

РЕЦЕНЗИИ И РЕФЕРАТЫ

М.Ю. Реутин

СРЕДНЕВЕКОВАЯ МИСТИКА В ГЕРМАНИИ И НИДЕРЛАНДАХ*

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

Выпущенная в 2012 г. издательством “Гройтер” книга Петера Динцельбахера “Немецкая и нидерландская мистика Средних веков” принадлежит к молодому жанру очерков европейского мистицизма. Этот жанр делится на две основных разновидности в зависимости от пространственного и временного объема охваченного материала. К первой из них относятся филологический, богословский и исторический очерки К. Ру¹, Б. МакГинна² и того же П. Динцельбахера³, имеющие своим предметом западноевропейскую мистическую традицию в целом в вершинных ее проявлениях от поздней Античности до позднего Средневековья. Ко второй разновидности относятся очерки национальных (еврейской⁴, английской⁵ и пр.) мистических традиций на протяжении исключительно Средних веков. Относится к ней и рассматриваемое нами издание. Своим далеким предшественником оно имеет трехтомное исследование немецкой мистики XIII–XIV вв. протестантского теолога и филолога В. Прегера⁶. Написанное во 2-ой половине XIX в., это исследование рассматривало творчество И. Экхарта, Г. Сузо, И. Таулера и Р. Мерсвина как предысторию Реформации XVI в.⁷

Работая с немалым количеством текстов, П. Динцельбахер прежде всего задается вопросом: какие из них имеют отношение к изучаемому им явлению? Отбор источников напрямую зависит от дефиниции мистики. За такую дефиницию в исследовании принимается классическое определение: “постижение Бога опытным путем” (*cognitio Dei experimentalis*). “Бог становится не только объектом благочестивой веры и философского позна-

* Работа выполнена в рамках научно-исследовательского проекта “Простонародная мистика и массовые психозы в Западной Европе позднего Средневековья”, выполняемого в рамках базовой части государственного задания № 2014/167.

ния, но его существование постигается душевно и телесно посредством одного либо многих религиозных переживаний” (с. 7). Это постижение может описываться как восхождение души к Богу, схождение Бога к душе или как его откровения в ней. В любом случае речь идет о “мистическом единении” (*unio mystica*), в процессе которого харизматику сообщается знание, не противоречащее тому, что сообщается членам религиозной общины в результате проповеди и изучения Св. Писания, однако качественно отличное от него, ибо оно сообщается в “особенном опыте”. К мистикам в собственном смысле П. Динцельбахер причисляется подавляющее большинство персонажей своей книги. Это бегинки (Кристина из Штоммельн, Агнес Бланнбекин), доминиканки (Элсбет фон Ойе, Маргрет Эбнер), цистерцианки (визионерки саксонского монастыря Хельфта), а также мирянки (Доротея фон Монтау). Имея мистические переживания, они зафиксировали их в немецкоязычных записях дневникового характера (из которых впоследствии возникли “Книжицы откровений”) либо надиктовали воспоминания о них своим духовникам, отредактировавшим и записавшим их на латыни.

Непосредственные переживания трансцендентного составляют, согласно Динцельбахеру, сердцевину изучаемой им мистической традиции, которая, тем не менее, не сводится к ним. Ибо в эту традицию, кроме аскетических и экстатических практик, входят мистософия и мистагогия, в которых такие практики изучаются и обобщаются. Если мистософия занята теоретическим обоснованием и описанием мистического опыта в терминах схоластической теологии, то мистагогия – выработкой частных практических советов для его достижения и культивирования. К мистософам Динцельбахер относит, в частности, Майстера Экхарта, не упомянувшего ни в одном из своих сочинений о собственном мистическом опыте; к мистагогам – Иоанна Таулера. Такие персонажи, как Генрих Сузо и Ян ван Рюйсбрук, представляют собой относительно редкие примеры сочетания мистической одаренности и схоластической выучки, позволяющей перейти не только к мистагогическим (в рамках кураторской деятельности), но и к мистософским (в пределах ученого богословствования) обобщениям. Подобная постановка вопроса – когда устанавливается трехслойная структура традиции – позволяет П. Динцельбахеру привлечь для анализа под вполне определенным ракурсом сочинения Альберта Великого, Фомы Аквинского, Жана Жерсона и Николая Кузанского. Что касается Хильдегарды Бингенской и Элизабет фон Шёнау (XII в.), то П. Динцельбахер привлекает их

видения по причине обязывающих читательских ожиданий (чего не скрывает), поскольку, будучи скорее визионерками, пророчицами в ветхозаветном смысле, возвещая современникам волю Бога о мире, они не стремились к мистическому единению с ним.

Книга П. Динцельбахера состоит из предисловия, введения, девяти глав и послесловия. Нужно сразу обратить внимание на неудовлетворительное построение архитектоники книги. Мы, например, отнюдь не уверены, что глав именно девять. Имеющиеся в книге отрывки не заявлены в качестве “глав”. Поскольку они весьма разновелики, неясно, как следует их квалифицировать и соотносить друг с другом: соподчинять ли, сопологать? Быть может, первые из отрывков составляют введение, а последние – заключение. Колонтитулы не позволяют разрешить возникшие затруднения. Большое количество опечаток (подозрительно напоминающих орфографические ошибки⁸) усугубляют впечатление некоторой неряшливости и поспешности издания.

...Но положим, что глав именно девять. В таком случае введение трактует вопросы определения мистики, глава 1 посвящена историческому контексту ее возникновения (социальной динамике в рамках позднесредневекового общества) и проблемам психологического порядка (детским травмам, реакции окружения, эпидемиообразному характеру распространения). Если небольшая глава 2 имеет своим предметом мистические элементы в религиозной жизни раннего Средневековья, то в главах 3–6 предлагается очерк развития мистики в XII–XV вв. При этом каждая из глав имеет свои внутренние подразделения, соответствующие тем или иным вовлеченным в мистическое движение монашеским орденам: премонстранты, францисканцы, доминиканцы и пр. Такие разделы дополняются другими (картезианцы, цистерцианки, бегинки, друзья Божьи, интеллектуальная, девиантная мистика, мистика мирян и “нового благочестия”) в зависимости от разнообразия форм религиозной жизни того или иного времени. Каждая глава завершается обобщающей характеристикой своего века. Отдельная, хотя и очень краткая, глава посвящена судьбам средневековой мистики в Новое время.

Завершив очерк мистической традиции XII–XV вв., П. Динцельбахер переходит в главе 8 к обзору литературных жанров, в которых эта традиция получила фиксацию. К таким жанрам относятся проповедь, лирическая песня, молитва, краткая сентенция (шпрух), письмо, трактат, комментарий на книги Библии, жизнеописание (житие и автобиография), откровение, катехизический диалог и протокол инквизиционного расследования. В

главе 8 книга П. Динцельбахера резко меняет свои жанровые характеристики и вплотную приближается к справочнику. Наконец, в главе 9 излагаются основные стратегии изучения средневековой мистики в рамках религиоведения, теологии (католической, протестантской, неакадемической), философии, литературоведения, истории, гендерной медиевистики, искусствоведения и психологии. Автор показывает на конкретных примерах, что, в силу своих специфических особенностей, интересующий его феномен духовной жизни в полной мере недоступен ни одной из перечисленных дисциплин и требует междисциплинарного подхода к себе.

Этот феномен, по мнению П. Динцельбахера, представлен тремя главными разновидностями. Первая из них – насыщенная эротизмом нуптиальная (от лат. *nuptiae* – бракосочетание) мистика, в контексте которой харизматик воспринимает свою душу в качестве невесты Христовой, а Христа – в качестве жениха. При этом сценарии “*unio mystica*” наиболее часто переживается как брачное соитие (Адельхайд Лангманн). Другой разновидностью является мистика “подражания Христу” (*imitatio Christi*), в пределах которой харизматик выстраивает свои аскетические упражнения таким образом, чтобы с помощью их (ношение колючего креста, самобичевание, стигматизация, усиленный пост) воспроизвести последние дни жизни Христа. При такой постановке вопроса “*unio mystica*” понимается как сораспятие с Христом на Голгофе (Элсбет фон Ойе). Третий сценарий – “подражания Марии” (*imitatio Mariae*) – близок к нуптиальной мистике и нередко обнаруживает себя в виде ложной беременности, посредством которой на соматической уровне воспроизводится концепция рождения Бога-Слова в душе (Агнес Бланнбекин)⁹. Согласно П. Динцельбахеру, перечисленные практики представляют собой не что иное, как прелюдию к западноевропейскому ведовству Нового времени. Поворотным моментом в переходе от старых (ортодоксальных) к новым (ведовским) практикам стало написание венским теологом И. Нидером учебного пособия для инквизиторов “Муравейник” (1437/1438), в котором развивалась методика “различения духов”. Многие ранее не вызывавшие подозрения явления были переосмыслены и поняты как результат наущения лукавого духа. Тем самым был намечен принцип для построения практик совсем иного рода и с другим сюжетно-мифологическим обеспечением¹⁰.

Совершенно особой темой является “мистика бытия” (*Seinsmystik*), принадлежащая, по Динцельбахеру, скорее онтологии, нежели мистике, не предполагающая суровых аскетических

практик и, как правило, не связанная с какими-либо экстатическими переживаниями. Ярким представителем “мистики бытия” является доминиканский теолог и парижский магистр Иоанн Экхарт (ок. 1260–1328). Суть указанного мистического направления заключается в исходном допущении, основанном на трактате “О Троице” Августина, что душа человека в ее основании (именуемом “синтересис”, “искорка” и т.д.) подобна, или даже тождественна Богу. Следовательно, к этому не обретаемому благодаря сораспятию либо брачному единению, но предзаданному и имеющемуся на уровне онтологии тождеству нужно только пробиться – прорвавшись, рассуждая в терминологии Экхарта, от темного, тварного праведника “самого в себе” (*in se ipso*) к обитающему в нем светлому и несотворенному праведнику “как таковому” (*ut sic*), Божьей эманации-искорке... к Богу. Это достигается путем очищения от всяческих образных впечатлений, благодаря “отрешенности” (Экхарт) либо “бесстрастию” (Г. Сузо).

Сам П. Динцельбахер определяет в подзаголовке свою монографию как “учебное пособие”. Действительно, именно в этом качестве монография чрезвычайно полезна для всякого, кто приступает к знакомству с позднесредневековой мистикой немецкоязычного региона, предлагая ее сжатый, легко обозримый, с грамотно расставленными акцентами, словом, чрезвычайно компетентный очерк, на который можно без всякого опасения полагаться при дальнейшем изучении тех или иных частных тем. Благодаря книге П. Динцельбахера частные штудии будут точно сориентировано на общей карте мистицизма Средних веков.

* * *

Как известно, многие исследования нередко имеют в качестве логического продолжения своей положительной стороны сторону отрицательную, их преимущества легко оборачиваются их же недостатками. Не избежала этой участи и рассматриваемая монография.

П. Динцельбахер изучает позднесредневековую мистику как исторический феномен. Он видит в ней результат социального развития XIII–XV вв. и соответствующего этому развитию изменения общественной ментальности. Среди таких изменений автор особо выделяет возрастающий индивидуализм, переход от “мы” доминирующего коллектива к “я” отдельного индивида (с. 14), наблюдаемый им в разных областях культурного производства – не только в народных мистических течениях, но и в миннезанге,

придворном этикете и пр. В этом смысле П. Динцельбахер выступает как продолжатель крупнейшего немецкого медиевиста XX в. Г. Грундманна¹¹, чьи идеи во многом развивает и конкретизирует. В детальной разработке исторического метода заключается положительная сторона и несомненные преимущества исследования П. Динцельбахера.

Однако релевантен ли этот подход, скажем, мистике Экхарта, да и, вообще, интеллектуальной мистике (*Denkmystik*) в целом, очерк которой занимает более тридцати страниц монографии? Нужно сказать, что установление соотношения между философской, теоретической мистикой мастеров и опытной мистикой (*Erlebnismystik*) монахинь и девиантной мистикой еретиков-харизматиков является наиболее сложной проблемой и пробным камнем историй, подобных тем, что написал П. Динцельбахер. Более того, эта проблема в пределах разрабатываемого им исторического метода не только представляет сложность, но и вовсе неразрешима.

“В латинских сочинениях, – читаем мы на с. 181 монографии, – речь в значительной мере идет о специальных теологических либо богословских выкладках, которые мы здесь, при всей их значимости для Экхарта, проследить не можем и которые были адресованы только узкой, специально подготовленной аудитории”. Хотя при этом, читаем мы дальше на с. 186: “Его концепция единения с Богом имеет другое основание, нежели то, какое имеется в современной ему опытной мистике”. Какое же? – Как раз то, которое терминологически четко сформулировано в латинском опусе Экхарта “Трехчастный труд”, которое П. Динцельбахер отказался рассматривать (ибо оно сформулировано в выкладках, адресованных “узкой, специально подготовленной аудитории”) и которое подлежит рассмотрению совсем в другом, не социально-историческом, но историко-философском контексте. С этим-то содержанием Экхарт выходил на церковную кафедру в Страсбурге, его раскрывал в немецких трактатах и проповедях, когда посещал подконтрольные доминиканскому Ордену женские монастыри юга Германии – конечно, несколько видоизменяя его под влиянием развитого в этих монастырях мифо-поэтического ряда и, шире, под влиянием женского благочестия в целом¹².

Но в чем же заключается это содержание? Оно состоит в тонкой и в то же время простой интуиции, которая в области учения о бытии разворачивается в теорию формы, а в области учения о познании – в теорию аналогии. Размышляя о связи Бога и мира, в первую очередь человека, Экхарт показал, что их подобие не

предлагает в обязательном порядке их тождества, к чему склонялось простонародное благочестие и на чем настаивали еретики “Братья и сестры свободного духа”. Ибо, будучи, в силу различия онтологических уровней, с Богом *по существу* не тождественным, с ним можно быть тождественным *не по существу* – ровно так же, как образ в глазу, зеркале, на стене, не будучи тождественным с вещью, тождествен ей в смысле своего силуэта и цвета... От одного уровня к другому, как понимал это Экхарт, могут передаваться безразличные к субстрату принципы построения (иначе говоря, информация¹³), однако ни в коем случае не сам субстрат, иначе Экхарту угрожало бы обвинение в пантеизме. Совокупность таких принципов построения, реализуемых на разных субстратах, и называется формой. В апологии Экхарта “Книжица Истины” и в гл. 46–53 своей автобиографии “Vita” Г. Сузо придал построениям своего учителя терминологическую строгость, играя понятиями “тождество”, “разделение” и “различение”: между человеком и Богом нет тождества (*glijtheit*), но и нет разделения (*underschidunge*), а есть различие (*underscheidenheit*). В этом заключается самая суть экхартовской “мистософии”, все же прочие выкладки являются выводами *ad hoc*.

Характеризуя различие между ортодоксальной и девиантной (еретической) мистикой, П. Динцельбахер выделяет две главные, с его точки зрения, позиции: 1) сектанты считали себя permanently тождественными Богу, а не только в моменты “*unio mystica*”, 2) полагали, что стяжание божественного совершенства возможно собственными силами без помощи благодати (с. 263). Автор также указывает, что многие еретические тезисы, где сформулирован подобный автотеизм (самообожествление) полностью совпадают с афоризмами И. Экхарта. Это правильно, но только не сказано, что такие изречения, как “Человек во всём равен Богу” можно толковать “*formaliter*” (как тождество формы), а можно “*naturaliter*” (как тождество субстратов). В первом случае, это изречение останется в пределах ортодоксии, хотя и эпатающе, “соблазнительно” звучащим, т.е. будет именно экхартовским. Когда во время инквизиционного процесса Экхарту предъявлялись его же собственные фразы (записанные, правда, слушателями, склонными, в силу своей неискренности, к стихийному пантеизму), он их сплошь и рядом перетолковывал в формальном ключе; такова была тактика его защиты. И вся его миссия в Страсбурге в 1314–1324 гг. состояла в воцерковлении мистики подконтрольных ему доминиканок, конкретнее – в навязывании учения о формальной эманации Бога взамен обычной интуиции и общепринятого опы-

та его эманации натуральной. В этом-то заключается соотношение интеллектуальной мистики (*Denkmystik*) мастеров и опытной мистики (*Erlbnismystik*) их подопечных монахинь, соотношение, в сущности не прописанное в монографии П. Динцельбахера, поскольку реконструировать его можно только в пределах историко-философского, но никак не социально-исторического метода. Кроме того, в рамках социально-исторического метода невозможно выстроить терминологическую систему, релевантную мистике позднего Средневековья и пригодную для ее полноценного описания. Такие краеугольные понятия, как “подобие”, “тождество”, “различение”, “разделение” и т.д., реконструируются лишь в историко-философском контексте.

Итак, богословие Экхарта по своему существу символично, ибо усматривает в тварных вещах божественные логосы. Наличные в Боге в виде “идей”, эти логосы обретаются в вещах в качестве “форм”. Отсюда становится понятно, что экхартовскую апофазу ни в коем случае нельзя переоценивать и ставить во главу угла, что делает П. Динцельбахер (с. 180), возможно, опираясь не столько на тексты самого рейнского мистика, сколько на исследовательскую литературу (*Sekundärliteratur*) о нем и распространенные в этой литературе до недавнего времени общие места.

Однако общую положительную тенденцию экхартовского богословия нельзя идентифицировать и с имеющейся в нем катафазой. Символическая интенция – прозревать во всем окружающем логосы Бога – прорывается всюду в построениях Экхарта, в том числе и в философии имени. И пускай Динцельбахер не противопоставляет “мистософию” доминиканского мастера мистике его женского окружения на том основании, что в первой яко бы нет интереса к имени Божьему, а во второй (монахини Хельфты, М. Эбнер) такой интерес якобы есть! А как же написанное под влиянием Маймонида и еврейской мистики тетраграммы латинское “Толкование на Исход”, этот имяславческий трактат почти в точном смысле слова, или латинская проповедь 47 с ее метафизикой вокативного слова (“Слова [молитвы] имеют своим предметом Бога и потому обретают от Него свою видовую определенность”, “они по необходимости несут запечатленным в себе нечто Божественное, которое выражают и сообщают”¹⁴)? А, впрочем, конечно... И трактат, и проповедь входят в схоластический “Трехчастный труд”, адресованный “узкой, специально подготовленной аудитории”, а потому не имеют к позднесредневековой мистике никакого отношения...

Далее, на с. 189 П. Динцельбахер пишет: “Пассивность души многократно подчеркивается Экхартом. Что человек в состоянии сделать, так это только устранить в себе препятствия, дабы обнаружить основание своей души; ни о каком сотрудничестве (Mitwirken) при рождении Бога в душе речи вообще не может идти”. Если бы автор работал с терминологией Экхарта, то он поостерегся бы так говорить, поскольку термины “сотрудничество” (ein mitwirken) и “сотрудник” (mitewürker) занимают важное место в экхартовском словаре (ср.: “συνεργία”, “συνεργός” Псевдо-Дионисия и Гр. Паламы). Речь идет не только о деятельном создании условий для бездеятельного, пассивного восприятия Бога (герменевтического молчания и ожидания, как бы сказали сегодня), но об активной ответной реакции человека: “Едва ясное солнце Божества просветило его [Павла. – М.Р.] душу, из светлой розы его духа излился поток любовного Божественного созерцания”¹⁵, и об активном же претворении его мистического опыта в социальную миссию (см. проповедь “Мария и Марфа”). Вообще, активность, притом предельная и на всех уровнях опыта, а отнюдь не пассивность, является общей стихией “мситософии” Экхарта. Насколько можно судить, в данном случае П. Динцельбахер не опирается на собственное исследование, но транслирует общие и, возможно, уже несколько устаревшие места вторичной литературы (Sekundärliteratur), посвященные рейнскому мистику. Но если он транслирует их в данном случае, то почему бы не транслировать их и в других случаях?

На многих страницах своей монографии П. Динцельбахер пишет о чрезвычайной важности таинства Евхаристии в духовной жизни средневековых монахинь, называя их отношение к ней “прямо-таки фанатичным преклонением”, тем более странным, что у этих монахинь имелся “прямой доступ к Богу” в видениях (с. 3). Действительно, имеющиеся материалы из “монастырских хроник” южнонемецкого региона рубежа XIII–XIV вв., как будто бы, подтверждают выводы П. Динцельбахера:

Мехтхильда фон Вальдек просила Бога дать ей знать, способен ли человек принимать Бога духовно (“enpfahen geistlich”) подобно тому, как в алтаре его принимает священник. Бог отвечал, что это – исключительная благодать и позволил ей принимать себя духовно вплоть до самой кончины¹⁶. Агнес фон Вельберг проводила свою жизнь в таком благоговении, что каждый день причащалась телу Господа духовно (“unsern hern leichnam geistlich enpfing”) ¹⁷. Оффмия фон Мюнхвиль, будучи больна, исторгала принятую пищу, и поэтому ей не позволяли причащаться.

На нее четыре раза изливался обильный свет. “И вот, в четвертый раз сошел прекраснейший свет, какой раньше ей не доводилось увидеть, в нем явилась десница и подала ей нашего Господа так же, как если бы она приняла Его в алтаре”¹⁸. Элсбет фон Ойе испытывала томление по телу Господню, и ей было сказано: “Сия жажда напоит собою больше, чем если ты воспримешь Меня телесно”¹⁹. Маргарет Эбнер созерцала лежащее пред собой обнаженное, светлое, прозрачно-сияющее мужское тело, которое следовало разделить и съесть; то был Господь²⁰.

Эти и подобные им свидетельства покрываются общим утверждением Экхарта: “Оное потребление и блаженное вкушение тела Господа нашего заключается не только в причащении внешнем, оно также состоит в причащении духовном (...) Сие человек может совершать по тысячу раз на дню, и даже чаще – будь он там, где живет, болен или здоров”²¹. Очевидно, феномен “духовного причащения” несколько сложнее “фанатичного преклонения”. Такое преклонение перед Евхаристией идет рука об руку с готовностью... обходиться вовсе без Евхаристии, довольствуясь ее духовными субститутами. Сама же субституция подкреплялась на богословско-теоретическом уровне учением о смысловой эманации Бога, о его благодати, описываемой в терминах прокловских “Первооснов теологии” и “Книги о причинах” как “свое иное” Бога и как способ его “инобытия”²². – По существу речь идет о двух несовпадающих уровнях: поверхностном уровне личных модальностей и оценок и глубинном уровне логики развития культуры. Перед нами очень правдоподобное, вполне жизненное, в точном смысле диалектическое сопряжение противоположных (хотя и не противоречивых, в силу своей разноуровневой принадлежности) тезиса и антитезы – сопряжение, какими вообще не бедна история повседневности с ее стяжателями-бессребрениками и схимниками-аферистами.

* * *

Завершая наш краткий обзор книги П. Динцельбахера “Немецкая и нидерландская мистика Средних веков” и вместе с тем спор с этой книгой, хотелось бы вновь обратиться к используемому в ней социально-историческому методу, однако подойти к нему и проверить его “на прочность” с несколько другой стороны.

Пафос всей книги, ее основная концепция заключается в том, что рассматриваемые в ней тексты (гимны, проповеди, жития, письма, краткие изречения (шпрухи), “книжицы откровений”,

“монастырские хроники”, автобиография Г. Сузо, катехизические диалоги, толкования на Библию и т.д.) суть не просто – зачастую выдающиеся – памятники литературы, но фиксации стоящих за ними явлений из повседневной жизни средневековых экстаиков и аскетов. Да, конечно, связь между реальными практиками и текстами не линейна (в последних, к примеру, могут транслироваться легендарные мотивы), но отсутствие линейности, известная автономность тех и других не являются аргументами в пользу сугубо литературной природы анализируемых текстов. “И если многое попало на пергамент лишь в модифицированном виде, то вывод, сделанный из этого некоторыми германистами, что за этими текстами якобы вообще не стоит никакого опыта, что они-де – продукция с письменного стола, совершенно абсурден” (с. 350). На литературном происхождении рассматриваемых П. Динцельбахером текстов настаивают такие авторитеты, как У. Петерс²³ и З. Ринглер²⁴, а также их последователи: Н. Ларгир и др. Это не может не вызвать некоторого удивления, ведь имеются посторонние свидетельства, подтверждающие реальность описанных в этих текстах явлений (стигматизация, ложная беременность), в частности инквизиционные протоколы (Доротей фон Монтау). Итак, делает вывод П. Динцельбахер, чисто литературоведческий подход к мистическим текстам недостаточен, его же претензии на монополизацию их толкования ложны и ни на чем не основаны.

Такая критика литературоведческой методологии не может не импонировать. Хотя из нее вовсе не следует, что практикуемый самим П. Динцельбахером подход является в полной мере соответствующим своему предмету и релевантным ему. Нет, это не так. Он не релевантен не только возвышенной интеллектуальной мистике, о чем сказано выше, но и низовой опытной мистике, своему непосредственному объекту приложения. Метод П. Динцельбахера слишком традиционен. Идеально подходя для описания социально-исторической реальности, он не годится для описания некоторых феноменов, пусть и порожденных этой реальностью, но существующих по своим имманентным законам. Поясним. Невозможно спорить с тем фактом, что немецкоязычный куртуазный роман неразрывно связан с известным социально-историческим контекстом, в частности, с тотальной и прослеживаемой на всех уровнях художественного производства зависимостью немецкой культуры от взятой ею за образец культуры французской. Эта связь, например, объясняет присутствие в нем макаронической речи, франкоязычной терминологии для описания оружия, яств, тканей и пр.²⁵ Но она никак не объясняет его системы персона-

жей, сюжетной динамики и под. Почему? Потому что и та и другая подчинена иным законам – законам поэтики и миграции литературных мотивов, чем занимается филология. То же касается и немецкой и нидерландской *Erlebnismystik*. Возникнув в эпоху мощных социальных сдвигов (эмансипация индивида, подвижки в системе социальных слоев), превосходно описанных П. Динцельбахером во введении, она не сводится, не редуцируется к этим сдвигам и, будучи вызвана ими, как это ни странно, ими не объясняется. Ведь опытная мистика существует по своим индивидуальным законам. Как и поэтика романа, она неопишима средствами социально-исторического метода, пригодного для описания событийности совсем другого рода.

Аскетическая и экстатическая деятельность сродни художественному произведению. Однако ее субстратом является не литературный текст и не живописное полотно (доска, поверхность стены), но сама повседневная жизнь. В общем и целом такая деятельность может быть названа *перформативной практикой* (или “практикой себя”, термин С. Хоружего), если под этой практикой понимать жизнь в мифе с учетом его смыслов и ценностей. Перформативная практика – рамочная конструкция, в пределах которой разрабатывается понятийный инструментарий, релевантный поведению харизматика. Главным понятием здесь будет “роль себя”, которая принципиально разводится с драматической ролью, когда предмет изображения является другое лицо. Такой подход превосходно зарекомендовал себя, например, в исследовании К. Воробек о кликушах и ведьмах в имперской России²⁶, в методологическом отношении гораздо дальше продвинутой по сравнению с монографией П. Динцельбахера. Благодаря предложенному арсеналу понятий, в этом исследовании парадоксальное поведение женщин впервые предстало не в виде примечательного и никак необъяснимого казуса, но во всей его логической прозрачности и обязательности. Мы вовсе не хотим сказать, что П. Динцельбахер довольствуется асерторической описательностью. Нет, но для достижения аподиктической доказательности его социально-исторический метод далеко недостаточен.

¹ *Ruh K.* Geschichte der abendländischen Mystik: in 4 Bd. München, 1990–1999.

² *McGinn B.* The Presence of God. History of Western Christian Mysticism. N.Y.: Crossroad, 1998–2005.

³ *Dinzelbacher P.* Christliche Mystik im Abendland. Paderborn; München; Wien; Zürich, 1994.

- ⁴ Scholem G.G. Major Trends in Jewish Mysticism. N.Y.; 1955. (Русский пер.: Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим: Мосты культуры, Гешарим, 2004).
- ⁵ Riehle W. Englische Mystik des Mittelalters. München, 2011.
- ⁶ Preger W. Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. Nach den Quellen untersucht und dargestellt. Leipzig, 1874–1893. Bd. 1–3.
- ⁷ Такова общая тенденция протестантской историографии XIX – начала XX в., ср. например: Thudichum Fr. Papsttum und Reformation im Mittelalter 1143–1517. Leipzig, 1903.
- ⁸ Найдено всего около 30. Приводим типичный пример: “... weil sie seinem eigenem Erleben entsprachen” (с. 209).
- ⁹ П. Динцельбахером обойден вниманием еще один – ранний, менее разработанный и рано сошедший на нет Марфо-Мариинский сценарий (Ин. 11: 1–44), характерный для духовности бегинок епископства Льеж второй половины XII в. и культивируемый в бегинажах, находившихся при лепрозориях. Идеал “смешанной жизни” (*vita mixta*) совмещал в себе “жизнь активную” (*vita activa*) с “созерцательной жизнью” (*vita contemplativa*) – Марфа украшает дом, Лазарь убирает его, а Мария наполняет благодатными дарами. Всё это необходимо для приема Бога в его человеческом естестве. Таким образом моделируются как социальные единицы (бегинажи), так и индивидуальные практики. Подробнее см.: Wehrli-Johns M. Maria und Martha in der religiösen Frauenbewegung // Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984 / Hrg. von K. Ruh. Stuttgart, 1986. S. 354–367.
- ¹⁰ Так начертание Г. Сузо у себя на груди имени “IHS” толкуется П. Динцельбахером как прообраз (*die heilige Version*) будущих договоров с дьяволом, подписываемых кровью (с. 213).
- ¹¹ Grundmann H. Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik. B., 1935. См. также: *Idem*. Ausgewählte Aufsätze. Stuttgart, 1976–1978. Bd. 1–3.
- ¹² Например, разработанная Экхартом еще в парижский период концепция сердцевины души (“синтересис”), где происходит встреча Бога и человека, стала излагаться им в страсбургские годы под названием “искорки”, позаимствованным из устных и письменных нарративов южнонемецких обителей. Под влиянием тех же нарративов Экхарт изменил свою онтологию, перейдя от дионисиевской иерархичности к идее непосредственного контакта между Богом и человеком (оставив иерархичность для общения Бога с неодушевленным миром). См. по теме: Langer O. Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit. München; Zürich, 1987.
- ¹³ Термин “информация” в данном случае не будет модернизирующим, поскольку является вполне изоморфным для теологии и терминологии Экхарта (ср.: *forma, formaliter, uniformiter, formare, reformare, conformare, informare... informatio*), хотя его содержательное наполнение весьма отличается от современного. Ср.: “*Informatio*. Это слово, естественно, следует освободить от всех ассоциаций, которыми оно обросло в эпоху прессы и радио, телевидения и информатики. Оно обозначает: сообщение формы, являющейся внутренним основанием бытия и подлинным содержанием метафизического созерцания. *Informatio* – это формо-сообщение или, иными словами, содержательное

- определение действительности... *Informatio* – это процесс вживления, внутреннего – субстанциального, но не просто акцидентального – осуществления некоторого принципа” (*Flasch K. Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300. Frankfurt am Main, 2007. S. 207.*)
- ¹⁴ *Meister Eckhart. Sermo 47 / 2. Punct. 489: “ipsa verba sunt de deo obiective et sic ab ipso speciem trahunt,.. sunt ab ipso mediante scriptura inspirata effective et sic habent necessario impressum sibi aliquid divinum,... ipsa exprimunt et commendant aliquid divinum...” (Idem. Lateinische Werke: in 5 Bd. Stuttgart, 1956. Bd. 4. S. 404, 7–9).*
- ¹⁵ *Meister Eckhart. Predigt 23. (Idem. Deutsche Werke. Stuttgart, 1958. Bd. 1. S. 407, 5–7).*
- ¹⁶ *Aufzeichnungen über das mystische Leben der Nonnen von Kirchberg bei Sulz Predigerordens während des XIV. und XV. Jahrhunderts / Hrsg. von F.W.E. Roth // Alemannia. Zeitschrift für Sprache, Kunst und Altertum besonders des alemannisch-schwäbischen Gebiets. Bonn, 1893. Bd. XXI. S. 120.*
- ¹⁷ *Mystisches Leben in dem Dominikanerinnenkloster Weiler bei Eßlingen im 13. und 14. Jahrhundert / Hrsg. von K. Bihlmeyer // Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte. Neue Folge (NF). Stuttgart, 1916. Bd. 25. S. 79.*
- ¹⁸ *Das Leben der Schwestern zu Töß, beschrieben von Elsbet Stigel samt der Vorrede von Johannes Meier und dem Leben der Prinzessin Elisabeth von Ungarn / Hrsg. von F. Vetter. B., 1906. S. 32–33.*
- ¹⁹ *Schneider-Lastin W. Leben und Offenbarungen der Elsbeth von Oye // Kulturtopographie des deutschsprachigen Südwestens. B.; N. Y, 2009. S. 433.*
- ²⁰ *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik // Hrsg. von Ph. Strauch. Freiburg in Breisgau; Tübingen, 1882. S. 50.*
- ²¹ *Meister Eckhart. Die rede der unterscheidung. Kap. 20 (Idem. Deutsche Werke. Stuttgart, 1963. Bd. 5. S. 273, 5–274, 1).*
- ²² Теория божественной эманации разрабатывалась Экхартом в частности на примерах зрительного восприятия, ср.: “Нельзя было бы утверждать, что я вижу человека либо [какой-то] цвет, если бы образ цвета или даже сам цвет, но в ином бытии (*sub alio esse*), или скорей то же бытие, но иным способом (*sub alio modo*) не присутствовало в глазу” (*Meister Eckhart. Sermo 50. Punct 513 (Idem. Lateinische Werke. Bd. 4. S. 430, 1–4).*)
- ²³ *Peters U. Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts. Tübingen, 1988.*
- ²⁴ *Ringler S. Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien. Zürich; München, 1980. См. также: Idem. Gnadenviten aus süddeutschen Frauenklöstern des 14. Jahrhunderts – Vitenschreibung als mystische Lehre // “Minnichlichu gotes erkennusse”: Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition. Heidelberger Mystiksymposium vom 16. Januar 1989 / Hrsg. von D. Schmidtke. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1990. S. 89–104.*
- ²⁵ Подробнее см.: *Bumke J. Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter. München, 1994.*
- ²⁶ *Ch.D. Worobec. Possessed: Women, Witches and Demons in Imperial Russia. DeKalb, 2001.*

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.....