolas // PL. Vol. 117. Col. 895 (в издании PL авторство приписано Хаймо Гальберштадскому).
- ²² *Honorius Augustodunensis*. Expositio in Cantica canticorum // PL. Vol. 172. Col. 481.
- ²³ *Ambrosius Mediolanensis*. Expositio Evangelii secundum Lucam // PL. Vol. 15. Col. 1816.
- ²⁴ *Goffridus Vindocinensis*. Sermo iv in nativitate Domini IV // PL. Vol. 157. Col. 248.
- ²⁵ См. об этом: *Махов А. Е.* Hostis antiquus. Категории и образы средневековой христианской демонологии. 2-е изд. М., 2013. С. 113.
- ²⁶ *Augustinus*. De gratia Novi Testamenti liber, seu epistola CXL // PL. Vol. 33. Col. 561.
- ²⁷ *Gregorius Turonensis*. Libri miraculorum. Liber primus: De gloria beatorum martyrum. Cap. 22 // PL. Vol. 71. Col. 724.
- ²⁸ *Bernardus Claraevallensis*. In Purificatione B. Mariae. Sermo II: De ordine et modo processionis Christi in templum // PL. Vol. 183. Col. 369.
- ²⁹ *Sulpice Sévère*. Vie de Saint Martin. (Sulpicius Severus. Vita Martini Turonensis) / Ed. J. Fontaine. Vol. 1–3. P., 1968–1969. Vol. 3. P. 1025.
- ³⁰ Cit. ed. Vol. 1. P. 306–308. (24, 4).
- ³¹ Vitae patrum. Lib. V, libell. 15, 70 // PL. Vol. 73. Col. 965.
- ³² *Платон*. Государство (393с). Пер. А.Н. Егунова.
- ³³ *Аристотель*. Поэтика (1448a19). Пер. М.Л. Гаспарова.
- ³⁴ *Vintler H.* Die Pluemen der Rugent. Innsbruck, 1874. S. 276–279. Анализ этой легенды см. у Ж. Вирта: *Wirt J.* L'image médiévale. Naissance et développements (VI–XV siècle). P., 1989. P. 296–297.
- ³⁵ *Berengarius de Landora*. Miracula collecta de mandato Berengarii magistri ordinis. 1318 г. (Городская библиотека Трира, MS 1168). Цит. по: *Prudlo D.* The martyred Inquisitor: The life and the cult of Peter of Verona. Aldershot, 2008. P. 109. Как здесь же показал Д. Прадло, эта легенда восходит к житийному сборнику “Vitae Fratrum”, где ее героем выступает не Петр, но не названный по имени немецкий проповедник; событие отнесено к 1230 г.
- ³⁶ *Gadda L., Stivani E.* Oratorio di Santa Cecilia. Bologna, 2006. P. 47.
- ³⁷ Vita Sanctae Syncreticae. 53 // PG. Vol. 28. Col. 1519.

СОДЕРЖАНИЕ

К 90-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ А.Я. ГУРЕВИЧА

М.Л. Андреев

ГУРЕВИЧ VERSUS БАТКИН: СПОР ДВУХ ЭПИСТЕМОЛОГИЙ?..... 5-11

Л.М. Баткин

ЗАМЕТКА О ДИАЛОГИЧЕСКОМ ПОДХОДЕ К КУЛЬТУРНЫМ
ТЕКСТАМ 12-17

М.Ю. Парамонова

...*AUT DESIDERATA MORTE MORIAMUR*: МИССИЯ КАК ДОЛГ И КАК
ЛИЧНЫЙ ВЫБОР 18-65

IMITATIO CHRISTI В РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

Ю.Е. Арнаутова, А.Б. Герштейн

ВВЕДЕНИЕ 66-74

Д.Б. Кейнс

IMITATIO CHRISTI И ЖАНРОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЕВАНГЕЛИЙ 75-98

Ю.Е. Арнаутова

IMITATIO CHRISTI: ТЕОЛОГЕМА И ЛИТЕРАТУРНАЯ МОДЕЛЬ В
БЕНЕДИКТИНСКОЙ АГИОГРАФИИ 99-139

М.Р. Ненарокова

МОЛИТВА КАК ОДИН ИЗ СПОСОБОВ *IMITATIO CHRISTI* ДЛЯ ЧАСТ-
НОГО ЛИЦА (ПРИМЕР МЕХТИЛЬДЫ ХАКЕБОРНСКОЙ) 140-161

Мехтильда Хакеборнская

КНИГА ОСОБОЙ БЛАГОДАТИ (*пер. с лат. М.Р. Ненароковой*) 162-181

М.Г. Логутова

“ПОДРАЖАНИЕ ХРИСТУ” ФОМЫ КЕМПИЙСКОГО 182-224

А.Е. Махов

ДЬЯВОЛ – ИМИТАТОР ИЛИ АЕМУЛЯТОР БОГА? 225-238

О.И. Тогоева

ПРОРОК, МУЧЕНИЦА ИЛИ ТРИУМФАТОР? *IMITATIO CHRISTI*
В ИСТОРИИ ЖАННЫ Д’АРК (XV–XVII ВВ.) 239-257

Х. Крайсель

IMITATIO DEI В “ПУТЕВОДИТЕЛЕ РАСТЕРЯННЫХ” МАЙМОНИДА 258-309

**МАТЕРИАЛЫ КРУГЛОГО СТОЛА
“ВОЗМОЖНО ЛИ ИЗУЧЕНИЕ ИСТОРИИ
ПОВСЕДНЕВНОСТИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ?”**

<i>О.Е. Кошелева</i>	
ВВЕДЕНИЕ	310-314
<i>Ю.Е. Арнаутова</i>	
ИСТОРИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ СЕГОДНЯ: ВЫЗОВЫ И ШАНСЫ.....	315-336
<i>П.Ш. Габдрахманов</i>	
ОБЫЧАИ ИМЯНАРЕЧЕНИЯ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФЛАНДРИИ (ПО РОДОСЛОВНЫМ СПИСКАМ АЛТАРНЫХ ТРИБУТАРИЕВ).....	337-345
<i>Ю.П. Крылова</i>	
“УЮТ ПОВСЕДНЕВНОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ”, ИЛИ ОБ ОТНОШЕ- НИИ К РЕЛИГИОЗНЫМ ПРАКТИКАМ ВО ФРАНЦИИ XIV в.	346-354
<i>О.И. Тогоева</i>	
ИСТОРИЯ ПРАВА И ИСТОРИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ: ТОЧКИ ПЕРЕ- СЕЧЕНИЯ.....	355-365
<i>С.К. Цатурова</i>	
ПОВСЕДНЕВНОСТЬ ВЛАСТИ: ГРУППОВЫЕ СТРАТЕГИИ И ЛИЧНЫЕ АМБИЦИИ СЛУЖИТЕЛЕЙ КОРОНЫ ФРАНЦИИ В XIII–XV вв.	366-372

**ВЕНЕЦИЯ:
ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ИСТОРИИ**

<i>П. Ланаро</i>	
ИНОЗЕМЦЫ В ГОРОДЕ ИНОЗЕМЦЕВ: ВЕНЕЦИЯ, XIV–XVIII вв.	373-386
<i>Н. Жечевич</i>	
<i>SERENISSIMA</i> МЕЖДУ ВЛАСТЬЮ И КОРРУПЦИЕЙ: СТРАТЕГИИ ПОВЕДЕНИЯ ВНЕЦИАНСКИХ ЧИНОВНИКОВ.....	387-401

ОБРАЗ “ДРУГОГО”

<i>М.Ю. Андрейчева</i>	
МУСУЛЬМАНЕ, КАТОЛИКИ И ИУДЕИ В ЛЕТОПИСНОМ РАССКАЗЕ О ВЫБОРЕ ВЕРЫ КНЯЗЕМ ВЛАДИМИРОМ: ОБРАЗЫ И СМЫСЛЫ.....	402-440

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

<i>М.Ю. Реутин</i>	
СРЕДНЕВЕКОВАЯ МИСТИКА В ГЕРМАНИИ И НИДЕРЛАНДАХ.....	
<i>Peter Dinzelsbacher. DEUTSCHE UND NIEDERLÄNDISCHE MYSTIK DES MITTELALTERS: EIN STUDIENBUCH. BERLIN; BOSTON: W. de GRUYTER, 2012. 424S.</i>	441-454

НАШИ ЮБИЛЯРЫ

К 70-ЛЕТИЮ ДМИТРИЯ ЭДУАРДОВИЧА ХАРИТОНОВИЧА	455-456
---	---------

IN MEMORIAM

НЕСКОЛЬКО ПЕЧАЛЬНЫХ СООБРАЖЕНИЙ ПО СЛУЧАЮ КОНЧИНЫ БОРИСА ДУБИНИНА (31.12.1946–20.08.2014).....	457-459
О БОРИСЕ И БОРХЕСЕ	459-462
SUMMARIES.....	463-470
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	471

CONTENTS

COMMEMORATING THE 90th ANNIVERSARY OF ARON YA. GUREVITCH

Mikhail L. Andreev

GUREVITCH VERSUS BATKIN: THE CONTROVERSY OF TWO
EPISTEMOLOGIES?

Leonid M. Batkin

A NOTE ON THE DIALOGIC APPROACH TO CULTURAL TEXTS

Marina Yu. Paramonova

...*AUT DESIDERATA MORTE MORIAMUR*: MISSION AS A DUTY AND AS
AN INDIVIDUAL CHOICE

IMITATIO CHRISTI IN THE MEDIEVAL AND EARLY MODERN RELIGIOUS CULTURE

Yulia E. Arnautova, Anna B. Gerstein

INTRODUCTION

David B. Capes

IMITATIO CHRISTI AND THE GOSPEL GENRE

Yulia E. Arnautova

IMITATIO CHRISTI: A THEOLOGICAL CONCEPT AND A LITERARY
MODEL IN THE BENEDICTINE HAGIOGRAPHY

Maria R. Nenarokova

PRAYER AS A WAY OF *IMITATIO CHRISTI* FOR AN INDIVIDUAL (THE
CASE OF MECHTILDE OF HACKEBORN)

THE BOOK OF SPECIAL GRACE OF ST. MECHTILDE OF HACKEBORN
(*Transl. from Latin by Maria R. Nenarokova*)

Margarita G. Logutova

THE BOOK *DE IMITATIONE CHRISTI* BY THOMAS A KEMPIS

Alexander E. Makhov

IS THE DEVIL AN *IMITATOR* OR AN *AEMULATOR* OF GOD?

Olga I. Togoëva

PROPHET, MARTYR OR TRIUMPHATRIX? *IMITATIO CHRISTI* IN THE
HISTORY OF JOAN OF ARC (15th–17th CENTURIES)

Howard Kreisel

IMITATIO DEI IN *MAIMONIDES' GUIDE OF THE PERPLEXED*

**MATERIALS OF THE ROUND TABLE
'CAN THE HISTORY OF MEDIEVAL EVERYDAY LIFE
BE STUDIED?'**

Olga E. Kosheleva

INTRODUCTION

Yulia E. Arnautova

THE HISTORY OF EVERYDAY LIFE TODAY: CHALLENGES AND OPPORTUNITIES

Pavel Sh. Gabdrakhmanov

PRACTICES OF NAME GIVING IN FLANDERS ACCORDING TO GENEALOGIES OF *TRIBUTARII* (12th–13th CENTURIES).....

Yulia P. Krylova

"THE COMFORT OF EVERYDAY EXISTENCE", OR ON RELIGIOUS PRACTICES IN THE 14th CENTURY FRANCE.....

Olga I. Togoeva

THE HISTORY OF LAW AND THE HISTORY OF EVERYDAY LIFE: INTERSECTIONS.....

Susanna C. Tsaturova

THE EVERYDAY ROUTINE OF STATE BODIES: FRENCH ROYAL OFFICERS' GROUP STRATEGIES AND INDIVIDUAL CLAIMS IN 13th–15th CENTURIES.....

VENICE: PROBLEMS OF SOCIAL HISTORY

Paola Lanaro

STRANGERS IN THE CITY OF STRANGERS: THE VENICE OF 14th–18th CENTURIES

Nada Zečević

SERENISSIMA BETWEEN POWER AND CORRUPTION: STRATEGIES OF VENETIAN OFFICIALS' BEHAVIOUR.....

IMAGE OF THE 'OTHER'

Marianna Y. Andreycheva

MUSLIMS, CATHOLICS AND JEWS IN THE STORY OF CHOOSING THE FAITH BY PRINCE VLADIMIR IN THE *PRIMARY CHRONICLE*: IMAGES AND MEANINGS

REVIEWS

Mikhail Y. Reutin

THE MEDIEVAL MYSTICISM IN GERMANY AND IN THE NETHERLANDS.....

Peter Dinzelbacher. Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters. Ein Studienbuch. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2012. 424 S.

ANNIVERSARIES

THE 70th ANNIVERSARY OF DMITRIY EDUARDOVICH KHARITONOVICH

IN MEMORIAM

A FEW SAD CONSIDERATIONS OF BORIS DUBIN'S DECEASE (31.12.1946–20.08.2014).....

ABOUT BORIS AND BORES.....

SUMMARIES.....

ABOUT THE AUTHORS.....