

Н.А. Ганина

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ У МЕХТИЛЬДЫ МАГДЕБУРГСКОЙ

УДК: 811.112.2, 830(091)

Статья посвящена исследованию представлений о пространстве и времени в труде великого немецкого мистика и поэта Мехтильды Магдебургской “Струющийся свет Божества”. Исследование этой проблемы позволяет выяснить как константы средневековой картины мира, отраженные в труде Мехтильды, так и самостоятельные интерпретации, обусловленные индивидуальным мировосприятием автора-мистика.

Ключевые слова: Мехтильда Магдебургская, “Струющийся свет Божества”, христианство, католицизм, мистика, средневековье, Германия, пространство, время.

Key words: Mechthild of Magdeburg, “The Flowing Light of the Godhead”, Christianity, Catholicism, mystic, the Middle Ages, Germany, space, time.

ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Труд Мехтильды Магдебургской (ок. 1208–1210 – 1280–1290-е годы) “Струющийся свет Божества” является одним из главных произведений средневековой немецкой мистики и поэзии. Книга Мехтильды, бегинки, в конце жизни поступившей в монастырь, написанная на “народном” (среднемецком) языке, считалась в средневековой Германии пророческой и пользовалась особым почитанием, в том числе благодаря красоте стиля, отмеченной уже читателями XIV в. Разрыв культурной традиции в эпоху Реформации стал причиной, по которой “Струющийся свет Божества” долгое время находился в забвении и был опубликован только в 1869 г. Столь позднее по сравнению со всеми средневековыми немецкими памятниками введение текста в научный оборот сказалось на восприятии “Струющегося света Божества” как в Германии, так и во всем мире. Поэтому имя Мехтильды до сих пор малоизвестно в России, хотя речь идет о средневековом авторе, равном Вольфраму фон Эшенбаху или Данте Алигьери. Особый стимул исследованиям сообщает и то, что в 2008 г. в Москве была обнаружена древнейшая на настоящее время рукопись “Струющегося света Божества”, созданная в соседнем с Магдебургом городе Гальберштадте скорее всего, еще при жизни Мехтильды¹.

Представления о пространстве и времени в “Струящемся свете Божества” – сложная и интересная проблема. Как средневековый христианский памятник труд Мехтильды основан на системе пространственно-временных координат, заданной Священным Писанием и “Символом веры”. Особое значение “Символа веры” подчеркивает сама Мехтильда, говоря об идеальном устройении ордена братьев-проповедников (доминиканцев): «Кто в этот орден захочет вступить, тот должен будет сам две книги иметь: из большей книги должен он проповедовать. Первое, что в той книге написано, гласит: “Credo in Deum”, а затем всё учительные проповеди, все в согласии с христианской верой» (‘FL’.IV. 27)².

Основой существования пространства является дихотомия “видимое” (земное) – “невидимое” (небесное), существования времени – сотворение мира Богом и эсхатологическая перспектива (чаяние Второго Пришествия Христова, воскресения мертвых и жизни “будущаго века”). Однако перед нами откровения немецкого мистика XIII в. И, с одной стороны, эти откровения вновь удостоверяют бытие “вещей невидимых” в пространстве и времени (рай, ад, Страшный Суд), с другой – сообщают о неизвестных ранее, непосредственно провидимых деталях этого устройства и событиях в этих сферах. Последний аспект также включает в себя представления о некоторых локусах и решающих моментах времени, сложившиеся в предшествующей мистической традиции Запада. В отношении пространства это представление о чистилище, а в плане времени – идея о Предвечном Совете Св. Троицы.

Тем самым основы восприятия пространства и времени у Мехтильды традиционны и кроме того учитывают реалии местной традиции и конкретной эпохи. Поэтому формально логический отчет о феноменах, провидимых мистиком, также традиционен и в целом задан соответствующими структурными представлениями, тем более что откровения Мехтильды выслушивались и одобрялись духовником. В такой ситуации имеет место двойное осмысление мистического опыта. Во-первых, Мехтильда видит некий локус или событие во времени и согласно общим догматическим представлениям опознает его как “ад”, “чистилище”, “рай”, “конец света”, а во-вторых, сообщает свое видение духовнику, и тот выступает гарантом правильного логического изложения, первым редактором, а то и соавтором устно излагаемого или только что записанного текста (последующая редаKTура касается уже деталей, а не сути повествования). Это взаимодействие мистика и богослова представляется весьма важным как для общего осознания труда Мехтильды, так и для данной темы. Какие бы

бездны пространства и времени ни открывались Мехтильде (и любой провидице), она обязана была дать о них корректный, хорошо структурированный, догматически верный для данной традиции и тем самым душеполезный отчет. Идея обязанности основана прежде всего на осознании пророческого призвания – возвещения тайны Божией рабом Его, пророком³. Однако это призвание требует подтверждения со стороны Церкви, и здесь необходимо разумное, максимально внятное изложение откровения. Условие естественное, но парадоксальное, потому что речь идет о восхищении в рай и “неизреченных словах, которых человеку нельзя пересказать”⁴. И за логическими формулировками (а зачастую и “за бортом” их) разворачивается огромная сфера неведомого, не укладываемого ни в определения, ни даже в слова.

В том, что Мехтильде-мистик у здесь было чем поделиться, нет сомнений. Проблема отношения Мехтильды к пространству наиболее ярко отражена в высказывании: *In minem gebette es also beschach, das ich nit weis, weder das himmelrich were geneiget zû mir oder ich was gezogen in das wunnenrich hus gottes* (‘FL’.II. 20) (“В молитве моей случилось так, что не я знаю, небо ли ко мне приклонилось или я была восхищена в богатый блаженством Дом Божий”). Это безыскусное сообщение напоминает знаменитую беломорскую лоцию Охтхере (норвежца Оттара) во вставке короля Альфреда в древнеанглийском переводе “Всемирной истории” Орозия. Излагая свои впечатления, мореход эпохи викингов не знает, как определить взаимодействие основных пространственных ориентиров: *pā bēag þæt land þær eastryhte oþþe sēo sæ in on þæt lond, he nysse hwæðer... for-þæm þæt land bēag þær sūdryhte oþþe sēo sæ in on þæt lond, he nysse hwæðer* (“тогда изгибалась та земля на восток или море вдавалось в землю, он не знал, что из двух... ибо та земля изгибалась к югу или море вдавалось в землю, он не знал, что из двух”)⁵.

Как у Охтхере, так и у Мехтильды представлен непосредственный опыт ориентации в неведомом пространстве, причем в весьма сходных, этимологически тождественных формулировках: свн. *nit weis* // да. *nysse* (< *ne wisse*), свн. *weder* // да. *hwæðer*. Эти сходжения свидетельствуют о том, что Мехтильда излагает здесь свои мистические впечатления, опираясь на языковые универсалии древнегерманской традиции. Но в случае Охтхере дело упрощается тем, что описанию подлежит неизвестная динамика физического пространства. У Мехтильды же речь идет о вторжении метафизических реалий в физический мир, о взаимодействии “горних” и “дольних”. Реплика Охтхере – наблюдение моряка, по-

тенциального картографа (достаточно вспомнить средневековые карты). Сообщение Мехтильды – впечатление человека, захваченного “тягой” (*zug*) иного мира и переживающего переход в иное пространство. В обычном человеческом плане это опыт смерти. Потому здесь можно вспомнить строку М.И. Цветаевой: “Курс воздухоплавания – смерть...”⁶ и предсмертные слова одного авиа-конструктора: “Теперь я столько знаю о пространстве...”

Однако для христианского мистика этот переход не означает смерти, ибо: “Законом я умер для закона, чтобы жить для Бога. Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос”⁷.

Таинственные трансформации претерпевает у Мехтильды и восприятие времени, точнее – само время. Обратимся к сообщению о посмертной судьбе брата Генриха из ордена проповедников (духовника Мехтильды Генриха Галленского): *Do er was begraben, do gieng ein mensche zû sinem lichamen unde grüssete beide sel unde lip; des pflag si alle zit nach geistlicher lûte ende; und do machte got in ir sele eine götliche hochgezit, und also wart ir sin sele in gottes umbehalsunge in grosser ere bewiset. Do sach si wol, das sin ere noch nit was vollekommen, und vragete úsnern herren, wie lange er also sölte wesen und eb er dehein vegefür hette gelitten. Do sprach úsner herre: “Er sol alsus sin vierzehen stunde“. Das waren sibent tag und sibent naht (IV. 22)* («Когда его похоронили, пришел один человек к его могиле и приветствовал и душу, и тело; так она⁸ обычно делала по кончине духовных людей; тогда сотворил Бог в душе ее божественный праздник, и так была ей душа его в объятиях Божиих в великой славе показана. Тогда ясно увидела она, что слава его еще не совершенна, и спросила Господа нашего, сколько еще ему так пребывать и не довелось ли ему огонь чистилищный претерпевать. Тогда сказал Господь наш: “Быть ему так четырнадцать часов”. То были семь дней и семь ночей»).

Х. Нойманн и Г. Фолльманн-Профе указывают, что Эйнзельнская рукопись в данной строке (16) ошибочно содержит: *vierzig* (сорок), но далее, в строке 18, вновь стоит правильное *vierzehent*, соответствующее пропорции “семь дней и семь ночей”. Латинский перевод также дает *per horas quatuordecim (Rb)*⁹. Исследователи справедливо указывают, что основное значение свн. *stunde* – “время, промежутки времени”, а не “час”¹⁰. Однако важно отметить, что свн. *stunde* в сочетании с числительными выступало в значении “раз” и “час” (лат. *hora*): *zwir oder drei stunt* (два или три раза), *einlef stunt* (одиннадцать часов)¹¹. На основании этого, а также с учетом церковного и монастырского обихода, где толь-

ко и велся счет часов, *stunde* переводится здесь на русский язык как “час” (словосочетание “четырнадцать раз” лишено смысла). Возможно, это даже не “четырнадцать часов”, а “четырнадцать мгновений” – ср. свн. *ze disen selben stunden* “в то же самое время”, “тотчас”, “в тот же миг”. В любом случае, *stunde* в данном контексте выступает как таинственное обозначение дня или части суток (*tac* – день, *naht* – ночь) у Бога, в Его речи. Господь говорит прорицателю о времени, имеющем отношение к иному миру, соответственным иносказанием. На Небесах это *vierzehnen stunde*, на земле – “семь дней и семь ночей”.

Такое понимание времени имеет надежную опору и в Ветхом, и в Новом Заветах. Ср.: “Ибо пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний, когда он прошел, и [как] стража в ночи¹²”; “Одно то не должно быть сокрыто от вас, возлюбленные, что у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день¹³”. Наиболее близкой понятию Мехтильды о мистическом времени (“время”? “час”? “миг”?) оказывается эсхатологическая топика Ветхого и Нового Завета: “И слышал я, как муж в льняной одежде, находившийся над водами реки, подняв правую и левую руку к небу, клялся Живущим вовеки, что к концу времени и времен и полувремени, и по совершенном низложении силы народа святого, все это совершится¹⁴”, “И когда Он снял седьмую печать, сделалось безмолвие на небе, как бы на полчаса¹⁵”. При этом тайна “иного времени” открывается Мехтильде не сама по себе, а в Богосозерцании как итоге усиленной молитвы за душу усопшего.

Рассмотренные примеры свидетельствуют, что при естественной общей ориентации на традиционную картину мира пространство и время осмысляются в труде Мехтильды совершенно особым образом. Это живой мистический опыт, переданный в оригинальных и образных формулировках.

Вопрос о том, с какой философской или физико-математической трактовкой пространства и времени может совпадать этот опыт, не лишен интереса, но и не является главным для этого исследования. Привыкнув к текучести и сменяемости теорий, мы уже сознаем, что актуальные представления о пространстве и времени не являются абсолютными и именно поэтому не могут служить ни мерилем истины, ни эталоном для средневекового памятника. Достаточно лишь напомнить основные трактовки исследуемых категорий. По Аристотелю, пространство есть совокупность мест тел, а время – “число движений”; время, в отличие от движения, течет всегда равномерно. По определению Канта, пространство и время – “априорные формы человеческого созер-

цания”. Теория относительности ввела понятие “пространство-время” как единую форму координации явлений. Представляется, что интерес отечественных медиевистов к проблеме пространства и времени в средневековой картине мира в 60–70-е годы (работы А.Я. Гуревича и М.И. Стеблин-Каменского¹⁶) в немалой степени был обусловлен общим вниманием к теории относительности, соревнованием “физиков” и “лириков”. Но, как известно, сейчас и эта теория подвергается критике, особенно с точки зрения квантовой физики. Поэтому предлагаемые здесь наблюдения над интерпретацией пространства и времени у Мехтильды Магдебургской имеют своей целью выявить константы и специфику ее понимания этих феноменов вне сопоставления с теми или иными теориями.

ПРОСТРАНСТВО. ОБЩИЕ ПОНЯТИЯ

Первое упоминание пространственных ориентиров в “Струющемся свете Божества” связано с восхищением души в горня (мистическим экстазом) и обусловлено необходимостью описать путь души¹⁷: *So scheidet dú sele von dem lichamen mit aller ir maht, wisheite, lieben und gerunge, sunder das minste teil irs lebendes belibet mit dem lichamen als in eime süssen schlaffe. So sihet sú einen ganzen got in drin personen und bekennet die drie personen in einem gotte ungeteilet... So zúhet er sie fúrbas in ein heimliche stat. Da mü si fúr nieman bitten und fragen, wan er wil alleine mit ir spielen... So swebent si fúrbas an ein wunnenriche stat, da ich nüt von sprechen wil noch mag¹⁸. Es ist ze notlich, ich engetar, wan ich bin vil súndig mōnsche. Mer: wenne der endelose got die grundelose sele bringet in die hōhin, so verlúret sú das ertrich von dem wunder und bevindet nüt, das si in ertrich kam (I. 2)* (“Так душа разлучается от тела со всей своей мощью, премудростью, приязнью и желанием, и лишь малейшая часть ее жизни остается с телом, как в сладком сне. Так видит она Всего Бога в Трех Лицах и познает Три Лица в Едином Боге нераздельно... Так влечет Он ее далее в потаенное место. Там не должно ей ни о ком просить и вопрошать, ибо Он желает лишь с нею играть... Так воспаряют они далее в место, полное блаженства, о котором я говорить не хочу и не могу. Это слишком дивно, не смею, ибо я весьма грешный человек. Более: когда Бесконечный Бог бездонную душу приводит ввысь, то теряет она земное царство от удивления и не ощущает, что она когда-либо в земное царство приходила”).

Это описание открывается глаголом *scheiden* (расставаться, разлучаться), до сих пор применяемым в немецком языке к обозначениям смерти: *aus dem Leben scheiden* (прощаться с жизнью), *die Seele scheidet* (душа отходит), *verschieden* (покойный, ушедший, почивший). Как было сказано выше, то, что для обычного человека – опыт смерти, для мистика – опыт Богосозерцания и, в силу этого, посещение иного мира, которое можно запомнить и передать словами (насколько это возможно). Решающим в понимании пространства здесь является слово *stat* (место) с различными эпитетами – *heimlich* (потаенный), *wunnenrich* (полный блаженства), отмечающими этапы пути. Сам этот путь в целом представляется как восхождение – ср. *in die höhin* (в горняя) в противопоставлении *ertrich* ((царство) земное). Однако дело идет о тайнах иного мира и его восприятия, и потому описание это прерывно, пунктирно, причем конкретные характеристики имплицитно передают идею беспрепятственности и бесконечности восхождения: Бог влечет (*zúhet*) душу, движение передается глаголом *sweben* (парить, воспарять) и наречием *fürbas* (далее).

Полная отдача этому движению означала бы окончательное разлучение души с телом, т.е. смерть. Поэтому Бог повелевает душе низойти: *Juncfrö, ir müssent úch neigen* (I. 2) (Дева, должно вам склониться) (мудрая забота Бога о том, чтобы душа наслаждалась в меру того, что сможет вместить – один из лейтмотивов “Струящегося света”). Переход в земное пространство, то есть возврат души в тело, труден и тягостен: *So erschriket si und beweinet ir ellende... So ersüfzet si mit aller maht, das der lip erweget wirt* (I. 2) (“Так пугается она и оплакивает свое изгнание... Так воздыхает она со всей мощью, что тело содрогается”), *In disen dingen wart mir in minem leben eine wandelunge gegeben, das ich müste bliben in diesem bitterm, ellendigem libe. Ich was also sicher und also vri ane vorhte und ane pine. Owi, owi, owi, das ich do niht mohte bliben in dem tode!* (VII. 63) (“В том было мне в жизни моей дано пременение, что пришлось мне остаться в этом горьком, скорбном теле. Я была такой уверенной и такой свободной без страха и без муки. Увы, увы, увы, что я тогда не могла остаться в смерти!”). Это вполне согласуется с другими повествованиями о посещении иного мира в христианской традиции, а также впечатлениями людей, переживших клиническую смерть и сохранивших память об этом.

Весьма важно, что у Мехтильды представлена и со всей четкостью выражена мысль о различении мистического пространства (“различения духов”, по апостольской¹⁹ и святоотеческой тради-

ции). Ср.: *Vröwe bekanntnisse, man vindet also geschriben, das Sant Paulus wart gefüret in den dritten himmel; es were im nie beschehen, were er Saulus beliben. Hette er die warheit funden in dem ersten und in dem andren himele, er were nie in den dritten gestigen. Vrö sele, ein himmel ist, den het der tüfel gemacht mit sinen schönen valschen list²⁰. Da wandelnt die gedenke inne mit trurigen sinnen und dú sele lit alstille, wan si bevindet nit ir nature minne. Da blibet dú sele ungetroest und der tüfel betrüget die einvaltigen sinne. In disem himele wiset sich der tüfel einem lühtenden engel gelich, ja öch an sinen fünf wunden gotte glich, einvaltigú sele, hûte dich! Der ander himmel ist gemacht von heliger gerunge der sinne und von dem ersten teile der minne. In disem himmel ist enkein licht, dú sele siht da gottes nit; mere si smekket ein unbegrifliche sússekeit, die ir alle irú lider durgat. Si hört öch eine stimme von etlichen dingen, die si doch gerne wil, wan si ist noch gemenget mit irdenschen sinnen. Ist denne die tieffi aller diemútekeit da nit, so bringet der tüfel dar sin licht; das denne da geschihet, das ist von gotte nit. Ist aber die volle diemútekeit da, so mûs dú sele vúrvas varn in den dritten himmel, da wirt ir das ware licht gegeben²¹. So sprechent denne die sinne: “Unser vröwe, dú sele, hat gesclaffen von kinde; nu ist si erwachet in dem liechte der offener minne”. In disem liechte sihet si sich al umbe, wie der si, der sich iro wiset, und was das si, das man ir zû sprichet. So siht si werlich und bekennet, wie got ist allú ding in allen dingen. Nu leg ich allen kumber nider und var mit Sant Paulo in den dritten himmel, wenne got minen súndigen lichamen minnenklich sclat da nider. Dirre dritte himmel ist gewelbet und geordent und verlúchtet schone mit den drin personen (II. 19) (“Госпожа познание, написано, что святой Павел²² возведен был на третье небо; того бы с ним не случилось, если бы он Савлом пребыл. Если бы он истину на первом и втором небе нашел, никогда бы на третье не взошел”. – «Госпожа душа, одно небо – то, что диавол изготавил своей лукавой прелестью. Там мысли блуждают внутри грустнехонько, душа лежит тихохонько, ибо не находит она любви естества своего. Там пребывает душа неутешенной и обманывает простые чувства. На этом небе диавол является в виде ангела светла, и даже в пяти своих ранах Богу подобясь, простая душа, берегись! Второе небо сделано из святого желания чувств и из первой части любви. В этом небе нет света, душа не видит Бога; более, вкушает она непостижимую сладость, что все ее члены пронизает. Слышит она голос о неких вещах, каких она сама охотно желает, ибо она еще смешана с земными чувствами бывает. Коль глубины всего смиренья там нет, туда диавол вносит свой свет; и что там тогда*

происходит, то не от Бога. Но если полное смирение там, то движется далее душа, на третье небо, где ей дается истинный свет. Так тогда говорят чувства: “Наша госпожа, душа, спала от детства; теперь пробудилась она в свете открытой любви”. В этом свете она озирается, каков тот, кто ей является, и каково то, что ей говорится. Тогда видит она истинно и познает, яко Бог есть всяческая во всем». Теперь я всю скорбь отлагаю и со святым Павлом третьего неба достигаю, когда Бог мое грешное тело любезно долу пригнетает. Сие третье небо возведено и учреждено и прекрасно просвещено Тремя Лицами).

Это одна из основ аскетики Мехтильды и, очевидно, доминиканской аскетики того времени. Не случайно эту речь произносит “госпожа Познание”. Уместно говорить здесь о “духовной брани”, тем более что именно этим понятием открывается соответствующая глава “Струящегося света Божества”: *Minnendū sele, in dime strite bist du gewāfent mit unmezlicher kraft und mit so grosser samenunge dines gemūtes, das dich alle di mengi der welte noch alle helfe dines fleisches noch alle scharen der tūvel noch die kraft der helle nit mag von gotte gevellen* (II. 19) (“Любящая душа, в своей брани вооружена ты безмерной силой и столь великой собранностью духа, что тебя ни все скопище мира, ни все участие плоти твоея, ни все сонмы бесов, ни сила ада не может отлучить от Бога”).

О диавольском обмане в оригинале говорится: *mit siner schönen valschen list* (букв. “своей красивой лукавой хитростью”), что точно соответствует принятому в православной традиции термину *прелесть*. Это различение ложного и истинного духовного опыта у Мехтильды, воспитанницы доминиканцев, весьма примечательно и заставляет задуматься о многом, в частности об антидогматическом видении “Христа в виде распятого серафима” у Франциска Ассизского. То, что перед нами именно доминиканская традиция, явствует из контекста, где понятие “прелесть” увязано с упоминанием “еретиков”: *Der eine tūfel ist ein trugener mit schönem engelschem gewete. O, was von einis er mir ze erste manige valsche liste vürleite! ... Do wisete er beniden der luft ein schöne valsche clarheit, die mangen ketzer hat verleitet* (IV. 2) (“Один бес – обманщик в прекрасной ангельской ризе. О, как он меня однажды сперва многою прелестью соблазнял! ... Тогда явил он ниже воздуха прекрасную светлость мнимую, которая многих еретиков соблазнила”). Следует заключить, что в аспекте “духовной брани” и “различения духов” доминиканская традиция XIII в. находится в русле апостольской и святоотеческой, то есть

сохраняет православное воззрение²³, причем рассмотренные контексты Мехтильды являются важным тому свидетельством. Соппадают и представления о пространстве. Так, у Мехтильды (= доминиканцев XIII в.) лукавый является в месте “ниже воздуха”, тогда как у св. ап. Павла сказано: “по обычаю мира сего, по [воле] князя, господствующего в воздухе, духа, действующего ныне в сынах противления”²⁴, а в православном “Каноне при разлучении души от тела” находим упоминание “воздушного князя, насильника, мучителя, страшных путей стоятеля и напрасного сих словоиспытателя...”²⁵

Идея “различения духов” оказывается определяющей для интерпретации “места” (stat), локуса как такового и самого устройства пространства: *In der ersten stat sprichet der túfel der sele dike zû. In den andern zwein stetten mag er es nit tûn. Die erste stat sint des menschen sinne. Disû stat ist gemeine gotte, dem túfel²⁶ und allen creaturen in ze varende, ze sprechende nach der selben willekor. Die ander stat, da got mit der sele redet, das ist in der sele. In die stat mag nieman komen denne got alleine... Die dritte stat, da got mit der sele sprichet, das ist in dem himmelriche, swenne got die sele ufrukket mit sines willen wollust und henget si da zû, da ir sines wunders gelusten mûs* (VI. 23) (“В первом месте диавол с душой часто заговаривает. В двух других местах он этого не может. Первое место – чувства человека. Это место, общее для Бога, диавола и всей твари, чтобы его достигать, говоря по их собственному произволению. Второе место, где Бог с душой беседует, это в душе. В то место никто не может прийти, кроме Единого Бога... Третье место, где Бог с душой говорит, это в Царстве Небесном, когда Бог душу восхищает желанием воли Своя и туда ее отпускает²⁶, где ей чуда Его вдоволь бывает”).

Эти контексты позволяют установить ряд важных особенностей в интерпретации пространства у Мехтильды. Пространство задается не расположением и соотношением объектов, но духовным вектором или разными векторами. Там, где налицо действия и точки приложения духовных сил, и происходит генерация и разворачивание пространства. Пространство духовно и таинственно, но реально: в него можно “отправиться”, “прийти”, оно имеет свою динамику и перспективу – восхождение к Царству Небесному. Однако духовные импульсы могут быть разными (от Бога, от чувств, от диавола), и это задает определенные качества пространства, которые может распознать лишь “любящая душа”, ведущая “брань” и вооруженная “безмерной силой и собранностью духа”.

РАЙ (ЦАРСТВО НЕБЕСНОЕ)

Рай как таковой, местопребывание Бога и ангелов обозначается у Мехтильды словом *himmelrich* (“Царство Небесное”). В контексте ‘FL’ III. 1 встречается также перифрастическое обозначение *der engel lant* (“страна ангелов”), очевидно, употребленное для рифмы: *do dú sele gesach der engel lant, da si ane vare ist bekant, do was ir der himel uf getan* (“Когда душе страна ангелов явилась, где безопасно она находилась, тогда ей небо отворилось”).

Исходные и ключевые понятия в двух подробных описаниях рая (II. 3; III. 1) – *ordenunge* (“порядок”, “чин”, “устроение”) и *schöpfnisse* (“сотворение”): *und das allergröste licht hat sich ufgetan gegen den ögen miner sele, da inne han ich gesehen die unsprechlich ordenunge und bekante die unzellichen ere, das unbegriflich wunder und das sundertrüten mit underscheide* (II. 3) (“и величайший свет открылся очам моей души, в нем узрела я несказанное устроение и познала несметную славу, непостижимое чудо и особую приязнь с различием”), *do sach ich die schöpfnisse und die ordenunge des gottes huses das er selber mit sinem munde hat gebuwen; da in het er das liebeste gesast, das er mit sinen henden hat gemaht* (III. 1) (“тогда увидела я творение и устроение Дома Божия, который Он Сам устами Своими воздвиг; туда поместил Он любимейшее из того, что создал Он руками Своими”). Ср. также: *Dis wart gewiset und ich sach, wie das paradys geschaffen was* (“Это явилось, и я увидела, как рай сотворен”) (VII, о земном рае). “Творение” и “устроение” – основные характеристики, более того – основы сакрального пространства рая (Царства Небесного): *dú schöpfnisse des huses heisset der himmel, die kôre da inne heissent das riche, darumbe sprichet man zesamne himmelrich* (III. 1) (“Творение Дома зовется небо, чины внутри зовутся царство, потому говорится вместе Небесное Царство”).

Понятие чинов ангельских (*kôre*), девяти чинов ангельских (*nûn kôre*), известное в западноевропейской традиции по латинскому переводу “Ареопагитик”, выполненному Иоанном Скотом Эриугеной в IX в.²⁸, многократно засвидетельствовано у Мехтильды и неизменно присутствует в описаниях рая. Тем самым идея небесной иерархии и, в обратной формулировке, иерархичности Царства Небесного является не только постоянной и важной в описаниях рая, но и, в отличие от таких его характеристик, как “отдаленность”, “высота”, “сияние” (ср. ‘FL’ III. 1), становится формо- и пространствообразующей.

Мысль об “устроении” предполагает особое внимание к пространственным ориентирам. И действительно, Мехтильда задумывается о границах рая и определяет их посредством антиномии: *Das himmelrich hat ende an siner satzung, aber an sinem wesende wirt niemer ende funden* (“у Царства Небесного есть конец по исполнению его, но по существу его вовеки конца не обретается”) (III. 1); ср. также: *Das himelriche hat manige porten schön und hat doch enkeine* (“у Царствия Небесного прекрасных много врат, а всё же и никаких”) (IV. 24). Логическое повествование здесь естественным образом перерастает в этическое и мистическое. Но ясно, что Мехтильде и ее аудитории было нужно не просто сообщение о существовании рая, а отчет о всех узренных деталях райского устройства, своего рода карта или лоция.

Именно в описании рая встречается указание на “левое” и “правое”: *Do wart gesehen, wie schöne únsere fröwe stúnt in dem throne zer linggen hant²⁹ des himmelschen vatters unverborgten an aller megdlicher schöpfnisse... Zú der vordern hant únsers herren stat Jhesus, únsere löser, mit offenen wunden, blütig, unverbunden, ze úberwindende des vatters gerehtekeit* (II. 3) (“Тогда стало видимо, сколь прекрасно стоит Владычица наша на Престоле ошуюю Отца Небесного несокрыто во всем девическом творении... Одесную Господа нашего стоит Иисус, Спаситель наш, с открытыми ранами, кровавыми, неперевязанными, во превосхождение справедливости Отца...”) Упоминание “левого” и “правого” встречается в “Струющемся свете Божества” только здесь и в описании аллегорической картины шествия человека по жизненному пути в сопровождении справедливости (слева) и милосердия (справа) (VII. 62). Можно заключить, что самые элементарные и важные в быту пространственные ориентиры не являются для Мехтильды первостепенными и отражают традиционные интерпретации. Смысловые соотнесения здесь зависят от конкретных обстоятельств. В ‘FL’ II. 3 Пресв. Богородица (обычно воплощение милосердия) стоит слева от престола Божия, ибо справа стоит Иисус Христос как высшее милосердие (“во превосхождение справедливости Отца”). В контексте ‘FL’ VII. 62 слева от человека помещается справедливость, а справа – милосердие, в соответствии с понятием о законе и благодати. Примечательно, однако, что такое перечисление и в описании рая, и в аллегорической картине начинается у Мехтильды с компонента “левый”: движение идет “слева направо”, и “правое” традиционно оказывается более славным.

О положении чинов ангельских в раю Мехтильда повествует весьма подробно: *Der himmel gat umb die kôre, und zwúschen dem*

himmel und den lieplichen kôren sint geordenet die weltlichen sûnder iemer da nahe gelich hohe den kôren, das si sich besseren und bekerent (III. 1) (“Небо окружает чины, и между небом и любезными чинами размещены миряне-грешники всегда сообразно высоте чинов, дабы исправляться и обращаться”); *Die kôre hant alle sunderliche lûhtnisse an irem schine und der himmel die sine. Dû lûhtnisse ist so seltzen erlich, das ich si nit mûs noch mag geschriben. Den kôren und dem himmele ist von gotte manig werdekeit gegeben, da mag ich von iegelichem ein wôrtelin sagen; das ist nit me denne also vil, als ein bini honges mag us einem vollen stok an sinem fûsse getragen. In dem ersten kore ist die lustlicheit, das hõhste, das si habent in allen gaben, in dem anderen kore dû sanftmûtekeit, in dem dritten kore ist dû minnlicheit, in dem vierden sÿssekeit, in dem fûnften frõlicheit, in dem sehsten die edele rûche, in dem sibenden ist richeit, in dem ahtoden wirdekeit, in dem nûnden das minnebrennen* (III. 1) (“У всех чинов особая светлость сияния, а у неба – своя. Светлость та столь необычайно славна, что ее и не должно, и не можно описать. Чинам ангельским и небу от Бога дано чести много, о том я отчасти словечко молвлю; да это не более того, что пчела на лапках меду из полного улья унести может. В первом чине отрада, высшее, что у них есть во всех дарах, во втором чине кротость, в третьем приятность, в четвертом сладость, в пятом радость, в шестом благовоние, в седьмом богатство, в восьмом достоинство, в девятом любви горение”). Чины ангельские, согласно труду “О небесной иерархии”, таковы: Серафимы, Херувимы, Престолы, Силы, Господства, Власти, Начала, Архангелы, Ангелы. Очевидно, здесь у Мехтильды перечисление начинается по восходящей, с Ангелов, так как горение любовью присуще чину Серафимов, а далее упоминается высшее место, “зияние” (*ellende* – “изгнание”), образовавшееся после отпадения Люцифера. Но отрада (*lustlicheit*), присущая Ангелам, является, по Мехтильде, высшим свойством всех чинов ангельских, и, таким образом, небесная иерархия оканчивается в определенном смысле “кольцевой”.

В чины ангельские войдут святые и праведные люди после кончины, восполняя отпадение ангелов: *...wan si waren alle helig, die da usvielen, und da nach mÿssent si wesen helig, die wider in koment. Alle westerbaren und kint von sehs jaren fÿllent den bruch nit hõher denne in den sehsten kor. Da nach untz in Seraphin sõnt die megde den bruch erfüllen, die sich besodelten mit kintlichem willen und doch der getat nie geschach und die sich reinten da nach mit der bihte* (III. 1) (“...ибо все были святые, кто оттуда отпал, и после того должны быть святые те, кто вновь туда войдет. Все креще-

ные дети и дети до шести лет восполняют отпадение не выше шестого чина. Затем до Серафимов восполняют отпадение девы, осквернившиеся детским помыслом, самого же дела не свершив, и очистившиеся потом покаянием...”). Открыто Мехтильде и местопребывание некрещеных детей: *Dú ungetöften kint under fünf jaren wonen in einer sunderlichen wirdekeit, die inen got us sinem rich hat bereit... Si habent keine crone, got mag inen nihtes gelonen; er hat in doch sine gñiti gegeben, das si in grossem gemache leben* (III. 1) (“Некрещеные дети до пяти лет обитают в чести особой, которую им Бог из Своего Царства уготовал... Нет у них венца, Богу им не за что воздать; но подал Он им Своей благостыни, так что живут они в великом покое ныне”).

Иерархичность в организации пространства будет соблюдаться и при обретении райского блаженства. Для дев уготована неизреченная награда – “наидивнейшее место” (ср. *ein heimliche/wunnenriche stat* – “потаенное/богатое блаженством место” в ‘FL’ I. 2): *O du lustliches lamp und wunnenklicher jungeling Jhesu... als du dich denne ufhebest und alle köre durchverst und winkest den megden minnenklichen, so volgent si dir lobeliche in die allernotlichsten stat, der ich nieman me sagen mag... Die witwen söllent öch volgen in herlicher lust, und in süsser anschowunge lassen si sich begnügen uf das höhste, so si das müssent ansehen, wie sich das lamp zû den megden füget. Die ehte söllent das öch minnenklich ansehen also verre, als es in nach ir edelkeit mag geschehen; wan ie me man sich hie sattet mit irdenschen dingen, ie min úns da der himmelschen wunne müß über bliben* (III. 1) (“О Любезный Агнче и Отрадный Юноше Иисусе... как Ты тогда воздымешься, и все чины пройдеши, и девам любовно кивнешь, так последуют они за Тобою достохвально в наидивнейшее место, о коем я более сказать не могу... Вдовы также последуют в сердечной отраде, и в сладостном созерцании удовольствуются тем, что дано будет видеть им, как Агнец с девами сочетается. Супруги это также любовно увидят из такого отдаления, как позволит им их чиноположение; ибо чем больше здесь земным насыщаются, тем меньше нам там небесного блаженства останется”). Это описание указывает, что опыт Мехтильды не является перенесением физического эротизма в духовные сферы³⁰. Сочетание Агнца с девами – истинный мистический брак, но такой, на который и дозволено, и отрадно взирать другим, в том числе предстоящим в отдалении супругам. Образец такой картины видится в придворной церемонии награждения, когда одни получают награду, а другие лишь смотрят издали. Еще полнее аналогия с принятием Святых Таин, когда причастники присту-

пают к Св. Чаше, а те, кто в этот день не причащается, с радостью смотрят на них, находясь в некотором отдалении.

Отпадение Люцифера создало брешь в изначальной небесной иерархии и тем самым в устройении рая, который описывается здесь как строение, здание со “столпами, колоннами”: *Lucifer begieng zemale drie hõbetsünde: has, hofart und gitekeit. Die sclügen den kor also geswinde in das ewig abgründe, so man mohte sprechen Alleluia. Do erschrak alles das riche und erbibenden alle des himmelriches sùle. Do vielen der andern etliche* (III. 1) (“Люцифер впал купно в три смертных греха: ненависть, гордыню и алчность. Сии обрушили тот чин в вечную бездну так быстро, как успеть молвить: аллилуйя. Тогда ужаснулось всё Царство, и сотряслись все столпы Царства Небесного. Тогда отпали и из других некие”). Духовное действие и здесь выступает как пространствообразующее: согласно видению, в раю существует особое место, возникшее после отпадения дьявола, именуемое согласно Мехтильде, “зияние”: *Das ellende ist noch ital und lidig, da ist nieman inne, und ist als luter in sich selber und spilet von wunnen got ze eren. Ob dem ellende ist der gottes thron gewelbet mit der gottes kraft in blñjender, lùhtender, fùriger clarheit und gat har nider untz an den himmel gegen von Kerubin, das der gottes thron und der himmel ein erlich hus sint, und da ist das ellende und die nún kõre bevangen inne* (III. 1) (“Зияние еще праздно и пусто, никого в нем нет, и столь чисто в самом себе, и играет блаженством во славу Божию. Над тем зиянием выведен сводом Престол Божий силой Божией в цветущей, сияющей, огненной светлости, и нисходит до неба против Херувимов, так что Престол Божий и небо – один славный Дом, и там то изгнание и девять чинов внутри заключены”).

Пустота зияния – лишь временная: *Die luter geistlichen megde sint, die sùllent nach dem jungesten tage den bruch erfüllen obe Seraphin, da Lucifer und sin nehsten von verstossen sint... Lucifers bruch mûs erfüllen Johannes Baptista und sin ere besitzen in dem süssen ellende ob Seraphin, und alle luter geistlichen megde mit im, die sint noch behalten gegen dem ellende* (III. 1) (“Чистые духовные девы – те, кто после Страшного Суда восполнит отпадение над Серафимами, откуда изгнаны Люцифер и присные его... Отпадение Люцифера должно восполнить Иоанну Крестителю и владеть его славой в сладостном том зиянии над Серафимами, и все чистые духовные девы с ним, которые еще причтены к тому зиянию”). Тем самым райское пространство, узренное Мехтильдой, не является статичным. Это опять-таки не “рай вообще”, но, как говорит сама провидица, “живая жизнь вечности”. Космическая

катастрофа (отпадение некоторых ангелов) сказала даже на райском устроении, из-за чего возникает единственный в раю пустующий локус, который, однако, еще более славно устроен промыслом Божиим: *in dem süßen ellende ist di luter helikeit* (III. 1) (“в сладостном зиянии – чистая святость”).

Описание девяти чинов ангельских, начиная с Ангелов и кончая Серафимами, и “зияния” как места изначального десятого чина шло по вертикали снизу вверх. Далее описание рая также выстроено по вертикали: *Ob dem gottes thron ist nit me denne got, got, got, unmesselichen grosser got. Oben in dem throne siht man den spiegel der gotheit, das bilde der menscheit, das licht des heligen geistes und bekennet, wie die drie ein got sint und wie si sich fügent in ein. Niht mere mag ich hie von sprechen* (III. 1) (“Над Престолом Божиим ничего более, един Бог, Бог, Бог, безмерно великий Бог. Наверху на Престоле зрится зеркало Божества, образ Человечества, свет Святаго Духа, и познаётся, как Сии Три суть Един Бог и как Они в Нем сочетаются. Более не могу я о том говорить”).

Описание “снизу вверх” построено здесь по принципу прямой перспективы: взгляд (душа) поднимается от земли, движется все выше. Это обусловлено тем, что данное видение рая построено как отчет о пути души в рай (от земли к Небеси). Однако сразу по окончании этого большого пассажа говорится об общем чиноположении в раю, и перспектива меняется: движение идет сверху вниз, возникает обратная перспектива: *An dem throne ist únser vrowe Sante Marie, die sol enhein bruch erfüllen, wan si hat mit irem kinde geheilet aller menschen wunden, die in selber der gnaden gonden, das si es behalten wolten und konden... Die apostelen wonent allernaheste got in dem throne und hant das ellende von³¹ Seraphin ze lone, nach deme das si reine sint. Johannes Baptista ist ðch in dem throne ein fürste. Die engele wonent nit hoher denne in Seraphin, da obe müßsent si alle menschen sin. Die heligen martirere und gottes brediere und geistliche minnere koment in die kôre, alleine si nit megde sin. Ja, si koment erlich in Kerubin!* (III. 1) (“На Престоле Владычица наша [Пре]святая Мария, Коей отпадения восполнять не должно, ибо Она Чадом Своим раны всех тех людей исцелила, которые сами о благодати молили... Апостолы обитают ближе всего к Богу на Престоле, и зияние в чине Серафимов – награда им, затем что они чисты. Иоанн Креститель также на престоле князь. Ангелы обитают не выше Серафимов, сверх того всё должны быть люди. Святые мученики и Божии проповедники и духовные любящие войдут в чины, хоть и не девы они. Да, а войдут славно в Херувимский чин!”)

Весьма примечательно указание Мехтильды на “высшее всего” в раю: *Das h̄ohste in dem throne ist dú gewaltigú ere und dú kreftigú herschaft. Das h̄ohste úber al, das ie wart in dem himmele, ist die wunderunge, das ist, das si mógent ansehen, das nu ist und iemer sol geschehen. Eya, das erliche rum und dú s̄ússe ewekeit und das kreftig durschowen aller dingen und dú sunderlichú heimlichkeit, dú zwúschent gotte und einer ieglichen sele ane underlas gat...* (III. 1) (“Высшее в Престоле – мощная слава и могучее господство. Высшее всего, что вовеки в небе бывало – удивление. Высшее, сиречь то, что им возможно видеть, что ныне есть и вовеки будет происходить. О, славный простор и сладостная вечность и могучее прозрение всего и особая тайность, что между Богом и всякой душой без преграды совершается...”)

Как отмечает М.Р. Ненарокова, удивление, согласно Гуго Сен-Викторскому, «является необходимой составляющей Богопочитания: “Ибо, удивляясь, любят и, любя, удивляются, так что негасимо чрез удивление пылает любовь, и приятно в любви горит удивление”»³². Несомненная связь Мехтильды и ее наставников с традицией викторинской школы не раз отмечалась исследователями, но это схождение богословия Мехтильды и Гуго Сен-Викторского весьма существенно. И, конечно же, именно развитое богословие XII–XIII в. позволяет Мехтильде формулировать описание рая максимально осознанно и весьма определенно: от различения чинов ангельских и точного их положения до употребления слов “слева” и “справа” и постановки богословского понятия “удивление” во главе пространственных ориентиров. Поскольку очевидно (и особо подчеркнуто самой Мехтильдой), что превыше всего в раю – Сам Бог, удивление как “второе высшее в раю”, не что иное как выражение человеческой и ангельской любви к Богу в созерцании Его.

Таким образом, основными пространственными характеристиками рая у Мехтильды являются “устроение”, иерархичность (чиноначалие), антиномичность в определении конечности/бесконечности, “высота”, “широта”, “простор”, множественность мест, уготованных святым и праведным, обилие и полнота блаженства (“полный улей”) в соответствии с Евангелием: “В доме Отца Моего обителей много”³³; “Но, как написано: не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его”³⁴.

ЗЕМНОЙ РАЙ

Земной рай именуется у Мехтильды словом *paradys*, заимствованное из лат. *paradīsus* (“большой сад, парк”) (у блж. Августина), (“рай, Эдем”) (в Вульгате и у Отцов Церкви). Латинское слово представляет собой заимствование греч. *παράδεισος* (“рай”), которое, в свою очередь, заимствовано из иранского: авест. *pairi-daeza* (“огороженное место”, “сад”).

Развернутое видение земного рая изложено в ‘FL’ VII: *Dis wart gewiset und ich sach, wie das paradys geschaffen was. Siner breiti und siner lengi der vant ich kein ende. Do ich erste zû kam, das was zwüschent dirre welte und des paradises beginne. Do sach ich böme, lõp und clelich gras und niht uncrutes. Etteliche böme trügen õppfel und dú meiste menigi nit wan lõp mit edelme gesmake. Snellú wasser vliessent da durch und sudenwint zû norden. Do begegente in den wasseren irdenschú sússekeit getempert mit himmelscher wunne. Do was der luft süsser denne ich gesprechen mag. Da inne was tier noch vogele, wand got hatte es alleine dem menschen bevolhen, das er mit gemache da inne wonen solte* (VII. 57) (“Это явилось, и я увидела, как рай сотворен. Его ширине и его длине, той конца не найти было мне. Когда я сперва подошла, это было между миром сим и рая началом, так что я деревья видала, листву и нежную траву и никаких сорняков. На некоторых деревьях были яблоки, а на большей части – лишь листва с благородным вкусом. Быстрые воды протекали там, и южный ветер к северу. Там встретила я в водах земную сладость, благоустроенную небесным блаженством. Там воздух был слаще, чем мне высказать возможно. Там внутри не было ни зверей, ни птиц, ибо Бог это лишь человеку поручил, чтобы он в покое там внутри жил”).

Ключевые слова в описании земного рая у Мехтильды – *gewiset* (“явлен”) и *geschaffen* (“сотворен”). Последнее совпадает с повествованием о Царстве Небесном и указывает на божественную упорядоченность, благоустроенность локуса (что в отношении земного рая особо подчеркнуто словом *getempert* – (“благоустроен”). Пассивная конструкция *wart gewiset* употребляется у Мехтильды там, где речь заходит о явлении (обнаружении) чего-то ранее скрытого, не видимого простым глазом. Это не случайно, так как основная характеристика земного рая – нахождение “внутри”, сокровенность: *Do sach ich zwene man inne, das was Enoch und Helyas. Enoch der sas und Helyas der lag an der erden in grosser innekeit* (VII. 57) (“Там внутри двух мужей увидела я, это были Енох и Илия. Енох, тот сидел, а Илия, тот лежал на земле в

великой сокровенности”). Так происходит от того, что небесная часть рая-“парадиза”, согласно Мехтильде, покрывает земную, словно укутывая ее. Таким образом, земной рай двусоставен, но ни одна из частей не является небесным раем, где пребывают Бог, Пресв. Богородица и святые, т.е. тем, что у Мехтильды называется *himelrich* (“Царство Небесное”). Это промежуточное, переходное место *zwischen dirre welte und des paradises beginne* (“между миром сим и рая началом”). Сама провидица говорит о структуре и роли этого локуса вполне определенно: *Ich sach zwivalt paradys. Von dem irdenschen teil han ich gesprochen. Das himmelsche ist da oben, das hat das irdensche teil beteket vor allem ungewittere. In dem hohsten teil da sint inne die selen, die des vegevures nit wirdig waren und doch noch nit in gottes rich waren komen. Si swebent in der wunne als der luft in der sunnen. Herschaft und ere, lon und crone habent si noch nit, eb si in gottes rich koment* (VII. 57) (“Я видела двоякий рай. О земной части я сказала. Небесная там, наверху, сия земную часть покрыла от всякой непогоды. В высочайшей части, там внутри души, которые чистилища не были достойны и всё же еще не пришли в Царство Божие. Они парят в блаженстве, как воздух в солнце. Господства и славы, награды и венца еще нет у них, пока они в Царство Божие не пришли”).

В земном раю живут свв. Енох и пророк Илия, ибо, по св. ап. Павлу, “верою Енох переселен был так, что не видел смерти; и не стало его, потому что Бог переселил его”³⁵, а св. пророк Илия, согласно Ветхому Завету, был взят на небо: “Вдруг явилась колесница огненная и кони огненные.., и понесся Илия в вихре на небо”³⁶. В Откровении св. Иоанна говорится о двух свидетелях Божиих перед пришествием Христовым, “двух маслинах” и “двух светильниках”, которые “будут пророчествовать тысячу двести шестьдесят дней, будучи облечены во вретище”³⁷. В церковной традиции под этими двумя свидетелями понимались свв. Енох и Илия: В соответствии с этим находим у Мехтильды в видении последних времен: *So kumt inen ze helfe Enoch und Helyas, die nu sint in dem süssen paradyse und lebent da mit selen und mit libe in der selben wunne und essent die selben spise, die Adame was gegeben, eb er da inne were beliben* (IV. 27) (“Так придут им на помощь Енох и Илия, что ныне в сладостном раю пребывают и живут там душою и телом в том самом блаженстве и то же брашно вкушают, что дано было бы Адаму, останься он там”).

В земном раю Енох и Илия непрестанно молятся за Церковь и души усопших: *Do sprach ich Enoch zu; ich vragete in, wes si lebten na menschlicher nature. Do sprach er: “Wir essen ein wenig von den*

öppfelen und trinken ein wenig des wasseres, das der lichame sine leblichkeit behalte, und das grösseste ist dú gotz kraft.” Ich vragete in: “Wie keme du har?” “Ich kam har, das ich nit wiste, wie ich har kam und wie mir was, e ich har sas.” Ich vragete umbe sin gebette. “Gelöben und hoffunge, dar us betten wir”. Ich vragete, wie ime were, eb in it verdrusse da ze sinde. Do sprach er: “Mir ist alles wol und niergen we.” “Vörhstestu iht vor dem strite, der da in der welte noch sol geschehen?” “Got sol mich waffenen mit siner kraft, das ich den strit wol vermag”. “Bittestu iht vür die cristanheit?” “Ich bitte, das si got von sünden löse und bringe in sin riche.” Elyas rihte sich uf, do was sin antliz schöne, vürig, himmelvar, als wissú wolle was sin har. Si waren gekleidet als arme manne, die mit dem stabe umb ir brot gant. Do vragete ich Helyam, wie er bettete vür die cristanheit. “Ich bitte barmherzig, diemütig und getrüwe unde gehorsam”. “Bittestu út vür die selen?” “Ja, als ich gere, so wirt ir pine geminrot; als ich bitte, so gat öch dú pine abe”. “Werdent si it gelöset?” “Ja vile”. “Warumbe hat úch got har bracht?” “Das wir helfer sin der cristanheit und gotz vor dem jungesten tage” (VII. 57) («Тогда заговорила я с Енохом. Я спросила его, чем они живут по человеческому естеству. Тогда сказал он: “Мы едим немного яблок и пьем немного воды, чтобы тело свою жизненность³⁸ сохраняло, а наибольшее – сила Божия”. Я спросила его: “Как ты сюда попал?” – “Я пришел сюда так, что не знал, как я сюда попал и как было мне досель, прежде чем здесь я воссел”. Я спросила о его молитве. – “Вера и надежда, из этого мы молимся”. Я спросила, каково бы ему было, если бы его какая досада постигла. Тогда сказал он: “Мне всё благо, и ничто не беда”. – “А ты страшишься брани, какая в мире еще совершится?” – “Бог вооружит меня силою Своею, так что я эту брань вполне одолею”. – “А ты молишься за Церковь?” – “Я молюсь, чтобы Бог ее избавил от грехов и привел в Царствие Свое”. Илия поднялся, тогда был лик его полон красы, огнен, облакитен³⁹, как белая волна были его власы. Оба они были одеты как бедняки, которые с клюкой на хлеб себе собирают. Тогда спросила я Илию, как он молится за Церковь. – “Я молюсь милосердно, смиренно и покорно”. – “Ты молишься и за души?” – “Да, когда я желаю, то мука их уменьшается; когда я молюсь, то и мука кончается”. – “Они освобождаются?” – “Да, много”. – “Почему вас Бог привел сюда?” – “Чтобы мы были помощниками Церкви и Бога до Страшного Суда”»).

Примечательно, что действия свв. Еноха и Илии в земном раю описываются посредством обычных для “Струящегося света Божества” терминов и формул. Точно так же ведет себя на земле

Мехтильда, и по ее молитвам (милосердным, смиренным и покорным) души тоже освобождаются от мук – ср. ‘FL’ II. 8; III. 15–17 и др. Тем самым пребывание свв. Еноха и Илии в земном раю по сути ничем не отличается от сокровенной жизни истинного молитвенника-мистика.

Переход от земли к земному раю совершается как для Еноха и Илии, так и для Мехтильды неприметно и необъяснимо. Однако исход из земного рая на землю страшен и болезнен даже для святых: *Der engel geleitet Enoch und Helyam us dem paradise. Die clarheit und die wunne, die si nu hant an irme libe, dú mûs alle alles da bliben. Als si dis ertrich angesehen, so erschrekent si, als die man tûnt, die das mer ansehent und sich vôrhtent, wie si über komen sôllent. So enpfahent si den irdenschen schin und mûssent denne tótliche menschen sin. So essent si honig und vigen und trinkent wasser gemischet mit wine und ir geist wirt ðch von gotte gespiset* (IV. 27) (“Ангел выведет Еноха и Илию из рая. Светлость и блаженство, что ныне на их теле обретается, всё это там останется. Когда они царство земное увидят, испугаются они, как мужи, что видят море на пути, и устрашатся: как им его перейти. Так примут они земной вид и станут смертными людьми. Вкусят они меда и смокв, и изопьют воды, с вином смешанной, а дух их также будет от Бога питаем”. Однако, судя по многим контекстам “Струящегося света Божества” (III. 1 о явлении ангелов; IV. 20 о св. Доминике; VI. 9 о св. Марии Магдалине и др.) ангелы и святые, сходящие на землю из рая небесного – Царства Божия, не теряют своей светлости и блаженства, и этот переход им не страшен. Равным образом, Илия и Енох предстают в полной славе своего лика, однако одеты они, как земные нищие. Всё это свидетельствует о некоей неполноте и уязвимости земного рая, чему соответствует и его промежуточное, переходное положение в пространстве и времени. Этот локус нужно “покрывать от непогоды”, как редкостное растение. Земной рай уязвим именно потому, что он задуман Богом именно как не вечный. Это всего лишь “лечебница” (так у Мехтильды) или, используя современное слово, “санаторий”: *Swenne alles ertrich zergat und das irdenische paradys nit gestat, als got sin gerihte hat getan, so sol das himmelsche paradys ðch zergan; is sol alles in dem gemeinen huse wonen, das zû gotte wil komen. So ensol kein siechhus me wesen; wer in gottes rich komet, der ist vor aller sùchete vri. Gelobet müsse Jhesus Christus wesen, der úns sin riche hat gegeben* (VII. 57) (“Когда всё царство земное пройдет и не устоит рай земной тот, как Бог суд Свой произведет, то и небесный рай пройдет; всё будет обитать в общем доме, что придет к Богу. Так больни-

цы не будет более; кто придет в Царствие Божие, тот от всякой болезни свободен. Хвала Иисусу Христу, Иже нам Царствие Свое дал”).

Есть ли какие-то аналогии видению земного рая у Мехтильды в православной традиции?

По св. Ефрему Сирину, рай находится за океаном, а из рая исходят реки, которые “вблизи рая... поглощаются и нисходят в море, как из высокого какого-либо водоема и, проходя в земле под морем, изливаются...”⁴⁰ То же у Лактанция и св. Иоанна Златоуста. Обобщая это представление, прот. А. Салтыков констатирует «умозрительную “связку” двух реальностей»⁴¹. По Козьме Индикоплову, земля окружена океаном, за которым также находится некая земля. Эта заокеанская земля недоступна, так как океан невозможно переплыть. Именно в этой недоступной части земного мира и находится рай. Исходящие из него реки протекают под океаном и появляются на обитаемой земле⁴².

Св. Мефодий Патарский говорит: “Рай, откуда мы изгнаны в лице первозданного, очевидно, есть избранное место на этой земле, именно предназначенное святым для беспечального успокоения и жизни, откуда истекая, Тигр и Ефрат и другие реки показываются здесь, чтобы своим течением орошать наш материк; не с неба они текут и низвергаются, потому что и земля не в состоянии была бы принять такую массу воды, зараз устремляющуюся с высоты”⁴³. О райских реках говорит также Иоанн экзарх Болгарский, но, по его толкованию, реки эти – подземные: “Бог подземными ходами ведет быстрины (поток) под землю и создает чудесные источники с помощью первой реки... не для того ли, чтобы люди, шедшие по берегу реки, не нашли рая, но чтобы его местонахождение было неведомо людям. Если бы до рая можно было дойти, то никто раньше богатых не нашел бы его, но Бог сокрыл его и от бедных, и от богатых, чтобы только с помощью добрых дел нашли они туда дорогу...”⁴⁴ Таким образом, в основе интерпретации рая у Иоанна экзарха – сокровенность этого святого места. Однако следует отметить, что земной рай, согласно этому автору – не отдельное “райское место”, но рай вообще, куда находят дорогу при помощи добрых дел.

Таким образом, в восточной традиции преобладает представление о рае с реками. Но, как указывает прот. А. Салтыков, Евсевий Эмесский помещает рай в центре мира, между небом и землей. Это представление аналогично интерпретации земного рая у Мехтильды. Райские реки как физическое обоснование существования земного рая у нее не упоминаются прямо. Однако

она говорит: “Быстрые воды протекали там”, и соответственно, идея об орошении земного рая реками (быстрыми потоками) также присутствует у нее.

Весьма интересно представление о земном рае в “Послании о Рае” св. Василия Калики, архиепископа новгородского, тверскому епископу Феодору Доброму (1347 г.) в связи со спором о существовании земного рая, в котором Феодор сомневался. В послании повествуется, как новгородские мореходы открыли земной рай в виде горы: “И увидели на горе той изображение Деисуса, написанное лазорем чудесным и сверх меры украшенное, как будто не человеческими руками созданное, но Божией благодатью”. Сиял дивный свет без солнца, доносилось дивное пение. Корабельщики послали туда одного за другим двух человек, но они не вернулись. Тогда послали третьего, привязав его веревкой за ногу, и когда он долго не возвращался, сдернули его с горы за эту веревку. Посланный был мертв, и это дает понять, что падший человек не может посетить земной рай⁴⁵. Однако важно понимать и другой аспект этой истории: первые два посланца остались в земном раю душой и телом, а третий, насильно возвращенный “по плоти”, разумеется, остался там душой. Идея о болезненности, а для обычного человека и невозможности возвращения из земного рая представлена здесь вполне отчетливо.

Св. Василий Калика различает земной рай и духовный рай. Того же воззрения придерживаются и некоторые более древние св. Отцы – например, св. Иоанн Дамаскин и св. Никита Стифат, причем различение земного и духовного рая не означает их противопоставления: их единство можно уподобить единству тела и души в первозданном человеке⁴⁶.

Прот. А. Салтыков особо указывает, что вопрос о соотношении первозданного рая и Царства Небесного и к раю обетованному неоднократно поднимался в святоотеческой письменности. Однозначного мнения об их соотношении не сформулировано, хотя в общем святоотеческое учение едино в том, что первозданный рай есть образ более высокого мира – Царства Небесного⁴⁷. Как отмечает иеромонах Дионисий (Шленов) в отношении св. Никиты Стифата: «Описание и понимание Царства Небесного оказывается теснейшим образом связано с описанием первозданного рая, хотя, конечно, эта “описуемость” Царства Небесного совсем не отменяет его особой таинственности и неотмирности...»⁴⁸ У Мехтильды же описание первозданного рая связано с земным раем, а не с Царством Небесным.

Иногда святые в православной традиции приносят из рая его плоды, свидетельствуя о его реальности. Прот. А. Салтыков особо отмечает рассказ о поваре Евфросине: “Иерей некий, живой в тойже с ним обители, выну моляше Господа, да явит ему чувственно будущая благая, любящим его уготованная. Во едину убо ночь таковое име видение: мянешя стояти в Раи, со страхом же и радостью разсмотреваючи неизреченную доброту рая видимо-го, узре в нем обители своя повара Евфросина ходяща, к немуже приступив иерей вопроси: брате Евфросине, что се есть, еда ли рай есть се. Отвеща Евфросин: тако есть, отче, рай Божий. Паки вопроси иерей: ты же како здесь обрелся еси; отвеща той повар Евфросин: за великую благость Божию zde вселен есмь водворятися обитель бо есть се избранных Божиих. Рече иерей: имаши ли кую власть над всеми сими красотами; и рече Евфросин: колико могу, толико даю от сих, яже видиши. Рече же иерей: можеш ли что мне дати от сих; и глагола Евфросин: возми благодатию Бога моего. И взем Евфросин три яблока, вложи я иерею в плат, глаголя: прими, яже просил еси, и насладися... Иерей же воспрянув, и в себе быв, вменяше яко сон виденное, простер же руку к плату, обрете яблока, яже от Евфросина в видении прия, и благовоние от них неизреченно обоня...”⁴⁹ Преп. Серафим Саровский однажды вынес из своей кельи свежую ветвь с необыкновенными плодами (еще не было время плодов) и вложил в уста своей духовной дочери со словами: “Вкуси, матушка, это райская пища”⁵⁰.

Итак, “избранные Божии”, великие молитвенники – смиренный повар Евфросин, в монастыре “покрытый копотью поварни” и всеми презираемый “из-за этой нечистоты своего тела и платья”⁵¹, и преп. Серафим Саровский, называвший себя “убогий Серафим”, при жизни сподобляются таинственного и нечастого вкушения райских плодов: ср. “немного яблок” у Мехтильды о пище свв. Еноха и Илии, пребывающих в земном раю во плоти.

Таким образом, образ земного рая в видении Мехтильды имеет соответствия в православной традиции, более того, общим является и само различие земного и духовного рая. Расхождения в трактовках касаются деталей, представляющих наибольший интерес для конкретного автора и этапа традиции. Для византийцев особый интерес представляют райские реки и их сообщение с океаном как проблема космографии, а для Мехтильды – судьба земного рая после Страшного суда, что соответствует ее вниманию к эсхатологической перспективе.

АД

Большое видение ада представлено в третьей книге “Струящегося света Божества”: *Ich habe gesehen ein stat, ir namme ist der ewige has. Si ist gebuwen in dem nidersten abgründe von manigerleie steinen der grossen höbtsünden... Die stat ist alse verkert, das ie die hohsten sint geordent in die nidersten und unedelsten stat. Lucifer sitzet in dem nidersten abgründe mit siner schult gebunden, und im flússet ane underlas von sinem fúrigen herzen us und usser sinem munde alle die sünde, pine, súche und schande, do die helle, das fegfúr und dis ertrich so jemerlich mitte ist bevangen. In dem nidersten teil der helle ist das fúr und die vinsternisse und stank und eisunge und allerleige pine allergrost, und da sint kristan lúte na iren werken in geordent. In dem mittelen teil der helle ist allerleie pine meslichor, da sint die juden nach iren werken in geordent. In dem oberoston teil der helle ist allerleie pine allerminnest, und da sint die heiden nach iren werken in geordent* (III. 21) (“Видела я город, имя ему – вечная ненависть; построен он в нижайшей бездне из многообразных камней великих грехов смертных... Тот город так перевернут, что всё высочайшее обращено в нижайшее и презреннейшее. Люцифер сидит в нижайшей бездне, связан виною своею, и у него без конца истекают из огненного его сердца и уст его все грехи, муки, болезни и срамоты, коими ад, чистилище и сие царство земное столь прискорбно объаты. В нижайшей части ада огонь, и тьма, и смрад, и ужас, и всяческие муки сильнее всего, и там христиане по делам своим размещены. В средней части ада всяческие муки умереннее, там иудеи по делам своим размещены. В верхней части ада всяческие муки наименее всего, и там язычники по делам своим размещены”).

В основу описания ада последовательно положены пространственные характеристики. Исходное и определяющее слово – *der niderste* (“нижайший”). Такое понимание является константой христианской традиции: ср. ст.-слав. *преисподняя* (ср.р. мн.ч.; “преисподняя земли” и т.д.) > рус. *преисподняя* (“ад”). Пространство ада в видении Мехтильды перевернуто, причем мена “верх – низ” означает переворачивание “благородного” и “неблагородного”. Текст не дает возможности видеть в этом переворачивании проявления “карнавальной культуры” по М.М. Бахтину. Это не игровое, а сущностное установление анти-иерархии, в свою очередь проведенное строго иерархично. Фактически имеет место антонимическое воспроизведение пространственных характеристик рая: *hóehste* (“высочайшее”) – *niderste* (“нижайшее”), *hóhi*

(“высота”) – *abgrünt* (“бездна”), *wunne* (“блаженство”) – *pine* (“муки”). Антонимическую подоплеку этого противопоставления выдает прилагательное *unedelste* (“презреннейшее”, букв. “не-благороднейшее”) при подразумеваемом **edelste* (“благороднейшее”).

Перечисление всюду проводится снизу вверх. Указанный порядок соблюдается даже в наиболее иррациональных проявлениях ада: *die helle, das fegfür und dis ertrich* (“ад, чистилище и царство земное”) (в описании “огненного сердца Люцифера”); *so sol er sich ze stunden drinten also gros und sin grans wirt im vil wit; da versluket er mit eime zuge sines atemes inne die cristan, juden und heiden* (III. 21) (“Так должен он [Люцифер] время от времени растягиваться вширь, а пасть у него весьма расширяется, так что глотает он единым духом христиан, иудеев и язычников”). При этом многократно употребляемое причастие *geordent* (“размещены, расположены, определены по чину”) подтверждает заданность этой анти-иерархии. Сам Люцифер оказывается внизу потому, что он первым впал в главный смертный грех – гордыню. Таким образом, в аду тоже есть чин, и основание всего – не произвол, но Божий суд: “Многие же будут первые последними”⁵².

Картина ада у Мехтильды построена по принципу обратной перспективы: наиболее удаленные, нижние объекты оказываются точкой отсчета. Здесь, как и в описании трех небес и Царства Небесного, духовное действие создает новое пространство: ад построен из “тяжких камней” грехов, и все попавшие туда, начиная с Люцифера, буквально утянуты на дно своими грехами и участвуют в строительстве этого страшного места: *Dú stat ist gebuwet manig jar; we allen den, die ir helfe sendent dar. Ie me si da hin für sendent, koment si selber nach, si werdent dest mit meror schande enpfangen* (III. 21) (“Город тот строился многие года; горе всем тем, кто помощь свою отсылает туда. Чем больше они туда посылают, то когда сами вслед являются, с тем большим срамом принимаются”).

Иерархия грехов задает иерархию наказаний. Главный смертный грех – гордыня, он назван у Мехтильды первым в числе “каменной для ада”, и потому Люцифер, сидящий ниже всех, *begriffet... den homftigen allererst und druket in under sinen zagel und sprichet alsust: “Ich bin nit so versunken, ich welle es noch úber dich han”* (III. 21) (“схватывает... прежде всего высокомерного и придавливает себе под хвост и говорит так: “Я еще не так погрузился, хочу я еще над тобой побыть”). В основе этой кары – тот же принцип перевернутости, причем сдвиг “верх – низ” имеет здесь строгое

логическое обоснование, ибо высокомерный ставил себя выше всех и тем самым оказался ниже всех. Однако наиболее позорным оказывается переворачивание вне прямой причинно-следственной связи, адская игра с погибшими душами как совершенно бесправными и беспомощными объектами: *Alle die sodomiten varent im dur sinen hals und wonent im in sinem buche; wenne er sinen atten zúhet, so varent si in sinen buch, wenne er aber hústet, so varent si wider us* (III. 21) (“Все содомиты проходят у него через глотку и живут у него в брюхе; когда он вдыхает, они ему в брюхо попадают, а когда он перхает, они назад вылетают... Вор висит вверх ногами, он светильник в аду; да злосчастные оттого лучше не видят, на свою беду”). Следует отметить, что это переворачивание характеризуется также крайне неустойчивым и неудобным положением объекта. Это – непрерывное “коловращение” и “подвешенное состояние” в “самом неблагоприятном месте” и положении, невыносимое и физически, и психологически.

Другие подробности адского устройства также излагаются вполне четко: *Die helle hat ein hobet oben, das ist also ungefüge und hat an im vil manig öge grúwelich, da die flammen us schlahent und die armen selen alumbe vahent, die do in der vorburg wonent, do got Adam und ander únser vetter us hat genomen. Das ist nu das gróssost vegfür, dar ein súnder mag komen. Da han ich gesehen bischove, vógte und grosse herren in langer not mit unzellicher sere. Alle, die dar koment – kume hat in got die ewige helle benomen, wan ich han nieman da funden, der an sinem ende ie luter bihte gesprach mit sinem fleischlichen munde* (III. 21) (“У ада наверху есть голова, которая тоже страшна, и много в ней ужасных очей, откуда пламя вылетает и бедные души окружает, что там в предместьи обитают, откуда Бог Адама и других наших праотцев изъял. Теперь это величайший чистилищный огонь⁵³, в какой только грешник попадал. Там видела я епископов, наместников и великих господ в нужде долгой с несметной болью. Всех, кто туда приходит, вряд ли Бог вечного ада лишил, ибо не нашла я там никого, кто бы при конце своем чистую исповедь плотскими своими устами произносил”); *dú helle hat öch oben uf irem höbet einen munt, der stat offen ze aller stunt. Alle die in den munt koment, den wirt der ewig tot niemer me benomen* (III. 21) (“есть у ада наверху на голове и пасть, что стоит отверста на всяк час. Все, кто в пасть попадают, тех вечной смерти вовеки уже не лишают”).

Существенно, что “предместье” (*vorburg*) ада названо “величайшим чистилищем”, буквально: “величайшим чистилищным огнем” (*das gróssost vegfür*). Соответственно, чистилище еще в

XIII в. понимается как часть ада. Однако Мехтильда уже подчеркивает, что из ада, в отличие от чистилища (по своим свойствам аналогичного аду – см. далее, “Чистилище”), нет исхода.

Как и в повествовании о рае (Царстве Небесном), Мехтильда размышляет о пределах, границах явленного ей локуса: *Ich sach under Lucifer der helle grunt, das ist ein hart swarz vlinnsstein; der sol tragen das werk iemer mere. Alleine dú helle hat weder grunt noch ende, si het doch an der ordenunge bede tiefi und ende* (III. 21) (“Видела я под Люцифером адово дно, это твердый черный кремль; ему должно нести здание всё большее. И хотя у ада нет ни дна, ни конца, есть у него в устройении его глубина и конец”). Примечательным образом последняя формула также представляет собой точную перевернутую параллель, смысловой “антоним” к аналогичному рассуждению о пределах Царства Небесного: *Das himmelrich hat ende an siner satzunge, aber an sinem wesende wirt niemer ende funden* (III. 1) (“У Царства Небесного есть конец по исполнению его, но по существу его вовеки конца не обретаётся”). Равным образом, рай полон света и блеска и гармонично, музыкально прекрасен (синестезия “свет – звук”), ад – какофоничен и отвратителен (синестезия “неприятный звук” – “неприятный запах”): *Wie dú helle brimmet und in sich selber grimmet und wie die túfele sich mit den selen unterschlan und wie si siedent und bratent und wie si swimment und wattent in dem stanke und múre und in den wúrmern und in dem pfúle und wie si badent in swebel und bech, das mógent si selber noch alle creature niemer vollesprechen* (III. 21) (“А как ад шумит и в самом себе гремит, и как бесы душами друг друга побивают, и как они варят и жарят, и плавают и ныряют в смраде и в болоте и в червях и в нечистотах, и как они купаются в сере и варе, того не выразить ни им самим, ни всей твари”).

Адские муки столь страшны, что Мехтильда не только видит их, но и физически страдает от этого видения, как от тяжелой травмы: *Do ich von gottes gabe ane arbeit dise not hette gesehen, do wart mir armen von stanke und von unirdenischer hitze so vil we, das ich nit mohte sitzen noch gan unde was aller miner fúnf sinnen ungewaltig drie tage als ein mensche, den der tunre het geslagen* (III. 21) (“Когда я Божиим даром эту погибель без труда увидела, то мне бедной от смрада и от неземного жара так дурно стало, что не могла я ни сидеть, ни ходить, и семи пятью своими чувствами владеть была не в силах, как человек, которого громом поразило”). В связи с этим вспоминается “служба Серафимов” – почитатель преп. Серафима Саровского Н.А. Мотовилов, при жизни соприкоснувшийся с ужасом “геенских мук”. Однако ни Мехтильда, ни

Мотовилов не пребывают в аду как равноправные участники или объекты тамошнего пространства. Опыт Мотовилова вообще не сопряжен с видением ада как локуса, а Мехтильда прямо говорит: *Min sele leit do doch keine not, wand si hatte der sühte dar nit braht, die da heisset der ewige tot* (III. 21) (“Моя душа там всё же нужды не терпит, ибо не внесла она туда болезни, которая там нарицается вечной смертью”). В этом коренное отличие видения ада у Мехтильды от Дантова “Ада”. Данте в аду боится всего: крутых спусков, Харона, Цербера и бесов; он постоянно ищет защиты у проводника – Вергилия; адский челн отягчен тяжестью живого тела и т.д. При этом его уязвимость – не дидактическая (“грешил таким-то грехом и потому уязвим”), но изобразительно-натуралистическая.

Итак, повествуя об аде, Мехтильда прямо следует опыту традиции (и традиции видений), реализуя известные и ожидаемые логические структуры как на микро-, так и на макроуровне. Эта интенция подтверждается тем, что правило смирения доминиканской аскетики XIII в. – мысленно помещать себя “ниже дьявола” (*under den tûfel*; VI. 23), “под хвост Люцифера” (*under Lucifers zagel* – V. 4) – в развернутой картине ада не упоминается даже косвенно. Более того, в контексте, где всячески подчеркивается ужас ада и адских мук, обращение к этой формуле было бы неуместным.

Описание ада у Мехтильды весьма ярко (не случайно ее образы ада и чистилища вплоть до деталей совпадают с картинами Иеронима Босха⁵⁴), но лишено всякой “несказанности”. Невозможно выразить лишь безобразие ада, но удивительным образом всё, чего “не выразить ни им самим, ни всей твари”, еще до этого заключения облечено в слова и представлено со всей полнотой, конкретностью и наглядностью. Да и глагол *vollesprechen* буквально означает “высказать вполне”, т.е. имеется в виду невозможность в полной мере и до конца изложить всё, что происходит в аду, поскольку об этом можно сказать очень много. О “несказанности” как таковой речи не идет. Это закономерно, ибо “неизреченность” связана у Мехтильды с идеей небесного блаженства во время восхищения души в Богосозерцании и при описании Царствия Небесного, причем провидица соучаствует в этом блаженстве и именно поэтому не может выразить всего последовательно и логически. Однако по отношению к аду Мехтильда не участник, а только свидетель. Поэтому ад описан исключительно логично и даже педагогично, с особым вниманием к конкретным пространственным ориентирам и деталям. В плане рефлексии

здесь выражаются потребности традиции, в отношении духовной реальности – понятие о справедливости (законе) для тех, кто сам отказался от Божиего милосердия (благодати): “Ибо каким судом судите, таким будете судимы; и какою мерою мерите, такую и вам будут мерить”⁵⁵.

ЧИСТИЛИЩЕ

Согласно общей православной традиции, для душ грешных людей, попавших в ад, возможно облегчение адских мук и даже спасение из ада по молитвам живых. Однако в традиции Запада еще задолго до разделения Церквей возникают представления о возможности посмертного очищения некоторых грешных душ огнем и особом локусе – чистилище (лат. *purgatorium* < *purgatorium ignis* – “очистительный огонь”)⁵⁶. Детальное прослеживание этой темы не входит в задачи настоящей работы, отметим лишь наиболее показательные факты.

Так, свт. Григорий Двоеслов (ок. 540–604) говорит: “Должно, однако ж, верить, что существует очистительный огонь до времени Суда для некоторых легких прегрешений, потому что Истина говорит, что если кто изречет хулу на Святого Духа, не отпустится тому ни в сей век, ни в будущий⁵⁷. Эти слова дают понять, что некоторые вины могут быть прощены в сем веке, а некоторые в будущем, ибо если не все отрицается, то по умозаключению следует, что нечто утверждается. Однако ж, как я выше сказал, должно разуметь это о малых и незначительных грехах, каковы, например, непрестанное празднословие, неумеренный смех, излишнее попечение о домашних, которое бывает невинно у знающих, как избегать вины в этом случае; также грех неведения о маловажных предметах, что все увеличивает виновность по смерти, если не было очищено еще в сей жизни. Апостол Павел, говоря, что Христос есть основание, присовокупляет: “Аще ли кто назидает на основании сем, злато, серебро, камень честное, дрова, сено, тростие: и коегождо дело, якоже есть, огонь искусит. И егоже аще дело пребудет, еже назда, мзду пришет: а егоже дело сгорит, отщетится: сам же спасется, такожде якоже огнем”⁵⁸. Хотя эти слова можно понимать об огне мучений, употребляемом для нас еще в сей жизни, однако ж если кто будет понимать их и о будущем очистительном огне, должен только непременно иметь в виду то, что чрез огонь может спастись не тот, кто назидает на сем основании железо, медь или свинец, то есть грехи важные,

тягчайшие и потому неразрешимые в той жизни, но кто назидает дрова, сено, тростие, т.е. грехи маловажные и легчайшие, которые удобно может истребить огонь. Должно заметить притом, что не получит там очищения и от малых грехов тот, кто не заслужил его добрыми делами еще в сей жизни”⁵⁹.

Не столь однозначно обстоит дело с более ранними высказываниями блж. Августина (354–430), которые принято интерпретировать как “начатки идеи чистилища”. Эта идея уже была ему известна, но блж. Августин говорит буквально следующее: “Иные верят, что те, которые не оставляют имени Христа и крестятся в Церкви Его крещением и не откладываются от Него каким-нибудь расколом или ересью, в каких бы преступлениях они ни жили, которые не смывают покаянием и не заглаживают милостыней, но весьма упорно пребывают в них до последнего дня настоящей жизни, спасутся через огонь; можно быть наказанным соответственно с величиной нечестия и пороков продолжительным огнем, но все же не вечным. Но кто в это верит и, однако, остается православным, тот, мне кажется, обманывается какой-то человеческой благожелательностью... Не может быть, чтобы нечто подобное было и после настоящей жизни; трудно сказать, спасаются ли некоторые верующие через какой-то очистительный огонь настолько медленнее или быстрее, насколько больше или меньше возлюбили преходящие блага, но только не те спасаются, о ком сказано, что “они царствие Божие не наследуют”⁶⁰, если соответственно с их раскаянием не простятся и их преступления”⁶¹. Общее суждение блж. Августина о посмертной судьбе душ таково: “В течение времени, которое лежит между смертью человека и последним воскресением, души содержатся в некоторых сокровенных местах (*abditis receptaculis*), смотря по тому, чего каждая из них достойна: или в покое, или в тяготах – соответственно тому, чего заслуживают они, живя в теле. И не следует отрицать, что души почивших получают облегчение по любви остающихся в живых родственников, когда за них приносится жертва Ходатая или совершаются милостыни в церкви. Но эти жертвы и милостыни приносят пользу тем, которые при жизни заслужили того, чтобы они потом могли быть им полезны”⁶².

Указанные свв. Отцы Церкви не выдвигают идеи чистилища самостоятельно. Судя по модусу их высказываний, она стихийно зародилась в традиции Запада, изначально представляя собой локальное развитие понятий об аде, посмертной судьбе душ и загробном воздаянии. Свт. Григорий Двоеслов верит в “очистительный огонь” и считает эту веру нужной (и это его высказывание не

было расценено Церковью как ересь), однако сам он предостерегает от механического ее понимания. И, как прозорливо отмечает блж. Августин, абсолютизация идеи об очистительном огне, “юридическая” интерпретация этих представлений является неправославной – что и имело место в 1439 г. с принятием Католической церковью особого догмата о чистилище.

Следует обратить внимание на тот факт, что деление “рай – чистилище – ад” представлено у Валафрида Страбона (808–809 – 849) в “Видении Веттина” уже без обсуждения, как нечто общеизвестное.

Средневековое немецкое название чистилища, в том числе у Мехтильды – *vegeviur* (*vegevür*) (букв. “очистительный огонь” > нн. *Fegfeuer* – “чистилище”). Согласно Мехтильде и, конечно же, воззрениям ее эпохи, в чистилище попадают души грешных людей, не совершивших смертных грехов: *Semliche rûweten in dem grase der manigvaltigen wollust und in den blûmen der italkeit; die bliben vil lange in dem wege. Den wirt da nach der vil swere bese-me des bitteren vegefûres gegeben, eb si doch ane hõbetsûnde lebent* (VII. 62) (“Некоторые покоились в траве многообразной похоти и в цветах суеты... После того дается весьма тяжкое бремя горького чистилищного огня, но если только они живут без смертных грехов”).

Чистилище упоминается в “Струящемся свете Божества” гораздо чаще ада, потому что спасение душ из чистилища по молитвам живых – одна из сквозных тем у Мехтильды (II. 8; IV.10; VI. 8 и др.). Рассмотрим контексты, в которых представлены видения чистилища как особого локуса: *...und kamen an ein so grûwelich stat, die min õge ie gesach: so eigeslich ein bat gemacht, gemischet von fûr und von beche, von pfûle, rõch und stanke. Ein dikke vinster nebel gieng dar úber als ein swarzó hut gezogen. Da lagen die selen inne gelich als die krotten in dem horwe. Ir geschõpfnisse was menschen gelich, si waren doch geiste und hatten des túvels gelichnisse an in. Si sutten und brieten mit einander. Sie schrúwen und hatten unzallich jamer umb ires fleisches willen, das si so tieffe hatte gevellet. Das fleisch hatte verblendet iren geist, darumbe sutten si allermeist. Do sprach des menschen geist: “O herre, wie mänge ist diser armen? Du bist min ware loesepfant, du müst dich nu erbarmen”. Do sprach únser herre: “Der ist ane menschen zal, und du maht ir zal nit begriffen, die wile din fleisch irdenschen teil mit dir haben sol. Si sint alle zerbrochenú vas gewesen und hant in ertrich geistliches lebennes vergessen. Si sint von allen lebenen und von allen landen”. Do vragete der menscheliche geist: “Eya lieber herre, wa sint die klo-*

senere? Der wirde ich hie keiner gewar!" Do antwürte únsere herre: "Ire sünden waren heimlich, nu sint si in disem grunde alleine mit den túvelen gebunden". Do betrübete sich des menschen sele vil sere und leite sich uf die fússe únsers vil lieben herren und gerte krefteklich arbeiten minnenklich und sprach: "Vil lieber, du weist wol, was ich gere". Do sprach únsere herre: "Du hast mich mit rehte har braht, ich lasse si niht unbedaht". Do stúnt umbe si ein vil grossú schar der túfeln, die ir pflegen in dem ungesegenten bade, die waren öch úber min zal, die si riben, twúgen und vrassen und gnúgen und si mit fúrinen geiselen schlúgen. Do sprach inen des menschen geist also zú: "Hörent, ir sündenfresse, sehent an dis lösepfant! Ist es ihr türe, das úch daran begnúge?" Do erschragen si albibende in grúwelicher schemmede und sprachen: "Ja, nu vörent si von hinnan. Wie unselig wir sin, wir müssen úch der warheit jehen". Do gap únsere herre einen süssen wunsch den armen selen us sinem götlichen herzen. Do húben si sich us mit grossen fróiden und liebe. Do sprach die frómde sele: "Eya vil lieber herre, wa sont si nu hin keren?" Do sprach er: "Ich wil si bringen uf einen blúmenberg". Da vindent si me wunne denne ich gesprechen kúnne (III. 15) («тогда она [душа] столь великую мощь обрела, что Его силою своей повела, и пришли в такое ужасное место, какое только оку человеческому зрелось, таково страшно созданную баню, смешанную из огня и смолы, болота, дыма и смрада. Весьма темный туман восходил там, простертый, как черный покров. Там внутри лежали души, как жабы в тине. Их образ был подобен человеку, и всё же они были духи и имели подобие диавола на себе. Они кипели и жарились вместе. Они вопияли и терпели несметные муки ради плоти своея, что их так глубоко низвергла. Плоть ослепила их дух, потому кипели они более всего. Тогда сказал дух человека того: "О Господи, сколько несчастных сих? Ты мой истинный Выкуп, теперь помилуй же их". Тогда сказал Господь наш: "Тех людей без числа, и тебе не должно их числа постигать, покуда плоть твоя с тобою земную часть имеет. Они все были сосуды разбитые⁶³, и ими в царстве земном духовная жизнь была позабыта. Они из всех сословий и из всех стран". Тогда спросил дух человеческий: "О Владыко, где же затворники, из коих я здесь не замечаю ни единого?" Тогда отвечал Господь наш: "Их грехи были тайными, ныне они в этой глубине одни бесами связаны на дне". Тогда весьма огорчилась душа того человека и поверглась под ноги Владыки нашего, и желала сильно, и страдала любвеобильно, и сказала: "Возлюбленный, Ты прекрасно знаешь, чего я желаю". Тогда сказал Господь наш: "Ты Меня верно сюда привела, Я не оставлю их в небре-

женин”. Тогда обступал их весьма великий сонм бесов, что содержал их в той неблагословенной бане, а было тех бесов тоже сверх моего счета, что их терли, стирали, пожирали и потребляли и огненными бичами их побивали. Тогда сказал им дух того человека так: “Слушайте, пожиратели грехов, смотрите на этот Выкуп! Разве не ценен Он настолько, чтобы вас удовлетворить?” Тогда утрашились они, трепеща, в ужасном стыде, и сказали: “Да, теперь веди их отсюда. Сколь мы ни нечестивы, а приходится вашу правду признать”. Тогда подал Господь наш тем бедным душам сладостную отраду из Своего Божественного сердца. Тогда поднялись они с великой радостью и любовью. Тогда сказала другая душа: “О Владыко, куда им теперь обратиться?” Тогда сказал Он: “Я приведу их на гору цветов, там они более блаженства обретут, чем ныне уста Мои изрекут”»; *Des ist lang, das ich ein vegfür sach, das was gelich eim fürigen wasser und es sot als ein fürig gloggespise und es was oben mit einem vinstern nebel bezogen. In dem wasser swebten geistliche vische, die waren glich menschlichen bilden. Dis waren der armen pfaffen selen, die in diser welt hatten geswebet in der girekeit aller wollust und hatten hie gebrant in der verwassenen unküschekeit, die si also sere verblendet, das si niht gütes mögent geminnen. Uf dem wasser fürent vischere, die hatten weder schif noch netze, mere si vischeten mit iren fürigen klawen, wan si öch geiste und tûfel waren. Als si si brahten uf das lant, so zugen si inen geistlich bitterliche die hut abe und wurfent si in einen siedenden kessel alzehant; darin stiessen si si mit fürigen gablen. Als si denne nach irem willen volgare warent, so vrassen si si in iren sneblen. So hüben sich die tûfele uf das wasser aber und taten si dur ire zegel und vischeten si und sutten si und dōweten si aber* (VI. 14) (“Тому уж давно, как видела я чистилище, что было подобно огненной воде и кипело, как огненный колокольный сплав, и было сверху затянуто темным туманом. В воде витали рыбы духовные⁶⁴, человеческим образам подобные. То были души бедных священников, которые на этом свете витали в алчности всякой похоти и здесь сожжены были в закоренелой нечистоте, коя их столь ослепляет, что они ничего доброго с любовью не встречают. По воде двигались рыбаки, у которых не было ни ладьи, ни невода, но они огненными своими когтями удили, ибо духи и бесы были. Когда они тех на сушу извлекали, то им духовно жестоко кожу сдирали и тотчас в кипящий котел бросали; а потом их огненными вилами протыкали. Когда же те по желанию их готовы бывали, то они тех своими клювами пожирали. А потом бесы вновь на воду сходили и тех под хвост пускали, и вновь их удили, и пожирали, и потребляли”).

Можно видеть, что чистилище у Мехтильды по своим материальным свойствам (огонь, дым, смрад, болото и т.д.), присутствию бесов-мучителей и характеру мук ничем не отличается от ада. Соответствующие картины ада и чистилища связаны единым образным рядом и буквально взаимозаменяемы. Таким образом, чистилище, согласно Мехтильде, – часть ада, из которой возможен исход через определенное время или, что чаще подчеркивается у Мехтильды, по усердным молитвам живых.

Души, вышедшие из чистилища по молитве Мехтильды, несут на себе отпечаток этого пространства: *Do hüben si sich usser der pine – swartz, fürig, phülig, brinnendig, blütig, stinkende. Do sprach aber des menschen geist: “Eya lieber herre min, was sol disen armen nu geschehen? Wand alsust egeschlich koment si niemer in din rich!” Do neigete got sich unmassen sere nider sine edelkeit und sprach ein wort, das úns sündigen sere ze troste stat: “Du solt si baden in den minnetrehnen, die da nu vliessent usser den ögen dines lichamen”. Do wart da gesehen ein sinwel gros se. Da hüben si sich mit einem swunge zemale in und badoten in der minne, klar als dú sunne* (II. 8) («Тут поднялись они из мук, черные, огненные, затхлые, горящие, окровавленные, смрадные. Тогда вновь сказал дух того человека: “О Владыко мой, что теперь будет с этими несчастными? Ибо не войдут они в Царствие Твое такими ужасными”. Тогда преклонил Бог без всякой меры долу Свое благородство и изрек слово, которое нам грешным во утешение предстоит: “Тебе должно омыть их в слезах любви, что ныне текут из очей твоего тела”. И было тогда узрено круглое великое озеро; там они единым махом в него купно бросались и в любви омывались, светлой как солнце». Другие спасенные души идут “на гору цветов” (см. выше). Итак, согласно Мехтильде, между чистилищем и раем (Царством Небесным) существуют некие духовно-пространственные переходные ступени.

Основное отличие чистилища от ада – отсутствие четкой иерархической организации пространства. Упоминания “устроения”, “чина” и “размещения по чину” в этих контекстах не встречаются. Это закономерно, поскольку Люцифер (точка отсчета антииерархии) находится в аду, а не в чистилище. Отсутствие “устроения” наводит на мысль о не вечной, преходящей сущности чистилища. В преходящем земном раю, по Мехтильде, также нет иерархии.

Двойному (двосоставному) земному раю в картине мира Мехтильды соответствует двойное чистилище: *Zwúschent gottes ho^ehi und des túfels abgrúnde ist noch zweiger hande vegefür; in den zwein vegefüren ist manigerleie pine und not. Das erste vegefür das ist der*

nütze kumber, den wir in dirre welt liden in manigvaltigen pinen. Das ander vegefür das ist nach disem libe also gros, das es sich anhebet vor der helle munt und endet vor der himmelporte (VI. 8) (“Между Божией высотой и диаволовой бездной есть еще двоякое чистилище; в тех двух чистилищах многообразная мука и беда. Первое чистилище – полезная скорбь, которую мы в мире сем терпим во многообразных муках. Второе чистилище – то после жизни сей столь велико, что оно из ада устья воздымается и у небесных врат кончается”).

По описанию “двух чистилищ” здесь, как и в других контекстах Мехтильды, можно видеть, что чистилище, согласно ее видениям, было не столько пространственным локусом с определенным духовно-моральным назначением, сколько духовно-моральным локусом с определенной пространственной локализацией – в аду и даже на земле. Тем самым и здесь реализуется одна из основных идей Мехтильды – духовное действие как пространствообразование: *Aber die tûfel mögent die selen nüt fürbas pinigen denne uf ertriche, in dem luft und an allen den stetten, da der mensche gesündet hat, und in aller der hõhin, da er den luft entrichtet hat mit sinen sünden. Da mitte erzúget si der tûfel, das ir schamme und ir pine deste grösser si von allen den sünden, die hie ungewandelt blibent. Mer swenne si also selig werdent, das si ie von des tûfels handen werdent gelbset, so brinnet si in in selben pinliche dur cleine not. Dar nach koment si mit helfe und lidunge úber alle not, das ist dem himelriche also nahe, das si alle vrõde habent ane drierleie vroede hant si noch nit: das si got nit sehent, das si ir ere nit enpfangen hant, das si nit gekrõnet sint. Alsus ist das vegefür uf ertrich und in dem lufte zwüschent der helle und dem himelriche. Es ist aber in geistlicher wise also, das die sele von irdenischen dingen kein pine mag geliden, swenne si kumt von disem libe (VI. 8)* (“Но бесы не могут души нигде более мучить, кроме как в царстве земном, в воздухе и во всех тех местах, где человек грешил, и во всех горних, где он воздух своими грехами осквернил. Тем самым уличает их диавол, чтобы стыд их и вина тем больше были от всех тех грехов, какие здесь без пременения остаются. Однако: если они столь блаженными становятся, что из рук диавола освобождаются, то горят они в себе самих мучительно из-за малой беды⁶⁵. Затем подымаются они помощью и страданием над всей бедой, и это к Царству Небесному так близко, что они всякую радость имеют, и только тройкой радости у них нет: что они Бога не видят, что они славу свою не прияли, что они не увенчаны. Таково чистилище в царстве земном и в воздухе между адом и Царством Небесным. Но духовным образом это так, что душа от земного муки потерпеть не может, если она из

тела сего исходит”). Последняя идея весьма сходна с понятием о мытарствах в православной традиции (видение преп. Феодоры в “Житии св. Василия Нового”).

Широкое понимание чистилища у Мехтильды подтверждается тем, что в рассказе о посмертной судьбе доброго священника чистилище вообще не связано с адским огнем: *Ein reine priester starp in siner eigner rehter pfarre. Do bat ich für in als für einen andern menschen in cristanlicher gewonheit. Do such min sele die sinen in loblicher wirdekeit also das er noch in beitunge was der himelschen ere. Vier engel, die fürten in über alles unwittere in dem ersten himele und si lireten ime mit den himmelschen seiten. Das was sin vegefür, da mitte si in zû der himmelschen wunne bereiten. Ich vragete in, wa mitte er die sunderliche wirdekeit hette empfangen. Do sprach er: “Ich minnete in ertriche das einote und ich vorhte mich alleine in minem gebette”. Do sprach ich: “Eya du vil seliger, warumbe vüre du nit zehant mit disen wunneklichen engelen ze himmele?” Do sprach er aber alsus: “Die ere ist also gros, die ich enpfan sol von miner reinen pfafheit, das ich dar noch nit komen mag” (V. 15) (“Один чистый священник умер в своем собственном истинном приходе⁶⁶. Тогда молилась я за него, как за любого другого человека, христианским обычаем. Тогда узрела моя душа его душу в достохвальном достоинстве, так что он еще был в ожидании небесной славы. Четыре ангела⁶⁷, сии его над всякой непогодой на первое небо провождали и ему на небесных струнах бряцали⁶⁸. То было его чистилище, чтобы им его к небесному блаженству приготовить. Я спросила его, чем он то особое достоинство стяжал. Тогда сказал он: “Любил уединение я на земле и ведал страх лишь в молитве своей”).*

Итак, понимание чистилища у Мехтильды, с одной стороны, традиционно для ее эпохи (логические обоснования критериев и сроков пребывания душ в чистилище), с другой – традиционно в общехристианском смысле, так как в видениях Мехтильды этот локус предстает как часть ада, откуда души могут спастись по молитвам живых.

LOCUS MYSTICUS

Особое внимание Мехтильда уделяет таинственным, сокровенным местам, о которых мало или даже ничего не известно из предшествующей традиции. Судя по общему интересу мистиков XII–XIII вв. к обсуждению таинственных аспектов Промысла Божия и Боговоплощения, это характерная тенденция тогдаш-

ней эпохи. И если у блж. Августина упоминание о “неких сокровенных местах”, где содержатся души (см. выше, “Чистилище”), означает невозможность дальнейшего развития темы и отказ от суждения, то у Мехтильды это импульс для развертывания соответствующей темы.

Так, Мехтильда задается вопросом: *Wa was got, eb er ihtes iht geschüf?* (“Где был Бог, прежде чем Он что-либо сотворил?”) и дает следующий ответ: *Er was in im selber und im warent allú ding gegenwürtig und offenbar als si hütte sint. Wie was únser herre got do gestalt? Rehte ze glicher wis als ein clote und allú ding waren in gotte besclossen ane sclos und ane túr. Das niderste teil des klotes das ist ein grundelosú vestenunge beniden allú abgrunde, das oberste teil des clotes das ist ein hõhi, da nüt úber ist, das umbezil des clotes das ist ein cirkel unbegriffenlich. Nochdenne was got nít schepfer worden. Do er aber allú ding geschüf, <wart do> der clote ufgeschlossen? Nein, er ist noch gantz und er sol iemer gantz beliben. Do got schoepfer wart, do wurden alle creatures an in selben offenbar: der mensche, got ze minnende, ze gebruchende und ze bekennende, gehorsam ze blibende; vogel und tier, ir nature ze pflgende; die toten creatures, ze stande in irme wesende* (VI. 31) (“Он был в Себе Самом, а в Нем было всё явно и открыто, как и днесь. В каком образе был Господь наш тогда? Точно тем же образом, как шар, а всё было в Боге заключено без замков и без дверей. Нижняя часть того шара – это бездонная твердыня ниже всякой бездны, верхняя часть того шара – высота, которой ничто не превыше, окружность того шара – круг необъятный. Тогда еще Бог Творцом не стал. Но когда Он всё сотворил, отверзся ли тот шар? Нет, он всё еще цел и вечно будет целым пребывать. Когда Бог Творцом стал, тогда вся тварь в себе открылась: человек, чтобы Бога любить, Им наслаждаться и Его познавать, Ему послушным пребывать; птицы и звери, естеству своему следовать; мертвое творение, в существе своем стоять”).

Это пространственное описание одновременно является глубоко философским и даже по принципу философским. Если бы этот контекст был обнаружен вне основного корпуса “Струящегося света Божества”, эти строки можно было бы атрибутировать как “Fragmentum cuiusdam philosophicum”. Прежде всего, в трактовке Бога до сотворения мира очевидна аналогия с монадой Лейбница – живой духовной единицей, замкнутой в себе. Однако у Лейбница как философа Нового времени “монады вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти”, а понимание Бога как шара у Мехтильды изложено посредством антиномий христианского богословия: “в Нем всё было

явно и открыто... заключено без замков и без дверей”, “отверзся, но цел”. И конечно же, внешнее сходство с идеей монады Лейбница отсылает здесь к истокам соответствующей философской традиции, а именно, к термину “монада” и пониманию Бога как “Монады Монад” у Джордано Бруно (1548 – 1600), а через вставшего в пантеизм доминиканца Бруно – к кардиналу Николаю Кузанскому (1401–1464), у которого Бруно и заимствовал этот термин. На Николая Кузанского оказали определенное влияние “Ареопагитики”, Альберт Великий и Мейстер Экхарт. “Ареопагитики” – одна из основ богословия Бернарда Клервоского (1091–1153) и его друга Вильгельма Сент-Тьеррийского (ок. 1085–1148), великих учителей западной мистики, Альберт Великий (1200–1280) – практически ровесник Мехтильды, и наконец, связь традиции доминиканца Мейстера Экхарта (1260 – ок. 1328) и Мехтильды неоспорима⁶⁹. Казалось бы, круг замкнулся, но каким образом? Мехтильда была старшей современницей Экхарта и не училась у него (напротив, это он испытывал влияние текстов, которые принято определять как “женская мистика”). Не была она и ученицей Альберта Великого. Но, как можно видеть по контексту ‘FL’ VI. 31, она умела ставить сложнейшие богословские вопросы и отвечать на них на языке богословия и философии своей эпохи, без сомнения, усвоенном от своих наставников. Печать этого философского языка столь очевидна, что формулировки XIII века позже распознаются, пусть и в трансформированном виде, в философии Нового времени (Лейбниц). Возвращаясь к самому контексту, отметим, что образ шара обычно считают аристотелианским (по Аристотелю, сфера – наиболее совершенная геометрическая фигура), но об идеальном духовном шаре говорил и Платон. Соответственно, образ шара у Мехтильды не отсылает нас только к аристотелианцам (Альберту Великому и Фоме Аквинскому) или только платоникам (Бернард Клервоский, Вильгельм Сент-Тьеррийский), но является указанием на христианскую рецепцию античной философии.

В главе “О погребении святого Евангелиста Иоанна” (‘FL’ VI. 23) особо обсуждается местопребывание св. Иоанна Богослова, о котором Иисус Христос сказал “если Я хочу, чтобы он пребыл, пока приду”⁷⁰. Эти слова Христа уже в Евангелии от Иоанна поясняются так: “И пронеслось это слово между братьями, что ученик тот не умрет. Но Иисус не сказал ему, что не умрет, но: если Я хочу, чтобы он пребыл, пока приду, что тебе [до того]?”⁷¹ Конечно же, таинственные слова Христа, привлекшие такое внимание апостолов, отразились в последующей традиции. Св. апо-

стол Иоанн скончался в весьма преклонных летах, и его гробница в Эфесе была местом особого паломничества христиан. Считалось (хотя и прямо не утверждалось в текстах), что она пуста. День его памяти 8/21 мая установлен в честь того, что в этот день из могилы поднимался на воздух и оседал на гробницу “тонкий прах”, который собирали в ларцы для паломников и даже клали на язык. Потому для паломников изготавливали особые небольшие ложечки, иногда с надписью “яждь манну”, для вкушения “во здравие души и тела”. В эти дни здесь бывало особенно много паломников, о чем пишут многие очевидцы тех времен – ср. “Хожение” игумна Даниила, посетившего Святую Землю и Эфес в 1104–1107 гг.

Св. Иоанн Богослов, любимый ученик Христов и тайновидец последних времен (“Откровение”) – один из любимых святых Мехтильды. Она говорит: *Sant Johans ewangelisten lichamen han ich gesehen werlich mit den ögen miner unwirdigen sele. Er lit in grosser wunne unbegraben ob allen zergenglichen dingen under der schöpfnisse des ewigen riches. Sin licham hat nu der götlichen ewekeit also vil empfangen, das er lühtet als ein fürig kristalle. Er lit reht also minneklich menschlich geschaffen, als er were in eim himmelschen jubilo geistlich entsclaffen. Sin ögbrawen sint im alleine brun und hat sin ögen zû getan und lit uf sinem ruggen. Under im, ob im und alumben ime ist es alles klar, und ie ze sibem stunden koment die heligen engel zû dem lichamen mit lobelichem sange, der lutet alsus: “Helig, luter, einvaltig, wise, gotte von herzen lieb”. Süsser wise hat der sang denne tusent seiten oder harpfen klang. Zwüschent sinem lichamen und der schöpfnisse des himelriches ist nit me denne ein dünnú want als eines eies hut und ist doch als ewig veste, das dar kein lichame me dur mag untz an den jungosten tag (VI. 23)* («Святого Иоанна Евангелиста тело я поистине очами недостойной души моей зрела. Он лежит в великом блаженстве непогребенный сверх всего брэнного под сотворением Царства вечного. Тело его от божественной вечности столь много прияло, что сияет оно, подобно огненному кристаллу. Он лежит прямо, в столь приятном человеческом сотворении, будто он в небесном ликовании⁷² упокоился в духовном успении. Брови у него темны одне, а очи он смежил и лежит на спине. Под ним, над ним и вокруг него всё светло, и каждые семь часов приходят святые ангелы к телу с хвалебной песнью, что звучит так: “Святой, чистый, простой, премудрый, Богу от сердца любезный”. И слаще той песни напев сотворен, чем тысячи струн и арф перезвон. Между его телом и сотворением Царства Небесного не более чем тонкая стенка, как пленка яйца, и всё же столь

вечно прочная, что ни едино тело более не внидет туда вплоть до Страшного Суда».

В Евангелии от Матфея сказано: “Иисус же, опять возопив громким голосом, испустил дух. И вот, завеса в храме раздралась надвое, сверху донизу; и земля потряслась; и камни расселись; и гробы отверзлись; и многие тела усопших святых воскресли и, выйдя из гробов по воскресении Его, вошли во священный град и явились многим”⁷³. Это таинственное событие, и в наши дни вызывающее у многих вопросы при чтении Евангелия, получает у Мехтильды развернутое объяснение в главе “О славе семидесяти мужей, что со Христом воскресли во свидетельство”. Основным аспектом толкования является дальнейшая судьба этих воскресших, понимаемая именно в пространственном аспекте, т.е. как местонахождение, местопребывание: *An dem heren ostertage, do únsere losunge also sere geoffenbaret wart, das Jhesus Christus also gewaltecklich erstúnt und also erlich rumete sin grap..., do erstúnden mit únsere herren uf sibenzig man. Die waren gewesen gottes gebotten also undertan, do si den gottes strit hatten getan. Do wurden si gerechte lúte vunden... Ir sele wart inen von got in irem lichamen wider gegeben, also das man das wol móhte kieser, das si tote lúte waren gewesen. Aber das súndige mensclíche saf, das Adam us dem óppfel beis, das noch natúrlích allú únsrú lider durgat, und dar zú das verflúchte blút, das Even und allen wíben von dem óppfel entstúnt, das wart inen nit wider gegeben, wand ire wandelunge solte gótlích ein gezúge mit gotte wesen, das der ewige tot tot was. Darumbe sturben si nit me, do si diser zweier dingen an inen nit hatten. Do teilte sich aber ir sele von irem libe, ane pin und ane we. Ir lichamen ligent vil schöne obe dem lufte und ob den sternem. Darumbe das si anderwarbe nit mensclích sturben, so mohten ir lichamen nit me zú der erde begraben werden (V. 9)* (“В день Святой Пасхи, когда спасение наше столь ясно явилось, что Иисус Христос с такою властью воскрес и столь преславно гроб Свой покинул., тогда со Господом нашим семьдесят мужей воскресли, которые заповедям Божиим покорялись столь честно, что брань ради Бога подъяли и праведность стяжали... Душа их была им от Бога в тело их возвращена, так что хорошо было заметно, что они прежде мертвы были. Но тот грешный человеческий сок, что Адам из яблока вкусил, каковой еще естественно все наши члены пронизывает, и к тому проклятая кровь, что у Евы и всех жен от яблока возникла, то им не было возвращено, ибо их пременение должно было божественным быть, во свидетельство с Богом, что вечная смерть мертва. Потому они больше не умерли, ибо тех двух свойств в себе не имели.

Но тогда отделилась их душа от тела без муки и без боли. Тела их лежат прекрасно над воздухом и над звездами. Так как они вторично по-человечески не умерли, их тела больше не нужно было предавать земле”).

Как отмечалось выше, описания этих таинственных локусов построены по принципу антиномии и потому можно сказать, что само существование этих локусов мыслится у Мехтильды как антиномия, реализуемая в пространстве. Сочетание взаимоисключающих характеристик в христианском богословии всегда предполагает указание на Премудрость Божию, на Бога, для Которого возможно всё: “Бог идеже хошет, побеждается естества чин: творит бо, елика хошет”⁷⁴. По свт. Григорию Чудотворцу, еп. Неокесарийскому (ок. 213 – ок. 270–275): “Идеже хошет Бог, там побеждается естества чин, и не может препятствовать природа”⁷⁵. Примечательно, что свт. Григорий Чудотворец до этого особо подчеркивает: “Но кто дерзнет исследовать столь великое таинство?”⁷⁶, т.е. здесь указание на тайну равносильно закрытию темы, как и у блж. Августина. Исследовать великие таинства (Благовещение, Рождество Христово) не дерзает и Мехтильда, но в духе времени любит обращаться к таинственному, недосказанному в Святом Писании.

К таинственным местам также принадлежат “зияние” в раю и земной рай, то есть пространственные образования с особым статусом и потенциалом. Однако в описании рассмотренных выше локусов – местопребывания св. Иоанна Богослова и семидесяти праведных мужей – акцент делается не на “промежуточности”, “переходности”, а на таинственном “пременении” (*wandelunge*) земной природы по пути в Царство Небесное. Поэтому между телом св. Иоанна и “сотворением Царства Небесного” – лишь тончайшая стенка, “как пленка яйца”, а тела святых лежат “над воздухом и над звездами”.

И, наконец, большие символические видения венца по мере разворачивания превращаются в описания таинственных локусов. Таков венец девы-Церкви (IV. 3) и венец Иисуса Христа (VII. 1). О венце Церкви сказано, что он *ist gelich einer gezinneten burg* (“подобен крепости с зубцами”) (дева предстает в “башенной короне” – аллегория неприступной крепости с древних времен), и дальнейшее развитие темы последовательно учитывает этот пространственный образ: *In der cronen wonet ein loblich her in voller maht mit richer wer* (“в венце обитает войско славное в полной мощи с обороной державною”); *in der crone ist öch ein turn; die seligen, die da uff wellent wonen, die bedörfent nit vil ze*

strite komen. Da mag aber nieman uf komen, im werde von minne aller sin irdenscher wille benomen (“еще в том венце есть башня; тем блаженным, что в ней желают обитать, нет нужды ходить на рать. Но туда никому взойти не можно, разве только будет от любви вся его земная воля отложена”) и т.д. Интересно указание: *In dirre crone lit ein drivaltig horn, da müssen die starken inne wesen, die der grossen minne pflegent. Die müssen schützen und wartman wesen, sollen die nidersten genesen* (“В том венце троичный рог, там сильные внутри обитают, что в великой любви пребывают, они там стрелки и стражи усердные, нижним во спасение”). Употребленное в оригинале слово *horn* “рог” в средневерхненемецком может также означать “выдающийся зубец, выступ”. Судя по дальнейшему описанию этого “рога”, Мехтильда имеет в виду какую-то конкретную архитектурную деталь крепости, обособленный выступ вроде эркера. Возможно и даже вероятно, что такая деталь во времена Мехтильды называлась “horn”, хотя в других памятниках это значение не засвидетельствовано. Таким образом, уподобление венца крепости означает привлечение конкретных пространственных деталей для истолкования символического образа, что является обычным приемом средневековой проповеди – например, последовательное описание различных добродетелей как деталей храма. Однако образность Мехтильды настолько ярка, что логическая структура выглядит как отчет о посещении таинственного места. А с учетом того, что перед нами не проповедь, а рассказ о видении, уместнее сказать, что Мехтильда излагает явившиеся ей образы таинственного пространства языком тогдашней логики.

Равным образом, венец, уготованный Богом Отцом Богу Сыну, *wart bekant ir geschöpfnisse* (“был познан в своем сотворении”, имеет три обода – патриархи, пророки, Святая Церковь), *wirt gebildet und geblümet mit der gegenwertikeit aller seligen* (“образуется и процветет присутствием всех блаженных”), *sol... gezinnet werden bi Endecristes zite* (“украдется зубцами в антихристово время”). Святые, составляющие этот венец, будут хвалить Бога согласно чину (с соответствующим перечислением). И наконец, *oben uffen der crone swebet das allerschönste baner, das ie in disem keyserriche wart gesehen. Das sol das helige crúze wesen, da Christus sinen tot het an gelitten* (“наверху над тем венцом парит прекраснейшее знамя⁷⁷, что в царстве сем видано бывало; это будет Святой Крест, где Христос смерть Свою претерпел”). Это последовательно-логическое изложение по своим принципам ориентировано на картину Царства Небесного. Рассказ о венце

завершается описанием Св. Креста снизу вверх: нижний и правый концы (при отсутствии упоминания “левого”), наверху – процветший терновый венец Христа. Но заключительным аккордом у Мехтильды всё же становится образно-эмоциональное восприятие нового благоустроенного пространства и идея полного владения им в движении со скоростью мысли (ср. ‘FL’ II. 3 в видении рая): *So werdent si also vro und also vri, snelle, gewaltig und minnenrich, clar und gotte gelich als das mag mûglich sin. So varent si, war si wellent, also geswinde úber tusent mile als man nu einen gedank gedenken mag; prúvent, was das varendes sie! Dennoch mēgent si das ende des riches niemer begriffen noch bertren. Das wite rum und die guldine strassen die sint úbergros und sint doch wol ze masse und doch nit guldin, wand si eweklich* (VII. 1) (“Так становятся они столь радостными и свободными, быстрыми, мощными и любвеобильными, светлыми и Богу подобными, сколь только возможно. Тут движутся они, куда хотят, так быстро за тысячу миль, как только одну мысль помыслить; судите, что за движение то! И всё же не могут они конца Царствия веки ни постигнуть, ни коснуться⁷⁸. Широкое пространство и пути золотые – те огромны и всё же вполне соразмерны и всё же не золотые, ибо они присно лучше золота и самоцветов; земля всё то и обратится в ничто”).

ВНУТРЕННЕЕ И ВНЕШНЕЕ

Дихотомия “внутреннее – внешнее” (*inwendig/binnen – uswendig, in – us*) является основной в духовно-этической системе Мехтильды, эта связка – лейтмотив ее труда. Внутреннее противопоставляется внешнему как положительное (небесное, истинное) – отрицательному (земному, ложному или ущербному). Ср.: *Darumbe sont ir von úch legen beide vorhte und schame und alle uswendig tugent; mer alleine die ir binnen úch tragent von nature, der sont ir eweklich vûlen* (I. 44) (“Потому должно вам отложить и страх, и стыд, и все внешние добродетели; более, лишь те, которые вы внутри себя несете по естеству, те должны вы вечно хранить”); *Aber er loste úns mit der pine, die im sine viende an leiten ane schulde, und mit dem jemerlichen smechlichen ende, da nieman was sin getrúwe frúnt denne ein maget alleine: Maria, sin mûter, die im was vereinet werlich inwendig, dú gestúnt alleine uswendig mit im* (V. 2) (“Но Он спас нас той мукой, что Ему враги Его безвинно причинили, и горестной позорной кончиной, когда никого там не было из верных Его друзей, кроме Единыя Девы Марии, Ма-

тери Его, что с Ним была поистине соединена внутренно, Она одна внешне с Ним устояла”); *do sach ich, das uswendig ime was beschlossen alle vinsternisse, und inwendig was er erfüllet mit dem ewigen liechte* (IV. 3) (“тогда увидела я, что вне Его была заключена вся тьма, а внутри был Он исполнен вечного света”).

Перечисление, как правило, начинается с “внутреннего”: *Hie zû kan ðch nieman komen, er tûge ein gantze wechselunge mit gotte, also das du got gebest alles, das din ist inwendig als uswendig, so git er dir werlich alles das sin ist inwendig und uswendig* (IV. 15) (“Того никто не достигает, если полного обмена с Богом не сотворяет, так что ты Богу даешь всё, что твое внутри и вовне, а Он тебе поистине дает всё, что Его внутри и вовне”); *mache din herze ie binnen reine und bewise dich uswendig cleine, so bistu mit gotte gemeine* (V. 11) (“сердца внутри сотвори очищение, наружно явись в умалении, и с Богом ты в единении”).

Там, где “внешнее” в падшем мире занимает ведущие позиции и без внутренних оснований представляется прекрасным, “внутреннее” в контекстах “Струящегося света Божества” по необходимости наделяется негативными характеристиками: *Dú lugin ist ussen schoene und innan grúwelich getan* (IV. 4) (“Ложь снаружи прекрасна, а внутри безобразна”); *so schinent si uswendig wise und sint doch alle leider inwendig toren* (V. 8) (“так кажутся они наружно мудрыми, а внутренно, увы, все глупцы”). То, что это изменение обусловлено не изначальной негативностью “внешнего”, но порчей мира вследствие греха (исконно – первородного греха), сознает и ясно выражает сама Мехтильда: *Disen böñ han ich gesehen; er ist nit gros und sin fruht ist uswendig vil schöne und lustlich als ein rose, aber inwendig ist si von nature vil sur. Das bezeichnen den bitteren schaden der sünden, den got nie menschen gonde* (IV. 27) (“Сие древо я видела; оно невелико, и плод его снаружи весьма красив и мил, словно роза, но внутри он по естеству своему весьма горек. Сие означает горький вред греха, что Бог людям веками не подавал”).

Значительно реже “внешнее” характеризуется как нейтральное или положительное (внешнее в пространственном смысле). Это относится только к Богу: *Eya súslicher got, fúrig inwendig, blügende uswendig* (I. 2) (“О Сладостный Боже, Огненный внутри, Цветущий снаружи”), поскольку, по слову св. апостола Петра, “Бог есть свет и нет в Нем никакой тьмы”⁷⁹.

Реализация этой дихотомии в духовно-пространственном аспекте, т.е. в повествовании о том, как образуется духовное пространство, воспринимается современным читателем как смелая

поэтическая метафора: *Es ist ein selzen und ein hoher weg, da wandelt dú getrüwe sele inne und leitet na ir die sinne als der sehende tût den blinden. In disem weg ist vri die sele und lebt ane herzeleit, wan si wil anders nit denne als ir herre, der allú ding uffen das beste tût* (I. 26) (“Это путь особый и высокий, им душа странствует внутренно и чувства ведет за собою, как зрячий слепого. На этом пути душа свободна бывает и без скорби сердечной живет, ибо не желает она ничего, кроме Господа своего, Который совершает лучшее сверх всего”). Но в сущностном плане это не языковая “игра слов и смыслов”⁸⁰, а максимально точная передача духовных реалий всеми доступными средствами, включая язык поэзии, то есть создание и использование языка мистики.

Не подлежит сомнению, что и сама дихотомия “внутреннее – внешнее”, и оценка этих понятий у Мехтильды основывается на изречении Иисуса Христа: “Царствие Божие внутрь вас есть”⁸¹ и представляет собой органичное развитие соответствующих евангельских представлений.

ПРИСУТСТВИЕ В ПРОСТРАНСТВЕ “ЗДЕСЬ” И “ТАМ”

В соответствии с общим принципом “духовное действие как пространствообразование” и дихотомией “внутреннее – внешнее” Мехтильда говорит об одновременном, т.е. прижизненном присутствии человека здесь, на земле (*in ertriche*), и в мире ином: *Unser gegenwürtekeit ist nu zem himmelriche: Reht als wir nu hie sin bekleidet mit den tugenden und gezieret und durvlossen mit der heligen gottes minne, also sin wir iezen da allen seligen offenbar, und si lobent got und vröwent sich an úns, als ob wir ietzent mit in da werint. Das úns aber zú gat, das sehent si nit vor, mere das wir wahsen an der edelkeit und dien an der klarheit und stigen uf an der hōhin. Das geschihet den seligen, die noch hie sint, von stunde ze stunden; hie von meret sich der heligen und der engeln wunne. Owe, so wir aber in grosse tegeliche sünde sinken, so erlöschet únsere schöne himmelblikken; so gerent die engel und die heligen bittent an únsere lieben herren, das wir bekerent und wider luter werdent. Unser gegenwertigkeit ist ðch in dem vegefür also schier wir es hie erarnent. Das tût allen den we, die da sint; si mögent úns doch nit gehelfen, wan si selber so jemerlich smelzent. Es ist manig armú sele ze sogetanem vegefür mit sogetaner schulde, das si nit wissen mag, ob si iemer sol werden erlöst. Warumbe? Si wolten nit bihten mit irem vleischlichen munde.*

Wie si aber behalten mögen werden, das haben wir an einer anderen stat funden. Des sünders gegenwertkeit ist ðch offenbar in der helle. Dem volget gottes barmeherzekeit nach; also sint si hütte da, morne sint si der engelen gesellen. Alsus so vart únsere gegenwürtekeit us und in zû dem himmelriche, in das vegefür und zû der unseligen helle, da nach das wir úns mit mütwillen zû gesellen (IV. 25) (“Присутствие наше ныне в Царстве Небесном; поистине как мы ныне здесь облечены добродетелями и украшены и пронизаны святою любовью к Богу, так мы сейчас там всем блаженным открыты, и они хвалят Бога и радуются о нас, как если бы мы сейчас с ними там были. Но то, что нам предстоит, того они не провидят, но лишь то, как мы в благородстве возрастаем и в светлости процветаем и в горня восходим; то бывает со святыми, что еще здесь, от часа к часу; оттого умножается святых и ангелов отрада. Увы, а если мы в великие ежедневные грехи впадаем, то наше прекрасное небесное блистание угасает; тогда ангелы желают, а святые Владыку нашего умоляют, чтобы мы обратились и вновь просветились. Наше присутствие и в чистилище столь скоро обнаруживается, сколь здесь того заслуживают. Оттого больно всем, кто там суть; да они нам помочь не могут, ибо сами там плавятся прискорбно. Много бедных душ в таковом чистилище с таковой виной, что не может душа знать, будет ли она спасена. Почему? Они не желали исповедаться своими плотскими устами. Но как им всё же сохраниться можно, то мы в другом месте нашли. Присутствие грешника также очевидно в аду. Следует за ним милосердие Божие, так что днесь они там, а завтра ангелов общники. Таково-то движется наше присутствие прочь или внутрь по направлению к Царству Небесному, в чистилище и к аду злосчастному, по тому, куда мы волей приобщаемся”). В связи с исключительной важностью понятия “внутреннего” у Мехтильды следует отметить, что движение по направлению к указанным локусам обозначается как движение “прочь” (*us*, букв. “из”) или “внутри” (*in*, букв. “в”). Таким образом, конечная цель описывается как отталкивающий или притягивающий локус, откликающийся на волевые устремления человека, что и подчеркивает Мехтильда.

Ср. также: *Ja, ein ieglich tugent, die hie in ertrich wirt gefrúmet mit gútem willen sunder valsch, gezieret mit der minne und vollebraht ane stúnde – das sint in himmelrich die seiten, die da klingent iemer ane ende us von der getrúwen sele und von dem gútwilligen lichamen in die heligen drivaltekeit... (VI. 8)* (“Да, всякая добродетель, какая здесь в царстве земном образуется доброю волею без лукавства, украшена любовью и совершена без греха, это в Царстве Небес-

ном струны, которые там звучат вовеки без конца из верной души и из благонамеренного тела ко Святой Троице...”)

“Пространственный” контекст ‘FL’ IV. 25 реализуется и как “временной”, поскольку речь идет о “нынешнем присутствии”, “настоящем времени” (*gegenwurtekeit*), употребляются наречия *nu* (“теперь, сейчас, ныне”), *hutte* (“сегодня”), *torne* (“завтра”), словосочетание *von stunde ze stunden* (“время от времени”, “от часа к часу”). Однако это не время в чистом виде, а “время-пространство”: ср. *nu zem himmelriche* (“ныне в Царстве Небесном”), *nu hie* (“ныне здесь”) и т.д. Поэтому здесь с полным правом можно говорить о пространственно-временном континууме в картине мира Мехтильды. Очевидно, что такая взаимопроницаемость пространства и времени обусловлена взаимодействием и взаимопроницаемостью мира видимого и мира невидимого, т.е. основной идеей жизни и труда Мехтильды.

ЗЕМНОЕ ПРОСТРАНСТВО И ЗЕМНЫЕ РЕАЛИИ В ЖИЗНИ МЕХТИЛЬДЫ

Земное пространство в жизни Мехтильды занимает весьма скромное место и представлено буквально следующими упоминаниями: 1) “один город”, в который она отправилась в юности “ради Бога”; 2) монастырь, куда поступила Мехтильда, и кладбище, на котором ей предстояло упокоиться и воссиять оттуда, как “свеща”: *Do fur ich dur gotz liebi in ein stat, da nieman min frunt was denne ein mensche alleine. Vor dem selben hatte ich angest, das mir die helige smacheit und du luter gottes liebi wurde mitte entteilet. Do lies mich got niergen eine und brachte mich in so minnenkliche sussekeit, in so helige bekantheit und in so unbegriflich wunder, das ich irdenscher dingen wenig gebruchen konde* (IV. 2) (“Тогда отправилась я ради Бога в один город, где не было у меня друзей, кроме одного-единственного человека. Сего самого я боялась, чтобы у меня святое уничижение и чистая любовь Божия отняты не были. Тогда Бог меня никогда не оставлял одну и ввел меня в столь любезную сладость, столь святое познание и столь непостижимое чудо, что я земным мало могла наслаждаться”); *In einer andern nacht, do ich in reinem gebette was und in gerunge und versach mich nihtes, do wart ich gewar unsers herren. Er stunt in dem frithove und hatte vor im die ganzen samenunge also geordenet, als si kommen warent ze clostere* (VII. 14) (“Другой ночью, когда я была в молитве своей и желании и ни от чего не отрицалась, тогда завидела я

Господа нашего. Он стоял на том кладбище, а пред Ним была вся обитель по тому чину, как они прежде в монастырь пришли”); *Do bat ich für die samenunge: “Lieber herre, la si nit verderben”. “Ich wil in iren frithof setzen ein lieht, da sönt si sich bekennen bi”.* (VII. 13) («Тогда просила я за сию обитель: “Владыко, не дай им погибнуть”. – “Я поставлю на их кладбище свещу, да познают себя при ней”»)⁸².

Если бы мы не знали, что родина Мехтильды – Саксония, мы не смогли бы догадаться об этом по тексту ее труда. Упоминание этой земли в “Струящемся свете Божества” лишено всяких личных ассоциаций и к тому же выступает наряду с упоминанием соседней Тюрингии: *Mir wart bevolhen mit eime heligen ernste, das ich bete vür die not, die nu ist in Sahsen landen und in Düringen landen* (VII. 28) (“Мне было поручено со святой строгостью, чтобы я молилась о беде, которая ныне в саксонских землях и тюрингенских землях”). На фоне того горячего участия, с которым Мехтильда молится за усопших, за души в чистилище и т.д., это “поручение” составляет разительный контраст. И хотя Мехтильда учтиво отмечает далее, что она молилась “с хвалой и желанием”, ясно, что на это обращение к Богу она сподвиглась не самостоятельно (к тому же на ее молитву Господь долгое время “строго безмолвствовал”).

Из этого явствует, что у Мехтильды всю жизнь поистине было лишь одно отечество – Небесное: “ибо не имеем здесь пребывающего града, но грядущего Града себе взыскуем”⁸³. Земля всю жизнь была для нее местом, которое душа покидала, чтобы устремиться в горня, а назад возвращалась со скорбью и неохотой. А к концу жизни это нежелание возвращаться переходит из области эмоций в сферу физических ощущений: *In disen dingen wart mir in minem libe eine wandelunge gegeben, das ich müste bliben in disem bitterm, ellendigem leben. Ich was also sicher und also vri, ane vorhte und ane pine. Owi, owi, owi, das ich do nit mohte bliben im tode! Enwere gottes gütin, so were mir nu we ze müte* (VII. 63) (“В том было мне в жизни моей дано пременение, что пришлось мне остаться в этом горьком, скорбном теле. Я была такой уверенной и такой свободной без страха и без муки. Увы, увы, увы, что я тогда не могла остаться в смерти! Если бы не Божия благостыня, было бы скорбно на душе у меня ныне”).

Таков был мистический опыт Мехтильды, конечно же, являющийся уделом немногих.

ФИЗИЧЕСКИЕ РЕАЛИИ:
МОРЕ, ИНЫЕ СТРАНЫ И Т.Д.

Земля называется у Мехтильды *ertriche*, что буквально означает “царство земное” (> *Erdreich* – “мир (земной)”, “земля, почва” в представлении о “царствах природы”). Парная конструкция *himmelriche–ertriche* с яркой внутренней формой слова *himmelriche* (“Царство Небесное”), обоснованной в самом тексте “Струящегося света Божества”, позволяет видеть и в слове *ertriche* мотивированное сложное слово со значением “царство земное” = “вся земля”, “всё земное”, “здешний мир” в противоположность “миру иному”.

Земной мир, по представлениям Мехтильды, “качается” или “колеблется” на море: *der müß unser frovwe noch enbern, die wile das dis ertrich swebet uf dem mere* (II. 3) (“того еще Владычица наша не сподобляется, доколе сия земля на море качается”). Благодаря употреблению глагола *sweben* земля косвенно уподоблена здесь морской птице. Ср. в “Песни о Нибелунгах”: *si swebten sam di vogele vor im uf der flût* (“они качались, словно птицы, перед ним в потоке”) (‘NL’ 1536; о вещих женах, явившихся Хагену при переправе через Дунай).

Море (*das mer*) упоминается всего несколько раз и без каких-либо конкретных деталей. Помимо приведенного выше контекста, упоминания моря встречаются в следующих пассажах: *Do sach ich, wie das tier wart gezelet an einem eilande in dem mere von dem schlime, der sich süveret us dem mere zwüschent der heissen sunnen und dem mere, also das die sunne was des tieres vatter und das mer sin müter und der schlim sin materie* (IV. 18, о символическом звере) (“Тогда увидела я, как зверь тот был зачат на острове в море из слизи, что огустевает из моря между жарким солнцем и морем, так что солнце было отцом зверя того, а море – матерью его, а слизь – веществом⁸¹ его”); *Als si dis ertrich angesehent, so erschrekent si, als die man tûnt, die das mer ansehent und sich vörhtent, wie si úber komen söllent* (IV. 27) (“Когда они [Илия и Енох] царство земное увидят, испугаются они, как мужи, что видят море на пути, и устрашатся: как им его перейти”); *Helyas und Enoch die wandelent von India untz an das mer* (VI. 15) (“Илия и Енох пройдут от Индии до моря”).

Можно видеть, что во всех этих контекстах море выступает не как конкретная географическая реалья, а как часть мироздания и, при упоминании Индии, как часть подразумеваемой карты мира. Соответственно, роль моря в картине мира Мехтильды преиму-

щественно космографическая. С учетом средневековых представлений о мироздании и океане, за которым находится земной рай, представляется не случайным и указание Мехтильды на то, что свв. Енох и Илия при исходе из земного рая испугаются земного мира, как путешественники – моря. В целом же следует заключить, что упоминания моря у Мехтильды предназначены для ее аудитории и не несут каких-либо личных коннотаций.

Из конкретных городов и стран у Мехтильды упоминается Рим, Иерусалим и Индия, все – в эсхатологическом контексте. Ср.: *In ieglichem bistüme soent ir siben wesen nach den siben gaben des heligen geistes, in eim ertz bistüme drizehen nach dem heligen convent únsers herren. Ze Rome sont ir drisig wesen na dem seligen kovffe, der an Christo wart gegeben. Ze Jerusalem sol ir wesen allermeist, da Jhesus dur úns den tot leit* (IV. 27) (“В каждой епархии будет их семеро, по семи дарам Духа Святаго; в каждой архиепархии тринадцать, по святому собору⁸⁵ Господа нашего. В Риме будет их тридцать, то блаженная цена, что за Христа была дана. В Иерусалиме их будет больше всего, где Иисус за нас смерть потерпел”). Об Индии в пророчестве о последних временах см. выше. Иерусалим, кроме того, выступает как символическое обозначение местопребывания Иисуса Христа, где Его не принимают и гонят: *Do viel ich uf sine füsse und sprach: “Min lieber pilgerin, wannan kumestu?” Do sprach er: “Ich kum von Jerusalem” – do meinte er die cristanheit – “und ich bin vertriben von der herberge min”* (VII. 13; ср. тж. VI. 33) «Тогда пала я к ногам Его и сказала: “Любезный мой Паломник, откуда Ты идешь?” Тогда сказал Он: “Я иду из Иерусалима”, – это Он имел в виду Церковь, – “и изгнан Я из-под крова Моего”».

Ни Германия, ни название какого-либо из городов Германии в ее труде не фигурируют. Мы узнаем лишь о “саксонских землях и тюрингенских землях”, за которые Мехтильде поручено помолиться. Это естественно как ввиду того, что всё земное устройство было для Мехтильды преходящим, так и потому, что “Германия” как таковая в ту эпоху осознавалась прежде всего как “Саксония”, “Тюрингия” и так далее, т.е. как конкретная земля или регион.

И, наконец, в картине мира Мехтильды представлены все стороны света, причем как в символическом, так и в прямом смысле. Наименее оригинален символический контекст с упоминанием востока и запада: *Ich sach einen weg, der gieng von osten, da die sunne ufgat, untz in westen, da si undergat. In dem wege wandelten alle, die von gútem willen sint ze gotte* (VII. 62) (“Так речь та была открыта одному человеку в духе его таково: видела я путь, кото-

рый шел с востока, где солнце восходит, на запад, где оно заходит. По тому пути странствовали все, кто по доброй воле к Богу идет”). “Восток” и “запад” выступают здесь как традиционные пределы земного мира. Более интересны символические упоминания “северного” и “южного” ветра: *Ist aber sin herze offen gegen der welte, so ist sin lúhtevas zerbrochen; so kumt der bitter nortwint der girekeit der welte von únsern magen, das si úns vil klagen, das si des pfúles alze kleine haben, da si doch leider inne versinken und in den sünden ertrinkent. Dis verlöschet únsere licht und haben doch der weite niht. Dar nach kumt der sündenwint, die valsche wollust der welte, das si schöne schinet und hat doch manig bitter pine* (VII. 27) (“Но если его [духовного человека] сердце открыто миру, то светильник его разбит, то исходит резкий северный ветер алчности от родных наших, так что они нам много жалуются, что лужи той им мало всё, где они, увы, погрязают и в грехах утопают. Это наш свет угашает, а мирского нам не стяжает. Затем приходит южный ветер лукавой похоти мирской, так что мир прекрасным мнится, а в нем горьких мук вереница”. В дошедших до нас рукописях обозначение ветра, парного “северному”, выглядит как *sündenwint* (букв. “греховный ветер”). Трудно судить, является ли это обозначение позднейшей контаминацией основ *sunden* (*suden*) (“юг”) и *sünde* (“грех”) из-за неточного понимания нижненемецкого источника (т.е. более ранних рукописей Мехтильды) в традиции, или же перед нами оригинальная авторская игра слов.

Перифрастическое указание на некие северные страны находим в повествовании о судьбах доминиканского ордена в последние времена: *Si gant alles barfús, mere in dem lande, da es vrúset, da tragen si rote schúhe mit wissen riemen und enheine hosen* (IV. 27) (“Ходят они всегда босы, лишь в краю, где морозы, там они носят красные башмаки с белыми ремнями, но не чулки”). Возникает вопрос: почему не “на севере”? Разумеется, от видения, тем более видения последних времен нельзя требовать полной определенности, однако Мехтильда всегда точна в своих формулировках. По отношению к ней нельзя не вспомнить слова Рильке: “*Er war Dichter und hasste das Ungefähre*”.

Попробуем ответить на этот вопрос, обратившись к контексту, где стороны света упоминаются в прямом смысле, более того – непосредственно фигурируют в жизни Мехтильды. Это описание состояния на грани смерти, пережитого ею в поздние годы (возможно даже, опыта клинической смерти): *Do sach ich inverren hohe ein bereitunge der heligen, als eb si komen wolten zú minem ende. Ire personen, die si waren, der ensach ich nit zwischen in, wan*

mir was ein also creftig lieht, das da inmitten schein, das mich des duhte, das ich mit in were ein. Dis was hohe in dem westen, da die sunne undergat; von norden waren komen úbele geiste, die hielten da bi. Die müsten min gerichte besehen. Si hatten sich zesamen gewunden und waren getwungen als die besclagenen hunde; si wurgetent mit irme halse ze mir. Ich vorhte iro nit, ich vrówete mich! Do bekante ich, das si got ze eren dar müssent komen, da got sinen vrúnden alle ir not hat benomen und si denne mit irme lastere wider zû der helle kommen (VII. 63) (“Тогда увидела я вдали высоко приготовление святых, как если бы они хотели придти к моей кончине. Личностей их⁸⁶, кем они были, тех я не видела среди них, ибо мне был такой сильный свет, который там сиял посредине, что казалось мне, что я с ними едино. Это было высоко на западе, где солнце заходит; с севера пришли злые духи, которые там держались. Они должны были смотреть на мой суд. Они вместе были свиты и угнетены, как псы побитые; они хрипели горлом своим ко мне. Я их не страшилась, я радовалась. Тогда узнала я, что им во славу Божию туда приходиться должно, где Бог у друзей Своих все их беды изволил отъять, а этим со срамом вновь идти во ад”).

Это повествование соответствует глубоко архаическим представлениям о сторонах света. Запад – место, куда отходит душа умершего во всей индоевропейской традиции. Север – локализация царства смерти (Хель) и всякого зла у древних германцев. Ср. “Прорицание вельвы”: *Sal sá hon standa // sólu fjarri // Náströndu á, // norðr horfa dyrr. // Falla eitrdropar // inn um ljóra, // sá er undinn salr // orma hryggjum. Sá hon þar vaða // þunga strauma // menn meinsvara // ok morðvarga // ok þann er annars glepr // eyrarúnu. // Þar saug Niðhöggur // nái framgengna, sleit vargr vera. // Vituð ér enn – eða hvat? (Völuspá 38–39)* (“Видела дом, / далекий от солнца, // на Береге Мертвых, // дверью на север; // падали капли // яда сквозь дымник, // из змей живых // сплетен этот дом. // Там она видела – // шли через потоки // поправшие клятвы, // убийцы подлые // и те, кто жен // чужих соблазняет; // Нидхёгг глодал там // трупы умерших, // терзал он мужей – // довольно ль вам этого?”)⁸⁷. Равным образом, согласно древнефризским законам, преступников, совершивших тяжкие преступления (например, поджог дома при грабеже, повлекший за собой гибель людей), вешали на дереве, “растущем к северу” (*the northaldan tre*).

Здесь картина мира Мехтильды, как нигде более, сближается с картиной мира ее предков. И, таким образом, север у Мехтильды – сторона света с наиболее отрицательными коннотациями. Идея проповеди доминиканцев в последние времена не соот-

носится с этими представлениями ни логически (речь идет не о стороне света, а о неких странах), ни мифопоэтически (братья-проповедники будут подвизаться не среди злых духов, а среди людей, ждущих Слова Божия). Тем самым именно интерпретация сторон света у Мехтильды позволяет обнаружить разные плоскости и даже разные сферы в ее картине земного мира.

ВРЕМЯ ВРЕМЯ КАК РАСПОРЯДОК

Первое упоминание времени в “Струящемся свете Божества” – *von den siben ziten* (I. 30) (“о семи временах”) – относится к литургии часов. В стихотворном фрагменте перечисляются: *mettin* (“утреня”), *prime* (“час первый”), *tercie* (“третий”), *sexte* (“шестый”) и *none* (“девятый”), *vesper* (“вечерня”) и *complet* (“повечерие”). Каждому часу дается мистическое толкование, например: *Mettin: minnen wol, ein sÿsse wol. Prime: minnen gere, ein sÿsse swere* (“Утренняя: любви полнота, сладостная широта. Час первый: любви стремление, сладостное утруждение”). Поэтическое оформление фрагмента позволяет думать, что эти мистико-гномические изречения были предназначены для заучивания наизусть и благочестивого размышления в соответствующие моменты церковных суток. Все используемые здесь обозначения часов представляют собой заимствования из латыни.

По тому же принципу построен контекст ‘FL’ VII. 18 (“О поручении семи часов Страстей Господа нашего”), но он является более распространенным и соединяет в себе элементы гномической поэзии и поучения.

Таким образом, время у Мехтильды – прежде всего церковное время. Это вполне соответствует общему развитию представлений о времени в Средневековье. Сама идея точного измерения времени в средневековой Европе была обусловлена необходимостью поддерживать распорядок церковных служб. Современные английские слова *noon* (“полдень”), *afternoon* (“время после полудня, дневное время”) происходят от древнеанглийского *nōne*, заимствованного из латыни (< лат. *nona* – “девятый час” = “три часа дня”). Первоначально время отмерялось ударами колокола: такие обозначения часов, как на. *clock*, ннл. *klok*, ншв. *klocka* (“часы”) происходят от снл. *clocke* (“часы с боем”) < ст.-сев.-франц. *cloque* < лат. *clocca* (“колокол”) (с VII в.) < др.-ирл. *clocc* (“колокол”) (валл. *cloch* – “колокол”). И не случайно изобретение механиче-

ских часов приписывают папе римскому Сильвестру II (Герберту Орильяхскому; 950–1003)⁸⁸. Однако распространение механических часов относится к последним четвертям XIII – началу XIV в. Первые железные башенные куранты документально засвидетельствованы в Вестминстерском аббатстве в 1288 г., са. *clockke* (“часы”) встречается в текстах с XIV в. Свн. *ur(r)* также употребляется в текстах с XIV в. (закономерным образом отсутствует у Мехтильды), и происходит от свн. *ūr(e)*, снл. *ure* < ст.-франц. *(h)ore* (“час”) < лат. *hora* (“час”)⁸⁹. У первых механических часов была только одна стрелка – часовая, а время отмерялось ударами колокола. Совершенствование первых часовых механизмов также происходило в монастырях: так, например, английский математик и астроном аббат Ричард Уоллингфордский (1292–1336), сын кузнеца, создал астрономические часы для своего аббатства Сент-Олбенс; миниатюра одной из рукописей изображает его указующим на свой дар.

Понимание времени как церковного суточного круга несет в себе не только первичные представления о мере и последовательности, но и идею установления, порядка, чина. Всё чинное и благоустроенное, по Мехтильде, является благом. Соответственно, время в его церковном применении – благо, и при всем трагизме воспоминаемых событий (Крестная Смерть Спасителя – час девятый) в осмыслении времени преобладают положительные характеристики.

Следует также отметить, что подразумеваемые евангельские события мыслятся здесь не просто как предмет для воспоминания, но как актуальное содержание соответствующего часа. Значит ли это, что они происходят для Мехтильды “днесь”, “сейчас”? В богослужебных текстах Православной церкви такое понимание представлено весьма широко и определяет все осмысление праздника: “Дева *днесь* Пресущественного раждает” (кондак Рождества Христова), “*Днесь* спасения нашего главизна” (тропарь Благовещения), “Дева *днесь* предстоит в церкви” (кондак Покрова Богородицы), “*Днесь*, благовернии людие, светло празднуем...” (тропарь Покрова Богородицы). Но у Мехтильды в рассматриваемых стихах отсутствуют какие-либо наречия времени. Более того, отсутствуют и какие-либо формы глагола *sîn* (“быть”), которые позволяли бы приурочить событие к настоящему или прошлому. Подразумеваемое (и необходимое в немецком языке) сказуемое, выраженное вспомогательным глаголом *ist* (“есть”), здесь снято. Это следует интерпретировать как особенность языка мистики, выходящего за пределы обыденной речи ради того, чтобы выра-

зить таинственное и несказанное. Тем самым определение каждого часа в рассмотренном контексте предстает как вечная данность, прозреваемая мистиком и сообщаемая другим не прямо, но “в притчах”.

Распространение этого мистического опыта на осмысление церковных праздников годового круга и дней Страстной Седмицы приводит к уникальному сочетанию глубоко личных интерпретаций (по определению Найджела Палмера, “блистательной субъективности Мехтильды”⁹⁰) и общецерковного мышления: *Dis ist ein tag der gerunge und der seligen fröden in der kündigung Christi. Dis ist ein tag der rüwe und der lieplichen zartekeit in der gebürte Christi. Dis ist ein tag der trüwe und der seligen einunge, der hohe donerstag. Dis ist ein tag der miltekeit und herzeklicher liebün, der stille fritag. Dis ist ein tag der gewalt und vrölicher vröde, die urstandunge. Dis ist ein tag des gelöben und des ellenden jamers, der uffart tag. Dis ist ein tag der warheit und des brennenden trostes, der pfingestag. Dis ist ein tag der rehtekeit und der waren stunde, das jungest gerihte. Dis ist ein wuche, der sollen wir siben tag began mit stetegunge; den ahten wil únser herre began an dem jungsten tage mit úns allen (I. 45)* (“О восьми днях, в которые исполнилось пророческое упование. Это день упования и блаженной радости в Благовещении Христовом⁹¹. Это день покоя и любезной нежности в Рождестве Христовом. Это день верности и блаженного единения, Великий Четверг. Это день щедрости и сердечной любви, Страстная Пятница. Это день власти и радости радостей, Воскресение. Это день веры и горестной скорби, День Вознесения. Это день истины и горящего утешения, День Святой Троицы. Это день справедливости и истинного часа, Страшный суд. Это неделя, семь дней которой должно нам праздновать в утверждении. Восьмой же Господь наш праздновать желает в Судный день со всеми нами”). Удивительным, но по сути, вполне закономерным образом Страшный суд (*das jungest gerihte*) оказывается последним днем таинственной “пророческой недели”, причем “восьмой день” в соответствии с церковной традицией является символом вечности.

Итак, истинное, то есть положенное Богом благоустройство означает не только пространственный, но и временной порядок и чин – от богослужебного устава до вселенской “недели” с ее вечным “восьмым днем”. Такое осознание представлено и в развернутом пророчестве Мехтильды о братьях-проповедниках последних времен: *Ir gros kapittel ist zwürent im jare usgeleit dur nutz und notdurft der cristanheit, ze summer in dem walde, ze winter in der stat uf der burger rathus (IV. 27)* (“Их великий капитул⁸² будет соби-

раться дважды в год ради пользы и нужды Церкви, летом в лесу, зимой в городе, в городской ратуше”). Важно, что такое указание относится ко временам антихристовым, то есть экстремальным условиям, когда капитулы станут не почетным мероприятием, а собранием боголюбивых нестяжателей, впоследствии – гонимых. Время, устав выступает здесь как одна из основ социальной организации и, что интересно, взаимодействия с властью. Идеальные монахи будут устраивать свои общие собрания не в произвольном порядке, а строго по временам года и “ради пользы и нужды Церкви”. А причиной собрания в городской ратуше (для которого, как можно представить, необходима договоренность с городскими властями) будет не властолюбие или тщеславие, но объективное обстоятельство – холодное время года. Интересно, однако, что именно временной план (сроки проведения капитула) позволяет уяснить статус монахов последних времен: летом они собираются в лесу, как изгои, но зимой идут прямо в городскую ратушу. Посредством этого естественного параллелизма их лесной капитул приравнивается к заседанию в ратуше и обнаруживает свою властную природу (аналогичные представления о “лесной власти” отражены в легендах о пребывании Робин Гуда в Шервудском лесу и о суде феми в средневековой Германии). Таким образом, эти монахи – не просто странники, но “соль земли”, истинная духовная власть без инструментов внешнего принуждения (потому закономерно, что в Риме таких монахов будет всего тридцать, а в Иерусалиме “больше всего”).

В итоге это тщательное соблюдение сроков в идеальном монашеском ордене представляет собой всё тот же церковный распорядок: *Swer in disen orden wil varen, der sol selber zweierleie bûch haben. Us dem grososten bûche sol er predien. Das erste, das an dem bûche ist geschriben, das sprichet “Credo in Deum”, und dar nach sint es alles meisterliche sermone, alles geordent mit dem cristan gelôben. Usser dem minsten bûche sol er sine gezit vom jare leisten únserm herren* (IV. 27) («Кто в этот орден захочет вступить, тот должен будет сам две книги иметь: из большей книги должен он проповедовать. Первое, что в той книге написано, гласит: “*Credo in Deum*”, а затем всё учительные проповеди, все в согласии с христианской верой⁹³. Из меньшей книги должен он свои годовые часы совершать Господу нашему»). Важно, что это соблюдение церковного распорядка, совокупности служб церковного года (свн. *gezit* собир. от *zit* – (“время”) означает исполнение своего долга не за страх, а за совесть. Весь монашеский устав последних времен, согласно Мехтильде – особое средство памятования

о Боге и Богосозерцания (ср. изображение Страстей Христовых и Вознесения на бело-алом посохе, который каждый монах должен носить с собой и всегда созерцать на молитве, и т.д.). Потому все внешние приметы этого устава, в том числе распорядок времени, имеют глубокое мистическое обоснование: *Ir minste capitell sont si haben ze drin wuchen nach der ganzen einunge der heligen drivaltekeit mit fünf brüdern nach dem bilde der heligen fünf wunden oder mit sibenen nach den sibem gaben des heligen geistes und da nach me, als si zesamen mögent komen* (IV. 27) (“Свой наименьший капитул должно им иметь раз в три недели, по Нераздельному Единению Святой Троицы, из пяти братьев, во образ Святых пяти Ран, или из семи, по семи дарам Духа Святаго и затем более, по тому, как они вместе собраться могут”). Здесь символика времени всецело ориентирована на церковную символику числа и представляет собой частный случай ее реализации, что подтверждается всем контекстом рассматриваемой главы.

ВИДЕНИЯ В ДНИ ЦЕРКОВНЫХ ПРАЗДНИКОВ

Видения Мехтильды, происходящие в дни церковных праздников, непосредственно связаны со смыслом воспоминаемых событий: *An aller selen tag bat ich mit der heligen cristanheit für die gemeine selen, die ir büsse in dem vegefür hant* (VII. 2) (“В день Всех святых молилась я со Святой Церковью за все души купно, которые в чистилище покаяние несут”); *In der naht, als gottes sun geboren wart, do wart das kint gesehen in armen tŕchern bewunden und mit snŕren gebunden* (VII. 60) (“В ночь, когда Сын Божий родился, был Младенец узрен, бедными пеленами повит и вервием перевит”). День св. Варвары, судя по всему, был днем кончины сестры Хильдегунды, и видение Мехтильды номинально обусловлено внешними событиями: *An einer heligen juncfrowen tag Sante Barberen enpfieng swester Hiltegunt ir ere* (II. 20) (“В един день святой девы Варвары прияла сестра Хильдегунда свою славу”). Однако св. Варвара – дева и мученица, и потому эксплицитное упоминание этой даты в повествовании о посмертной судьбе сестры Хильдегунды как бескровной мученицы или тайной мученицы наполняется особым смыслом, без сомнения, важным для Мехтильды и ее аудитории. И, очевидно, не случайно праздник, в который Мехтильда не решилась принять Святое Причастие, не назван прямо: *In einer hohgezit was ich also verblödet, das ich*

sin nit getorste hemmen, wan ich miner besten frommekeit vor sinen ögen schemme (III. 15) (“В один праздник я столь оробела, что Его [= Тела Господня] приять не решилась, ибо я и своего наилучшего благочестия пред очами Его стыдилась”).

Но в целом конкретная датировка видений каким-либо днем церковного календаря встречается у Мехтильды редко, в отличие от ее старшей современницы Хадевих и последовательницы Маргариты Эбнер, у которых такая датировка представляет собой стандартную вводную формулу видения⁹⁴. Зато у Мехтильды имеется поучение о мистических основаниях празднования памяти святых, чего мы не встретим у перечисленных авторов: *Das man die heligen eret mit schöner gehügenisse und mit aller der meine, so man haben mag in dem tage, als si got geeret hat mit einem heligen ende, das ist in also wol ze danke, das si da gegenwürtig kommt mit aller der herschaft, die si von vromekeit enpfangen habent. Das sach ich werlich an Sante Maria Magdalenen tag, do man got erte mit lobelichem sange umb die grosse ere, die si ze lone hat enpfangen. Si schrikete in dem kore nach dem heligen sange und si sach einem ieglichen senger in sine ögen, und si trat und sprach: “Alle die jene, die min ende eren, zû der ende wil ich kommen, und ich wil si wider eren; alles nach dem als si mögen enpfan, so wil ich in ze staten stan“* (VI. 9) («То, что святых славят прекрасной памятью и со всем вниманием, какое можно иметь в тот день, когда Бог прославил их святой кончиной, то им столь угодно, что они тогда являются, приходя со всем великолепием, какое они стяжали благочестием. Это я поистине видела в день святой Марии Магдалины, когда Бога славили хвалебным пением о великой славе, что она в награду стяжала. Она всплясывала⁹⁵ в хоре за святым пением, и смотрела каждому певцу в глаза, и выступила она, и сказала: “Ко всем тем, кто мою кончину славит, при конце я приду, и их ответно прославаю: всё по тому, как они могут приять, а я буду при них заступницей стоять”»).

Очевидно, относительное редкое упоминание дней праздников как времени видений у Мехтильды обусловлено тем, что обычное время ее видений – ночь: *In einer naht was ich vor dem ersten sclaf in minem gebette. Do kam diser selbe tûfel in dem lufte geraten und nam des sündigen ertriches vil grosse war* (IV. 2) (“В одну ночь была я перед первым сном на своей молитве. Тогда явился тот самый бес, по воздуху несясь, к сей грешной земле с великим тщанием обратясь”); *als ich erwache in der naht, so versûche ich mit wisheit mine maht, eb ich arme út betten mag vûr dise ungetrûwen cristanheit, die minem liebe tût so manig leit. Underwilen zûhet er mich einen andern weg ane bruggen und ane steg, da ich ime volgen*

müs blos und barfüß von allen irdenschen dingen... Also gedahte ich in einer naht an die heligen drivaltekeit mit süßem vlusse miner sele ane arbeit (VI. 16) (“когда просыпаюсь я в ночь, испытываю я мудростью всю свою мощь, могу ли я, бедная, молиться за эту Церковь неверную, что любви моей столько горя причиняет. Между тем Он меня влечет по другому пути, без моста и без стези, где я за Ним следовать должна, нага и боса от всего земного... Так помыслила я одной ночью о Святой Троице сладостным потоком души моей без усилия”); *in einer naht sach ich únsern herren stan in einem glichnisse eines pilgerines* (VII. 13) (“одной ночью увидела я Господа нашего, стоящего во образе паломника...”; *in einer andern naht, do ich in reinem gebette was und in gerunge und versach mich nihtes, do wart ich gewar únsers herren* (VII. 14) (“другой ночью, когда я была в молитве своей и желании и ни от чего не отрицалась, тогда завидела я Господа нашего...”).

В своем сравнении трудов Мехтильды и Хадевих Ф. Гудей отмечает: “Хотя Мехтильда дает аллегорические интерпретации всех канонических часов, Хадевих упоминает только утреню, да и то лишь затем, чтобы сообщить нам, что в это время у нее было видение. Мехтильда никогда не упоминает видения на утрене...”⁹⁶ Как можно видеть по приведенным выше контекстам, это действительно так. Но далее Ф. Гудей заключает, что Мехтильда “никогда не связывает службу с конкретным праздником, как это дважды представлено у Хадевих”⁹⁷. Последнее неверно, так как Мехтильда прямо упоминает службу в день св. Марии Магдалины, на которой присутствовала и провидица, и сама святая. Есть все основания полагать, что молитва за души в день Всех Святых “со Святой Церковью... купно” также означает, что Мехтильда присутствовала на церковной службе. Важно, однако, что время ее видений не имеет жесткой регламентации. Это можно объяснить ее пребыванием в постоянной молитве и возможностью Богосозерцания в любое время, угодное Ему, что является одной из главных идей труда Мехтильды.

ЗЕМНОЕ ВРЕМЯ

Земное время у Мехтильды делится по элементарному принципу “день – ночь” (свн. *tag – naht*). В одном контексте представлены реликты архаического германского исчисления времени не по дням, а по ночам. Это видение о посмертной судьбе духовника Мехтильды, Генриха Галленского: *Er hatte sich geneiget uf gotz*

brust in unzellicher wollust wider die geistlichen innekeit, die im hie was vil unbereit, und also snelleklich was er dar ane pine komen, als ein müter ir liebes kint us der eschen in ir schosse hat genomen. Do sprach er: "Sag miner swester, ich wil si trösten inront vierzehen tagen mit gotte". Das geschach; si starp vierzehen naht da nach (IV. 22) («Приклонился он [брат Генрих] на Божии перси в несметном блаженстве в сокровенности духовной, что не была ему здесь знакома, и пришел он туда без мук так скоро, как мать любимое дитя из пепла к себе принимает на лоно. Тогда сказал он: "Скажи моей сестре"⁹⁸, я ее утешу через четырнадцать дней с Богом". Так и было; через четырнадцать ночей она почилла»). Это указание на "четырнадцать ночей" имеет ближайшую параллель в виде на *fortnight* ("две недели", букв. "четырнадцать ночей"). Древнегерманский счет времени ночами описан у Корнелия Тацита: "Счет времени они ведут не на дни, как мы, а на ночи. Таким обозначением сроков они пользуются, принимая постановления и вступая в договоры друг с другом; им представляется, будто ночь приводит за собой день"⁹⁹.

Следует отметить, что у Мехтильды (XIII в.) уже представлены оба принципа исчисления времени – по дням и по ночам, причем первый выступает как основной, а второй – как факультативный, являясь пояснением автора к словам, произнесенным в видении почившим Генрихом Галленским. Возможно, здесь сказался и основной параллелизм "небесного – земного", поскольку Бог говорит о "днях", а для земли это "ночи".

Важно иметь в виду, что это особое обозначение времени – не единственное в контексте данного видения. Незадолго до этого Мехтильда, передавая слова Бога, говорит о "четырнадцати часах", которые оказываются "семью днями и семью ночами". Этот эпизод был рассмотрен выше (см. "Вводные замечания"), поскольку он представляет собой титульный пример мистической интерпретации времени у Мехтильды. Важно, однако, что весь отчет о временах и сроках в контексте 'FL' IV. 22 оказывается подвижным, раскрытым во все стороны, от библейской традиции до древнегерманской. Тем самым кончина смиренного брата Генриха предстает как событие, раскрывающее таинственные качества времени (а именно, относительность и пластичность) и актуализирующее все доступные Мехтильде культурные коннотации.

Утро у Мехтильды никогда не упоминается прямо, для этого всегда нужен какой-то логический повод: *mettin* ("утреня") (I.30 и др.), *morgenrot* ("утренняя заря") в символическом видении девы-Церкви (IV. 3), *der morgensterne* ("звезда утренняя") как символ

Рождества и жизни Пресвятой Богородицы (VI. 35). Последний пример, безусловно, ориентируется на церковную традицию, в которой Матерь Божия уподобляется звезде, являющей Солнце – Христа, а также на контексты посланий апостольских и Откровения св. Иоанна Богослова, где “звезда утренняя”, “денница” употребляется в положительном смысле¹⁰⁰. Однако, в отличие от “утренней звезды”, упоминание утренней зари у Мехтильды при глубоких символических коннотациях (значения цветов) представляет собой лирическое описание, выполненное рукой художника: *Ir ögen spilent alles von wunnen, als das wisse grüne morgenrot vür sich tribet die spilenden sunnen* (IV. 3) (“Очи ее сплошь блаженством играют, как бело-зеленая краснозорька за собою играющее солнце провождает”).

Равным образом, вечер (*abent*) выступает у Мехтильды не как время суток, а как обозначение символического момента, обусловленного словосочетанием *der jungeste tag* (“Судный день”): *Ich bat drie manode für sine sele mit herzeklicher sere, das im das nie möhte geschehen, das ich sine not möhte besehen untz an den abent in dem jungsten tage* (III. 17) (“Я три месяца за душу его молила с великою силой, дабы никогда того не случилось, чтобы мне нужда его явилась до вечера Судного дня”). Указания на вечер в толковании литургии часов также являются косвенными и к тому же передаются латинскими заимствованиями.

Таким образом, обозначения утра и вечера у Мехтильды, в отличие от обозначений дня и ночи, принадлежат исключительно символической сфере, и в целом ориентируются на традицию Священного Писания в полном соответствии с библейской формулой: “и был вечер, и было утро”¹⁰¹.

Основные единицы отсчета времени у Мехтильды – *tag* (*naht*) (“день (ночь)”), *manod* (“месяц”), *jar* (“год”). Год делится на лето и зиму: *Ir höbet twahent si ze summer selber in dem walde mit wasser und ze winter niht, wan si hant kein eigen wonunge* (IV. 27) (“Голову они моют летом сами в лесу водою, а зимой нет, ибо нет у них собственного жилища”); *ir gros kapittel ist zwürent im jare usgeleit... ze summer in dem walde, ze winter in der stat uf der burger rathus* (IV. 27) (“их великий капитул будет собираться дважды в год... летом в лесу, зимой в городе”). Весна и осень не упоминаются вообще, что отражает наиболее архаичную германскую трактовку времен года. Отсутствие любых прямых упоминаний весны особенно примечательно. Общеизвестным фактом является генетическая связь языка “Струящегося света Божества” с куртуазной традицией. Однако такой излюбленный и, можно сказать, непре-

менный топос куртуазной поэзии, как весна, весенняя радость и т.д., не отражается в труде Мехтильды не только эксплицитно, но и на лексическом уровне.

Косвенным упоминанием весны и осени у Мехтильды можно считать следующее указание: *Aber das si schühe tragent, das mag nit langer weren denne von aller heligen tag untz Sant Peters tag, als er babst wart* (IV. 27): (“Но тем, кто башмаки носит, можно то не дольше, чем от дня Всех святых до дня святого Петра, как он папой стал”). День Всех святых на Западе еще до 1054 г. праздновался 1 ноября н.ст., будучи днем особого поминовения усопших (мертвых поминали поздней осенью в кельтской, балтийской и древнегерманской традициях). Под “днем святого Петра, когда он стал папой” (*als er papst wart*), по всей очевидности, подразумевается день св. Петра, отмечавшийся в Римской церкви 22 февраля (с 1558 г. передвинут на 18 января)¹⁰². В Римско-католической церкви есть и другие дни памяти св. Петра – 29 июня н.ст. (день свв. апп. Петра и Павла; в Русской православной церкви – 29 июня ст.ст./12 июля н.ст.), 1 августа н. ст. (день памяти честных вериг св. ап. Петра; в Русской православной церкви – 16/29 января). Однако день поставления св. ап. Петра во епископы точно не определяется; очевидно, у Мехтильды отражено позднейшее церковное предание. Судя по контексту, речь идет не об июне или августе, а об очень ранней весне, сопоставленной со столь же поздней осенью (1 ноября). Временные ориентиры в рассмотренном контексте отражают обычную практику счета времени по дням памяти святых. Однако в общем мистико-символическом контексте “Струящегося света Божества” эти указания выполняют функцию дополнительных напоминаний братьям-проповедникам о святых и апостолах, чьей жизни должно подражать.

ВРЕМЯ В ЖИЗНИ МЕХТИЛЬДЫ

Весьма примечательным образом тема времени в земной жизни Мехтильды оказывается куда более развернутой, чем тема пространства. Упоминания того или иного периода или срока в жизни Мехтильды весьма многочисленны. Они заслуживают того, чтобы проследить их подробно: *Laurenti, ich was bi dir gebunden me denne zwenzig jar uf einen grülichen rost; doch behielt mich got unverbrant und hat mich nu me denne siben jar gelost* (II. 24) (“Лаврентие, была я при тебе привязана более двадцати лет на ужасной решетке; но Бог меня неопаленной сохранил и ныне уже более

семи лет как освободил”); *Nu mag etliche lúte wundern des, wie ich súndig mensche das mag erliden, das ich sogtan rede scribe. Ich sage úch werlich für war: Hette es got vor sibem jaren nit mit sunderlicher gabe an minem herzen undervangen, ich swige noch und hette es nie getan* (III. 1) (“Теперь некоторые люди могут удивиться тому, как я, грешный человек, сношу, что такую речь пишу. Говорю вам поистине впредь: если бы Бог семь лет назад особым даром этого в моем сердце не подвиг, я бы молчала и того не совершала”); *Du seitost mir öch vor über sehs jar, mich solten geistliche lúte noch vil sere versmahen. Das túnt si nu vlisseklich und hant es dikke arglich getan* (III. 16) (“Ты предрек мне шесть лет назад, что будут еще меня духовные люди весьма сильно презирать. Так и делают они теперь усердно и делали то весьма злобно”); *alle mine lebtage e ich dis búches began und eb sin von gotte ein einig wort in min sele kam, do was ich der einvaltigosten menschen eines, das ie in geistlichem lebende erschein. Von des túfels bosheit wiste ich nit, der welte krancheit kante ich nit, geistlicher lúte valscheit was mir öch unkúndig. Ich mús sprechen got ze eren und öch durch des búches lere. Ich unwirdigú súnderin wart gegrússset von dem heligen geiste in minem zwólften jare also vliessende sere, do ich was alleine, das ich das niemer mere mohte erliden, das ich mich zú einer grossen teglichen sünde nie mohte erbieten. Der vil liebe grús was alle tage und machte mir minnenklich leit aller welte sússekeit und er wahset noch alle tage. Dis geschach úber eins und drissig jar* (IV. 2) (“все дни мои, пока я эту книгу не начала и до тех пор, пока единое слово от Бога в мою душу не пришло, тогда была я одним из наипростейших людей, какие только являлись в духовной жизни сей. О злобе диавола я не знала, бренности мира не постигала, лукавство духовных людей тоже было мне неведомо. Должна я говорить во славу Божию и наставлением книги тоже: меня, недостойную грешницу, приветствовал Святой Дух на двенадцатом моем году, столь изобильно изливаясь, когда я была одна, что я больше веки не могла потерпеть, чтобы впасть в большой ежедневный грех. Тот весьма любезный привет бывал на всяк день и принес мне любовную скорбь, отвратив от всякой сладости мирской, и он еще на всяк день возрастает. Тому уже тридцать один год”); *ich unseliger mensche, ich hatte in minner ersten kintheit so grosse sünde getan, were ich ane rúwe und ane bihte beliben, ich múste zehen jar ze vegefúr sin gewesen* (IV. 2) (“я несчастный человек, я в своем раннем детстве совершила такой великий грех, что если бы я без покаяния и исповеди осталась, то пришлось бы мне десять лет в чистилище пребывать”); *do múste ich steteklich in grossen vorhten stan und múste alle mine jugent gros-*

se schirmeschlege uf minen lichamen schlan, das was: súfzen, weinen, bihten, vasten, wachen, besemenschlege und betten steteklichen an. Dis waren dú waffen miner sele, da ich den lip mit úberwant also sere, das bi zwenzig jaren nie die zit wart, ich were mûde, siech und krank allererst von rúwen und von leide, da nach von gúter gerunge und von geistlicher arbeit und dar zú manig swere siechtag von nature (IV. 2) (“тогда приходилось мне постоянно в великом страхе быть и всю мою юность великие бранные удары¹⁰³ своему телу наносить: то было постоянное воздыхание, плач, исповедь, пост, бдение, бичевание¹⁰⁴ и молитва. То было оружие души моей, которым я тело столь сильно одолела, что за двадцать лет не было времени, чтоб я не была усталой, больной и немощной прежде всего от раскаяния и скорби, затем от доброго усердия и духовного труда, а к тому много тяжких дней болезни от естества¹⁰⁵”); *do dis wunder und dirre trost hette gewert aht jar, do wolte mich got alze sere trósten úber miner sele edelkeit (IV. 12)* (“когда это чудо и утешение длились восемь лет, тогда изволил меня Бог слишком утешить сверх достоинства души моей”); *owe ich vil arme, ich klagen gotte von himmelriche, das ich nu arger bin denne ich was vor drissig jaren, wan die creatures, die mir da hulfen tragen min ellende, die dórften nit also edel sin, also die nu mússent sin, sol der arme lip genesen (VI. 4)* (“увы я несчастная, сетую я Богу Царства Небесного, что я теперь хуже, чем была тридцать лет назад, ибо творения, кои мне тогда помогали нести скорбь мою, могли быть не столь благородными, чтобы бедное тело исцелело”); *do sprach únser herre: “Du maht ir nit gezellen, und es sint die, vúr die du hast gebetten, do si uf ertrich waren”. Do vant ich den, umbe den ich vor drissig jaren pflag ze bitten (VII. 2)* («тогда сказал Господь наш: “Тебе их не счесть, и это те, за кого ты молилась, когда они на земле были”. Тогда нашла я того, за кого я тридцать лет назад обычно молилась»); *mir wart bevolhen mit eime heligen ernste, das ich bete vúr die not, die nu ist in Sahsen landen und in Dúringen landen. Da ich mich zú bot mit lobe und mit gerunge, do wolte mich únser lieber herre hit enpfan und sweig mit ernste stille. Das múste ich vertragen sibenzehen tage mit minnenclicher gedult (VII. 28)* (“мне было поручено со святой строгостью, чтобы я молилась о беде, которая ныне в саксонских землях и тюрингенских землях. Когда я в том подвизалась с хвалой и желанием, тогда не захотел меня Владыка наш принять и строго безмолвствовал. Это пришлось мне сносить семнадцать дней с любезным терпением”).

Очевидно, что эти указания по своему фактическому наполнению не имеют ни общецерковной, ни даже общественной цен-

ности. По сути, неважно, длилось ли “чудо и утешение” восемь лет или семь, молилась провидица семнадцать дней или двадцать, и т.д. (тем более это касается глубоко личных указаний на сроки искушений). Подобные данные, не символические и не парадные, важны лишь для конкретного человека – повествователя; возможно, в какой-то мере они представляют интерес для его ближайшего круга. Однако смысл их состоит в другом: в автоматическом, “фоновом” удостоверении подлинности происходящего, хотя сама Мехтильда делала такие указания не с этой целью, а в процессе припоминания, для пояснения последовательности событий. Благодаря этим замечаниям, вкрапленным в текст, мы отчетливо слышим голос конкретной личности и проникаемся эффектом присутствия этой личности. Равным образом, мы имеем уникальную возможность наблюдать работу памяти человека давней эпохи. Это индивидуальный авторский подтекст, аналогичный политическому, апеллирующему к “злобе дня” подтексту “Утешения философией” Боэция. Говоря об авторстве “Струящегося света Божества”, можно подвергать сомнению степень сохранности изначального текста, однако индивидуальный язык и стиль Мехтильды (не будем забывать, уникальный на XIII в.)¹⁰⁶ и автобиографический компонент ее труда являются надежными свидетельствами единства текста и повествователя.

Автобиографические ремарки Мехтильды интересны и тем, что в некоторых из них, не менее ярко, чем в дневнике или романе, отражается психологическое состояние говорящего. К примеру, Мехтильда мысленно оборачивается на время своей юности, когда ее труд был только начат: *Ich gerte des zû gotte, eb es sin wille were, das er es mich liesse verstan, das ich nit mere schribe. Warumbe? Das ich mich nu also snöde und unwirdig weis, als ich was vor drissig jaren und me, do ich es beginnen müste* (VII. 36) (“Я желала у Бога, если бы на то была Его воля, чтобы Он мне дал понять, чтоб мне больше не писать. Почему? Потому, что я себя ныне сознаю куда более ничтожной и недостойной, чем я была тридцать и более лет назад, когда мне это пришлось начать”). Или же она вспоминает прошлое и слегка (очень учтиво, можно даже сказать, педагогически) брюзжит, сожалея о “добрых старых временах”: *Ich bekante vor vierzig jaren einen geistlichen man; dennoch warent geistliche lüte einvaltig und minnenvürig. Er nam zû in geistlichem lebende und in vromekeit und leiste únsERM herren offenbar manige helige arbeit. Der ist nu hinnan gevaren* (VII. 41) (“Я знала сорок лет тому назад одного духовного мужа; тогда еще были духовные люди просты и пламенны любовью. Он прирастал в духов-

ном житии и во благочестии и явно совершал для Господа нашего много святого труда. Сей ныне отшел отселе”).

Не менее яркий психологический этюд – 63 глава VII книги “Струящегося света Божества”, имеющая надписание “Воля Божия – князь во всем существе”. В другом ракурсе этот фрагмент можно было бы озаглавить “Вся жизнь и двое суток”: *Stete gerunge in der sele, stete wetage in dem lichamen, stete pine in den sinnen, stetú hoffunge in dem herzen nach Jhesum alleine – alle die sich selber verlassen habent in gotte, die merkent wol, was ich meine. Ich was zwene tage und zwo naht in also gros ungemach komen, das ich hoffenunge hate, das min ende were komen. Do dankete ich gotte als verre ich mohte umb sine gaben. Do gerete ich zú gotte, das er mich zú ime neme, ob es sin liebste wille were. “Tedoeh, herre, mag din lop da von iht gemeret werden, so wil ich gerne dur dine bliben in disem armen libe. Herre, ich han gelebt alsus [manig jar] und manigen tag, das ich dir, herre, nie also swere oppfer gegab. Herre, din wille geschehe und nit der min, wan ich min selbes nit enbin, mer in allen dingen din”* (VII .63) («Постоянное желание в душе, постоянные недуги в теле, постоянная мука в чувствах, постоянная надежда в сердце на Единого Иисуса, все, кто себя покинули в Боге, хорошо заметят, к чему мыслью стремлюсь я. Я два дня и две ночи в таком великом непокое была, что надеялась, что кончина моя пришла. Тогда возблагодарила я Господа за дары Его, насколько могла. Тогда желала я к Богу, чтобы Он меня к Себе взял, если было бы то любезнейшей волей Его. “И всё же, Господи, если оттого умножится Твоя хвала, то охотно останусь я в этом бедном теле ради Тебя. Господи, я так [много лет и]¹⁰⁷ много дней жила, но Тебе, Господи, никогда столь тяжкой жертвы не приносила я. Господи, да будет воля Твоя, а не моя, ибо я сама не своя, но во всем Твоя”»). Но труд Мехтильды – не дневник и не роман. И в полном соответствии с авторским самосознанием Мехтильды как пророчицы, посредницы между Богом и людьми, Сам Господь изрекает окончательное суждение о ее биографии: *Ich vragete únsern herren, wie ich mich sólte halten an der jungesten zit mines endes. Do sprach únser herre: “Du solt dich also halten an der jungesten zit, als du dich hielte in der ersten zit. Du solt haben minne und gerunge, rúwe und vorhte, wan disú vier ding waren ein beginne dines lebendes, darumbe mússent si ovch din ende wesen”* (VI. 6) («Я спросила Господа нашего, как мне держать себя в последнее время конца моего. Тогда сказал Господь наш: “Ты должна держать себя в последнее время так же, как держала себя в первое время. Ты должна иметь любовь и желание, раскаяние

и страх, ибо сия четверица была началом твоей жизни, потому должна она и концом твоим быть»»).

Таким образом, указания на конкретные периоды и сроки земной жизни в “Струящемся свете Божества” выступают как элементы автобиографии Мехтильды и свидетельство индивидуальной работы памяти. То, что эти элементы проявляются и концентрируются именно во временном аспекте, вполне закономерно для человека, мало перемещавшегося в пространстве, но с детства до кончины жившего необыкновенно интенсивной духовной жизнью.

СКОРОСТЬ ПРОТЕКАНИЯ И ПРОТЯЖЕННОСТЬ ВРЕМЕНИ

Интересно, что Мехтильда отмечает скорость протекания времени. Маркированным оказывается быстрое свершение события: *Einen berg han ich gesehen, das was vil schiere geschehen, wan enkein lichame mohte das getragen, das dú sele ein stunde da were* (II. 21) (“Гора мне явилась. Весьма быстро это свершилось. Ибо никакое тело не могло бы вынести, чтобы душа там некоторое время пребывала”). Для того, чтобы описать некое мгновенное действие или событие, Мехтильда использует сравнение *so/als man (ge)sprechen mag/mohte N* (“так, как можно (было) произнести N”): *Die schügen den kor also geswinde in das ewig abgründe, so man mohte sprechen Alleluia* (III. 1) (“Сии обрушили тот чин в вечную бездну так быстро, как успеть молвить: аллилуия”); *Wan werlich ich mag des nit erliden, das ich so lange gedenke dar an, als man gesprechen mag “Ave Maria!” Owe, also grüwelich ist es da!* (III. 21) («Ибо поистине не могу я стерпеть, даже если я о том думаю столько, сколько “Ave Maria” произнести устам. Увы, как ужасно там!») Для выражения скорости используются наречия *schiere* (“быстро, скоро”) и *geswinde* (“быстро, скоро, сильно, бурно”), причем первое засвидетельствовано уже в древнейшей рукописи Мехтильды – Московском фрагменте в том же контексте: *daz was vil schere [geschehen]*¹⁰⁸ (“весьма быстро это свершилось”).

Протяженность действия или события особо не подчеркивается. Как “долгие” (*lang*) характеризуются различные состояния и чувства: ожидание (*beitunge*), муки (*pine*), нужда, беда (*not*), чистота/целомудрие (*kúscheit*), любовь (*minne*) и др. Разумеется, эпитет “долгий” применяется и к жизни, однако воззрения ми-

стика оказываются здесь своеобразными. С одной стороны, Мехтильда говорит о себе как душе, алчущей Богосозерцания: *wan der visch mag uf dem sande nit lange leben und frisch wesen* (III. 1) (“ибо рыбе на песке долго не жить и здоровой не быть”). Параллелизм *lange* (“долго”) – *frisch* (“свежий, здоровый”), как и общий контекст высказывания (душа гибнет без Богосозерцания) свидетельствует о естественном положительном понимании долгой жизни. С другой стороны, в видении “бедной девы” об Иоанне Крестителе, служившем обедню, одерживает верх иное, мистическое понимание сроков жизни: *Do bat si, das er ir wolte sagen, wie lange si sölte leben. Do sprach Johannes: “Ich müs dir es nüt sagen, wan got wil es nüt. Wand were das zit lang, so möhtest du von dinem manigvaltigen kumber vallen in ein verdrossenheit; were aber die zit kurtz, so möhtest du von jamer dines herzen vallen in ein gerunge lange ze lebende”* (II. 4) («Тогда попросила она, чтобы он ей сказать изволил, сколько ей жить. Тогда сказал Иоанн: “Мне нельзя тебе этого говорить, ибо нет на то Божией воли; будь то время долгим, ты бы от своих многообразных скорбей впала в раздражение; а будь оно кратко, ты бы от скорби сердечной впала в желание жить долго”»).

Таким образом, время (*zit*), понимаемое в том числе как время жизни, само по себе может быть *lang* (“долгим”) или *kurtz* (“кратким”), но положительная или отрицательная интерпретация этих сроков зависит, согласно Мехтильде, от глубины мистического разумения. Кроме того, рассмотренный контекст несет в себе идею меры: время жизни *ex silentio* оказывается не длинным и не кратким, а оптимальным, поскольку сам ответ формулируется в духе заповеди Гиппократата: “Не навреди”. Однако точное содержание меры эксплицитно не раскрывается, так как это противоречит воле Божией. Ср.: “Не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти”¹⁰⁹.

К представлениям о сроке жизни примыкают пророчества о грядущей кончине того или иного человека. Мехтильда не изрекает их сама, но получает от почивших. Как упоминалось выше (см. “Вводные замечания” и “Земное время”), в видении о посмертной судьбе Генриха Галленского (IV. 22) сам Генрих передает своей сестре весть о ее кончине через четырнадцать дней (ночей). Равным образом, брат Альбрехт Минденский называет Мехтильде срок кончины одного монаха. Последнее пророчество не сбывается (ср. понятие об условном пророчестве в православной традиции), причем сама Мехтильда вначале недоумевает об этом, но потом получает разъяснение от Бога: *Brüder Albreht seite mir do,*

das ein brüder solte sterben über sehs jar; das wart nit war. In dem sibenden jare vragete ich únsern herren, wie das were. Do sprach únsere herre: “Er sach die satzung und nit mine erwelunge. Ich erwele mine sunderliche vrúnde in langer smacheit ane schulde, und ich vriste si in heliger gerunge langer ze lebende” (V. 28) («Брат Альбрехт сказал мне тогда, что один брат умрет через шесть лет; сбылось ли? нет. На седьмом году я Господа нашего о том спрашивала. Тогда сказал Господь наш: “Он видел предназначение, а не избрание Мое. Я избираю друзей Своих особых в долгом унижении без вины, и Я продлеваю в святом желании их дни”»). Таким образом, Бог может по воле Своей *vristen* (“продлевать”), букв. “откладывать, передвигать (о сроке)”, также “охранять, оберегать, упасать” (< свн. *vríst* (“срок, период времени”) дни избранных Своих, упраздняя первичное “предназначение” (*satzung* < *setzen* – “ставить, полагать, назначать”).

ВРЕМЯ В МИРЕ ИНОМ

Поскольку видения иного мира у Мехтильды происходят до Страшного Суда, понятие о временах и сроках актуально и для этой сферы. В первую очередь это касается чистилища как переходного и преходящего локуса, пребывание в котором определяется именно сроками искупления греха: *Do vragete aber dú sele, wie lange ir pine weri. Do sprach únsere herre: “Ihren drissig jaren kamen si nie zú iren lichamen, und zehen jar solten si noch ze pine wesen, were ein so edel pfant für si nit gegeben”* (III. 15) («Но тогда спросила душа, сколь долгой их мука была. Тогда сказал Господь наш: “Тридцать лет не навещали они своих тел, и быть бы им в муках еще десять лет, если бы не был за них столь благородный Выкуп дан”»); *do vragete ich: “Eya, sag mir, wa mitte mag man dir helfen?” Do sprach er: “Der mir ein jar alle tage hundert venien und zwölf disciplinen und vil trehnen mit rúwigem herzen us reinen ógen gebe, das solte min bússe sin und wesen; messen sol man doch lesen... Das ende miner pine wil ich dir nút sagen, wan ich wil mine brúdere damit nút betrúben...”* (III. 17) («тогда спросила я: “О, скажи мне, чем тебе можно помочь?” Тогда сказал он: “Тот, кто мне один год во все дни сто коленопреклоненных молитв¹¹⁰ и двенадцать бичеваний¹¹¹ и много слез с покаянным сердцем из чистых очей подаст, чрез то моему покаянию быть и пребыть; но и обедни нужно служить... Конца моих мук я тебе не скажу, ибо я тем моих братьев огорчать не

хочу...» Однако понятие о сроках искупления греха в чистилище не является у Мехтильды механическим, законническим. Говоря об этом, она постоянно отмечает возможность покаяния в земной жизни и милосердие Божие по отношению к умершим, за которых усердно молятся живые: *ich unseliger mensche, ich hatte in miner ersten kintheit so grosse sünde getan, were ich ane rúwe und ane bihte beliben, ich müste zehen jar ze vegefür sin gewesen* (IV. 2) (“я несчастный человек, я в своем раннем детстве совершила такой великий грех, что если бы я без покаяния и исповеди осталась, то пришлось бы мне десять лет в чистилище пребывать”); *erlöset sint nún jar e denne úwer rehten zit* (II. 8) (“освобождены за девять лет до вашего настоящего срока”).

Согласно Мехтильде, человек сам сокращает срок своей жизни грехами, что влечет за собой соответствующий срок искупления греха в чистилище. В одном из контекстов эта взаимосвязь сроков и конечное прощение долга представлены как настоящая борьба: *Ich bat úr ein sele, der licham wart ermordet in einem sündigen lebenne. Do sprach únsere herre alsus: Siben jar vasten und siben carrenen – das were als ein regentropfe in eime grossen vúre; inrent drissig jaren wirt er mir nit ab erbetten, wan er hat mit tûrlichem homûte sinen lip verlorn drissig jar vor siner zit; die müs er mir gelten in der not*. [Die sele spricht]: “Eya herre, ja enmag ich dich diner gueti gebitten?” [Got spricht]: “Ja, wa zwene ringent mit enander, da müs der kranker undergan; der krenker das wil ich sin, alleine ich almehtig bin. Drissig hundert messen ist sin lösunge, wan er nie ganze messe gehorte, er entete es durch schemme”. “Herre, wa mitte wart er behalten?” “Swenne er horte min wort, so súfzete er; das lonete ich im, das er ze jungest lebte also, das er do súfzote umb sine sünde” (VI. 10) («Я молилась за одну душу, чье тело было убито в греховной жизни. Тогда сказал Господь наш так: “Семь лет поста и семь четырехдесятниц – это было бы что капля в великом огне; за тридцать лет его у Меня не отмолят, ибо он по безумной гордыне свою жизнь потерял за тридцать лет до своего срока; сии должен он Мне возместить в нужде”. [Душа говорит]: “О Господи, неужто нельзя мне милости Твоей испросить?” [Бог говорит]: “Да, где двое друг с другом борются, там должно слабейшему пасть; слабейшим буду Я, хоть Я и всемогущ. Тридцать сотен обеден – его спасение, ибо он никогда всей обедни не выслушивал, разве что ради стыда”. – “Господи, чем же он сохранился?” – “Когда он слышал слово Мое, то вздыхал; за это Я ему так воздал, что под конец жизни он о грехах своих вздыхал”»).

Побеждает милосердие Божие (ибо любовь, побуждающая Мехтильду бороться за грешную душу, также является любовью

Божией). Но и номинальное время побеждается здесь временем церковным. Тридцать лет (и более) будут искуплены тридцатью сотнями обеден, т.е. тремя тысячами церковных служб. Исходя из того, что обедня (месса, литургия) служится раз в день, можно подсчитать сроки, в которые живые должны будут особо молиться за человека, о котором идет речь. Если “тридцать сотен обеден” с поминанием этого человека будут отслужены день за днем неопустительно (например, в монастыре), то это составит немногим более восьми лет, если с промежутками – то лет десять. Впрочем, сам этот срок для Мехтильды не важен. И здесь, и в сходном контексте она особо подчеркивает, что главное в освобождении из чистилища (= той части ада, откуда возможно спасение) – не сроки, а воля Божия: “*Vil lieber*”, *sprach aber dú sele*, “*wie lange sállent si hie wesen?*” *Do antwúrt únsere herre und sprach*: “*Als lange als úns gút dunket*” (III. 15) («“Возлюбленный”, – сказала душа, – “как долго им здесь быть должно?” Тогда отвечал Господь наш и сказал: “Так долго, как Нам мнится угодным”»).

Что касается ада, то в нем уже нет сроков покаяния. Временной аспект в отношении ада (III. 21) передается понятиями о долгом (со времени падения Люцифера) существовании этого локуса: *dú stat ist gebuwet manig jar* (“город тот строился многие года”), а также словами *ane underlas* “непрестанно”), *iemer* (“всегда”), *ewig* (“вечно”) в описании адских мук. Ад упразднится после Страшного Суда¹¹² вместе с конечной погибелью диавола: *Na dem jungesten tage sol Lucifer ein núwe kleit anziehen, das ist gewachsen in sich selben usser dem miste aller unvletigen sünden, die er ie menschen oder engeln brahte in künde, wan er ist das erste vas aller sünden. So ist er denne enbunden* (“После Страшного Суда облачится Люцифер в новую ризу, что возросла в себе самой из мерзости всех гнусных грехов, в кои он людей или ангелов вовлек, ибо он первый сосуд всех грехов. Так он тогда разрешится...”)

Единственной приметой земного времени в Царстве Небесном до Страшного Суда (а возможно, и после) является указание на возраст человека, и то в особом, таинственном аспекте: *Dú ungetöften kint under fünf jaren wonen in einer sunderlichen wirdekeit, die inen got us sinem rich hat bereit. Si sint nit an irme schöpfnisse gewachsen von drissig jaren, wan si nit cristan mit Cristo waren* (III. 1) (“Некрещенные дети до пяти лет обитают в чести особой, которую им Бог из Своего Царства уготовал. Не достигли они тридцати лет в своем сотворении, ибо они христианами со Христом не были”).

ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ СОБЫТИЙ СВЯЩЕННОЙ ИСТОРИИ

Согласно Священному Писанию и “Символу веры”, земная история разворачивается от сотворения мира Богом до конца света – Второго Пришествия Христова и Страшного Суда. Разумеется, Мехтильда вполне разделяет эти представления. Однако ее как мистика XIII в. весьма привлекает идея о таинственном Предвечном Совете Святой Троицы, которую в XII в. развил Вильгельм Сен-Тьеррийский¹¹³. Свое видение Св. Троицы Мехтильда излагает именно в этом ключе: *Eya vatter aller gûte! Ich unwirdiger mensch danken dir aller trúwe, da du mich mitte hast gezogen usser mir selber in din wunder also, herre, das ich in diner ganzen drivaltekeit han gehôrt und gesehen den hohen rat, der vor unser zit ist geschehen, do du, herre, were beschlossen in dir selben alleine und din unzellichú wunne nieman was gemeine* (III. 9) (“О Отче всяческого блага! Я, недостойный человек, благодарю Тебя за всю верность, каковой Ты меня восхитил помимо меня самой в чудо Твое, так что, Господи, я Тебя в Нераздельной Троице Твоей слышала и видела Высокий Совет, бывший прежде наших лет, когда Ты, Господи, был заключен единственно в Себе Самом и несметного блаженства Твоего не причастился никто”). Идея Предвечного Совета привлекает Мехтильду тем, что Лица Святой Троицы решают судьбы мира в полной взаимной любви и великом смирении, причем в Их Совете для Мехтильды особенно дорога готовность Бога Сына на Крестную жертву ради спасения человечества (подробнее см. ‘FL’ III. 9).

Конечная точка истории человечества – Страшный Суд. Мехтильда говорит о Пресвятой Богородице: *Alsust solt du noch sôgen untz an den jungsten tag; so múst du ersihen, wan so sint gottes kint und dinú kint entwenet und vollegewahsen in den ewigen lip* (I. 22) (“Так будешь Ты до Страшного суда питать; тогда должно будет Тебе престать, ибо уже Божии и Твои чада от груди отлучены и в жизнь вечную возвращены”) (также ср. выше, “Время в ином мире”, об упразднении ада после Страшного Суда).

Упоминание Страшного Суда, согласно Мехтильде, даже бесов заставляет повиноваться как крайнее средство: *Do sprach dú sele: “Bi dem lebenden got mane ich dich, das du mir sagest dinen namen und was din ambacht an dirre vrôwen si”. “Minen namen – ja den wil ich dir nût sagen, wan es môhte mir alze sere schaden”. “Du múst, bi dem jungesten tage!”* (IV. 17) («Тогда сказала душа: “Богом Живым закливаю тебя, чтобы ты мне сказал свое имя и свою

службу о даме той”. – “Имени своего нипочем тебе не стану говорить, ибо это может мне слишком повредить”. – “Тебе придется, именем Страшного Суда!”»)

Эсхатология Мехтильды закономерным образом обусловлена ориентацией на “Откровение” св. Иоанна Богослова, и недаром он – один из ее любимых святых. Но соответствующие контексты “Струящегося света Божества” – не механическое воспроизведение деталей “Апокалипсиса” и не средневековая немецкая традиция “признаков Страшного Суда”. В пророчествах Мехтильды эсхатология, как правило, связана с судьбами доминиканского ордена: *Do vrageete ich: “Eya lieber herre, sol der orden stan untz an das ende der welte?” Do sprach únser herre: “Ja, si söllent wesen untz an das ende der welte. Aber so söllent komen einer hande lúte, die söllent si vor wísen, also das die lúte, die denne koment, wíser söllent sin und gewaltiger und armer von irdenscher notdurft und fúriger von dem heligen geíste dur die ellendige not, die der heiligen cristanheit denne zú gat”* (IV. 27) («Тогда спросила я: “О Владыко, устоит ли орден до конца света?” Тогда сказал Господь наш: “Да, они пребудут до конца света; но тогда придут тем же образом люди, что будут их с пути сбивать, так что люди, которые тогда придут, будут мудрее и мощнее и беднее земными нуждами и огненнее от Духа Святаго ради скорбной беды, которая Святую Церковь тогда постигнет”»); *dis helig leben sol stan mit gútem vride dríssig jar. Da zwúschent sont si die cristanheit so sere erlúhten und leren, das von ungelerter einvaltekeit nieman darf von cristan gelóbben keren. Owe, da nach sol es an die not gan* (IV. 27) (“сего святого жития будет в добром мире тридцать лет; между тем они Церковь так просветят и научат, что никто от неученой простоты от христианской веры не отвернется. Увы, а потом быть беде”). Конец света прямо означает для Мехтильды подвиг последних братьев: *Da nach wisete mir got das ende dirre welte aber, swenne die jungesten brúdere sönt gemarteret werden* (VI. 15) (“Затем явил мне Бог конец мира сего, когда последние братия будут замучены...”) По Мехтильде, братья последних времен будут проповедовать во всех странах, даже “там, где морозы”, и будут носить длинные волосы, за которые их станут вешать на деревьях... К сожалению, эта уникальная эсхатология доминиканской сивиллы осталась недооцененной в наши дни. А ведь в каждом доминиканском монастыре должен был бы находиться образ блаженной Мехтильды Магдебургской, изрекшей столь проникновенные пророчества о братьях-проповедниках последних времен.

Сознание своего живейшего участия в судьбах мира посредством любви и молитвы приводит Мехтильду к мысли, что она не может уйти из мира совсем. Священная история оказывается для Мехтильды формой бессмертия – но не бессмертия души, в которое она и так твердо верит, а бессмертия любви и желания: *Swenne ich des gedenke, das min licham erlöschē sol also mit dem tode, das ich nit me liden noch loben sol minen lieben Jhesum, so ist mir also we, das ich denne gere, eb es mûglich were, ze lebende in dem jungsten tag; da twinget mich zû die getrûwe minne, die gottes ist ane mich und nit min. Darumbe sprach únser herre: “Soltu sterben, so la dich rûwen alle dinú zit, swie helig du siest”. “Eya herre, ich bitte dich, das min gerunge nit sterbe, so ich mit minem licham nit me mag erwerben”. Do sprach únser herre: “Din gerunge sol leben, wan si mag nit sterben, dur das si ewig ist. Erbeitet si alsus dur mich untz in die jungesten zit, so kumt wider zesamne sel und lip. Da setze ich si denne wider in; so lobet si mich ane ende. Und si hat mir gedienet sit dem ersten beginne, wan du woltest mit Adame untz har dur mine liebi gewesen sin; alsust woltestu aller menschen kumber und aller menschen dienest vollebringen dur mich; ich sprich me: Din wesen sol stan untz an den jungesten menschen”. “Eya villieber min, wer sol der jungeste mensche sin, zû dem sich min wesen vöge? Wan geistlicher lúte leben das wirt an dem ende der welte vil túre”. Alsust antwúrt únser herre: “Enoch sol der jungste mensche wesen, der geistliches lebennes sol pfflegen” (VI. 15) («Когда я думаю о том, что тело мое так угаснет со смертью, что не буду я больше ни страдать, ни хвалить Возлюбленного Иисуса моего, то это мне так больно, что я тогда желаю, если б то было возможно, жить до Страшного суда; к тому побуждает меня верная любовь, сия есть Божия без меня, а не моя. Потому сказал Господь наш: “Коль тебе умирать, так кайся всё свое время, как бы ты ни свята была”. – “О Господи, молю Тебя, чтобы желанию моему не умирать, раз я телом моим больше не смогу стяжать”. Тогда сказал Господь наш: “Твое желание будет жить, ибо оно не может умереть, потому что оно вечно. Потрудится оно так ради Меня до последнего дня, сойдутся вновь тело и душа; тогда Я ее вновь вложу, да хвалит Меня без конца. А она мне служила от первого начала, ибо ты хотела с Адамом доселе со Мною быть, так что хотела ты всех людей скорбь и всех людей службу ради Меня совершить; говорю более: твое существо пребудет до последнего человека”. – “О Любимейший мой, кто будет последним человеком, к которому существо мое причтется, ибо жизнь духовных людей будет при конце света*

весьма редкой?» Так отвечает Господь наш: “Енох будет последним человеком, который духовную жизнь вести будет”»).

Этот контекст, уникальный по сочетанию вселенского и личного, по основному чувству, вложенному в него, можно сравнить лишь с восклицанием М.И. Цветаевой: “Когда я думаю о своей смерти, я в глубоком недоумении: куда же денется вся эта любовь?”¹⁴ Думая о Мехтильде как мистике-поэте, авторе “Струящегося света Божества”, нельзя оставить без внимания это желание личности “жить до последнего человека” и считать ее труд сборником, сложившимся в традиции и в ней же растворившейся. Как исследователь и переводчик “Струящегося света Божества” я ощущаю печать мощной личности Мехтильды на ее тексте, языке и стиле при всех многообразных связях ее труда с современными ей и последующими памятниками. Не будем забывать и о том, что древнейшая на настоящее время рукопись “Струящегося света Божества”, давшая новый импульс исследованию труда Мехтильды в России, была обнаружена в Москве в 2008 г. – на следующий год после празднования в Германии условного 800-летнего юбилея Мехтильды.

ВЕЧНОСТЬ

Тогда как время (*zit*) наделено у Мехтильды элементарными общеупотребительными эпитетами и не получает развернутой трактовки, понятие “вечность” (*ewekait, ewikeit*) осмыслиется ею совершенно иначе. Вечность удостаивается развернутой характеристики: *Die crone wart gesehen mit geistlichen ögen der minnenden sele in der ewigen ewikeit und wart bekant ir geschöpfnisse. Was ist das – ewekait? Das ist die ungeschaffene wisheit der endelosen gotheit, die weder beginne noch ende hat* (VII. 1) (“Тот венец был узрен духовными очами любящей души в вечной вечности и был познан в своем сотворении. Что это – вечность? Это несозданная Премудрость бесконечного Божества, у коей ни начала, ни конца”). Тавтологическое сочетание “вечная вечность” ясно указывает на то, что понятие “вечность” не только привлекает внимание Мехтильды как феномен и тайна, но и вызывает у нее мистические чувства, которые невозможно передать обычным языком и можно обозначить лишь через само определяемое. Эти чувства эксплицитно выражены в другом контексте “Струящегося света”: *Und das allergroeste licht hat sich ufgetan gegen den ögen miner sele, da inne han ich gesehen die unsprechlich ordenunge und bekante die*

unzlichen ere, das unbegriflich wunder und das sundertrüten mit underscheide, die genfgekeit uf das höhste und die grossen zuht in der bekanntnisse, die gebruchunge mit der abebrechung nach der maht der sinnen, die ungemengete fröde in der einunge der geselleschaft und das lebende lip der ewekeit, als es nu ist und iemer wesen sol (II. 3) (“И величайший свет открылся очам моей души, в нем узрела я несказанное устроение и познала несметную славу, непостижимое чудо и особую приязнь с различием, довольство наивысшее и великое образование в познании, наслаждение с прекращением соразмерно силе чувств, несмешанную радость в единении общения и живую жизнь вечности, ныне и присно сущую”). Этому “Похвальному слову вечности” нет равных в средневековой, да, пожалуй, и во всей мировой литературе. Поразительно, что в нем оживает внутренняя форма слова *ewekeit* (“вечность”), в эпоху Мехтильды давно уже стертая. Двн. *ewin* (“вечность”), *ewe* (“вечность”, “закон”), *ewitha*, *ewida* (“вечность”), свн. *ewekeit* (с более новым суффиксом абстрактного существительного) имеют параллели в виде гот. *aiws* (“время, век”, “вечность”), ди. *ævi*, *æfi* (“жизнь”, “век”), да. *æ(w)* (“закон, брак”), и все эти слова восходят к индоевропейскому **ay(u)-* (“жизнь”, “жизненная сила”, “век”, “вечность”) – ср. др.-инд. *āyu-* (“жизненная сила”), тохарск. А *āym-* (“дух, жизнь”), греч. *αἰών* (“век”, “эон”, “вечность”)¹¹⁵.

Представляется, что эта трактовка понятия “вечность”, в которой глубокая архаика соединилась с новаторством, не потускневшим и по сей день, обусловлена не только удивительным чувством языка у Мехтильды, но и тем, что вечность для мистика – неотъемлемое свойство (атрибут) Бога Живаго. Бог говорит в труде Мехтильды: *min ewekeit* (“Моя Вечность”) (VII. 46), *von miner ewekeit* (“от вечности Моей”) (I. 24), *an miner ganzen ewekeit* (“во всей вечности Моей”) (V. 26); ср. также: *des vatter ewekeit* (“Отца Вечность”) (IV. 2). Кроме того, находим параллельные формулы: *der götlichen ewekeit* (“(от) божественной вечности”) (IV. 23); *die ewige gotheit* (“вечное Божество”) (VI. 31).

В соответствии с этим вечность вполне определенно толкуется в “Струющемся свете Божества” как нетварность, безначальность и бесконечность Бога: *das ist von miner ewekeit, wan ich ane ende bin und ane aneginne* (I. 24) (“это от вечности Моей, ибо Я без конца и без начала”); *die ungeschaffene wisheit der endelosen gotheit, die weder beginne noch ende hat* (VII. 1) (“несозданная Премудрость бесконечного Божества, у коей ни начала, ни конца”).

ВЫВОДЫ

Представления о пространстве и времени в “Струящемся свете Божества” не только существуют, но и эксплицитно объясняются Мехтильдой. Пространство, в котором происходит Богосозерцание при восхищении души от тела обозначается словом “место” (stat), о котором провидица “сказать не может” (I. 2; III. 1).

В описании ада и рая преобладает логическое осмысление пространства: каково устройство этих локусов, где и зачем находится та или иная их часть. Представлены основные пространственные ориентиры: верх – низ, левое – правое и пропорции: нижняя часть – средняя часть – верхняя часть. Рай описывается и снизу вверх (восхождение души), и сверху вниз (обратная перспектива, начало отсчета – Бог), тогда как для ада перечисление ведется строго в обратном порядке, снизу вверх, потому что ад перевернут.

Видение небес отнюдь не предполагает последующего видения ада – и наоборот. Дихотомия “этот мир” – “иной мир” (*in ertriche* – “в царстве земном” – *in himelriche* – “в Царстве Небесном”) представляет собой лишь отправную точку для осмысления пространства, и основное внимание мистика, повествующего о своем опыте, сосредоточено на динамике (развертывании) пространства иного мира.

Видение и трактовка земного рая у Мехтильды имеет общехристианские корни и параллели в православной традиции.

Чистилище, согласно видениям Мехтильды, представляет собой часть ада. Слово *vegevür* еще имеет яркую внутреннюю форму, поскольку связано в контекстах с видениями огня и словом *vür* (“огонь”). Различие между чистилищем и адом состоит в том, что из чистилища души могут освободиться по Божию милосердию и молитве живых, а из ада освобождения нет.

Тема времени сама по себе имеет в труде Мехтильды несколько меньший удельный вес, нежели тема пространства, что естественно для картины мира средневекового человека. Однако в отношении земной жизни Мехтильды представлено обратное соотношение: при почти полном отсутствии “личных” пространственных реалий часто упоминается тот или иной период времени или срок. Эти упоминания не являются шаблонными и отражают реальный опыт автора. Тем самым есть основания, во-первых, видеть здесь личные биографические данные конкретного человека (Мехтильды как повествователя/автора), во-вторых, наблюдать биографическую составляющую “Струящегося света Божества”, не поддающуюся выявлению на других уровнях.

В повествовании идея времени обычно передается элементарно – стандартным для немецких (и древнегерманских) текстов наречием *do* (тогда), призванным обозначить последовательность событий. Наибольший интерес для Мехтильды представляет время в своих таинственных аспектах – динамика мистических событий, сроки спасения душ и пребывания души самой Мехтильды “до последнего человека”, эсхатология, соприкосновение времени с вечностью или переход его в вечность. Понятие “время” не поясняется, зато часто и развернуто толкуется понятие “вечность”.

В крупных периодах (например, III. 1 – видение Царства Небесного, IV. 2 – краткая духовная биография, IV. 27 – об орденах проповедников и последних временах, VII. 2 – видение в День всех святых, VII. 63 – видение собственной кончины) наблюдается амплификация пространственно-временных ориентиров, тогда как в чисто лирических главах (кн. I–II) конкретные ориентиры не обсуждаются.

В целом ряде контекстов “Струящегося света Божества” отражено представление о пространственно-временном континууме. Тем самым связка “пространство – время” является не параллельной, а взаимопроникающей. Ее первый компонент осмысливается как априорный и непреходящий: пространство не упразднится и после Страшного суда, более того, обретет новые качества и раскроется во всей полноте. Основной характеристикой этого нового пространства будет присутствие Божие (ср. у св. ап. Павла “и будет Бог всяческая во всем”), главными свойствами – “устроенное” (иерархичность), красота (свет, блеск, музыка или, точнее, музыкальное разворачивание движения, пение), блаженство (не как ощущение, а как локус – местопребывание). Примечательно, что понятие “чина” сохранится и в этом новом пространстве.

Второй компонент связки – время – при всей своей реальности, действенности и даже необходимости (сроки искупления душ) всегда рассматривается у Мехтильды как преходящий и подлежащий упразднению после Страшного суда. Но и до этого вечность в “Струящемся свете Божества” является не абстрактным понятием и не отрицательным определением типа “отсутствие времени”, но активной силой (“живая вечность”), чье действие определенным образом сказывается и на пространстве, и на людях. Тем самым вечность понимается у Мехтильды как энтелехия времени¹¹⁶. Таким образом, формула “пространство и время” для “Струящегося света Божества” не является абсолютной и имеет идеальную проекцию: “пространство и вечность”.

- ¹ См.: *Ganina N., Squires E.* Ein Neufund des “Fließenden Lichts der Gottheit” aus der Universitätsbibliothek Moskau und Probleme der Mechthild-Überlieferung // Индоевропейское языкознание и классическая филология—XIII: Мат. Чтений, посвященных памяти проф. И.М. Тронского (С.-Петербург, ИЛИ РАН). СПб., 2009. С. 643–654; *Ganina N., Squires C.* Ein Textzeuge des “Fließenden Lichts der Gottheit” von Mechthild von Magdeburg aus dem 13. Jahrhundert. Moskau, Bibl. der Lomonosow Universität, Dokumentensammlung Gustav Schmidt, Fonds 40/1, Nr. 47 // Zeitschrift für deutsches Altertum. 2010. Bd. 39. S. 64–86; *Ганина Н.А.* “Струющийся свет Божества” Мехтильды Магдебургской в духовном и региональном контексте эпохи // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2010. № 1. С. 68–87.
- ² Оригинальный текст “Струющегося света Божества” цитируется по изд.: Mechthild von Magdeburg. Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. / Hrsg. von H. Neumann. Bd. I: Text. Besorgt von Gisela Vollmann-Profe. München; Zürich 1990 (Münchener Texte und Untersuchungen 100–101). Перевод текста здесь и далее выполнен Н. Ганиной. Первый русский перевод был опубликован в изд.: *Мехтильда Магдебургская.* Струющийся свет Божества / пер. Р.В. Гуревич и др. М., 2008. К сожалению, этот перевод не является научным, так как выполнен с современного немецкого перевода памятника и содержит множество ошибок и произвольных толкований. В настоящее время готовится к изданию научный перевод “Струющегося света Божества”. См.: *Ганина Н.А.* “Струющийся свет Божества”: новый перевод // Florilegium. 2012. Т. 1. С. 193–217. *Ганина Н.А.* Мехтильда Магдебургская. “Струющийся свет Божества”. Перевод и исследования / авт.-сост. Н.А. Ганина. М., 2014.
- ³ Амос. 3:7.
- ⁴ 2 Кор. 12:4.
- ⁵ Цит. по: *Смирницкий А.И.* Хрестоматия по истории английского языка с VII по XVII в. С. 26 (со снятием знаков долготы) (*Пер. Н.Г.*).
- ⁶ *Цветаева М.И.* Поэма Воздуха // Цветаева М.И. Полное собрание поэзии, прозы, драматургии в одном томе. М., 2008. С. 648. Важно отметить, что Цветаева как по основам личного восприятия и общей ориентации на христианскую немецкую культуру, так и по связи с традицией немецких романтиков (и прежде всего Беттины Брентано) имеет множество сходжений с немецкой мистикой.
- ⁷ Гал. 2: 19–20.
- ⁸ Частый у Мехтильды переход: *mensch – si* (“человек – она (Мехтильда)”).
- ⁹ Mechthild von Magdeburg... 1990. S. 138.
- ¹⁰ Mechthild von Magdeburg. Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung / Hrsg. von Hans Neumann. Bd. II: Untersuchungen. Ergänzt und zum Druck eingerichtet von Gisela Vollmann-Profe. Tübingen, 1993. S. 78.
- ¹¹ *Lexer M.* Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Leipzig, 1872–1878. Bd. II. Sp. 1268.
- ¹² Пс. 90:5.
- ¹³ 2 Пет. 3:8.
- ¹⁴ Дан. 12:7; та же формула в: Дан. 7:25.
- ¹⁵ Отк. 8:1.
- ¹⁶ *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972; *Он же.* Пространственно-временной “континуум” “Песни о Нибелунгах” // Традиция в истории культуры. М., 1978. С. 112–127; *Стеблин-Каменский М.И.*

Пространство и время в эдических мифах // Стеблин-Каменский М.И. Миф. Л., 1976; *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 1976. Показательно, что А.Я. Гуревич прямо употребляет основной термин теории относительности “пространственно-временной континуум” (= “пространство-время”), а М.И. Стеблин-Каменский ссылается на известную ныне, а тогда полузапретную работу о. Павла Флоренского “Обратная перспектива” (при том, что о. Павел в свое время также живо интересовался новейшими достижениями физики и математики, позволяющими предполагать физические основания метафизической реальности).

¹⁷ Здесь и далее словосочетание “восхищение души” будет употребляться в значении “исхождение души из тела”, “мистический экстаз” (греч. *ἔξστασις*, лат. *raptus*). Ср. 2 Кор. 12:2–4. Слово “экстаз” имеет в современном русском языке сильные эмоциональные коннотации (“восторг”, “упоение”, “высшая степень наслаждения”), что затрудняет употребление этого слова в религиозно-терминологическом значении.

¹⁸ Рукопись E: *mag noch wil* (“не хочу и не могу”), Rb: *nec audeo nec valeo* (“не дерзаю и не могу”). Х. Нойманн и Г. Фолльман-Профе (Mechthild von Magdeburg... 1990. S. 8) восстанавливают *wil noch mag* на основании латинского перевода и возможной немецкой рифмы.

¹⁹ 1 Ин. 4:1-3; 1 Кор. 12:10.

²⁰ E: listen, C: list. Ср.: Mechthild von Magdeburg. *Das fließende Licht der Gottheit...* 1990. S. 51.

²¹ Чтение рукописи E. По сравнению с этим Нойманн и Фолльман-Профе (Mechthild von Magdeburg... 1990. S. 50) предлагают перестановку, а именно: *gegeben das ware lieht*. Однако рифма здесь не прослеживается, поэтому перестановка представляется избыточной.

²² 2 Кор. 12:2.

²³ “И неудивительно: потому что сам сатана принимает вид Ангела света” (2 Кор. 11:14). Ср. также опыт святых отцев пустыни (“Древний Патерик”) и православных старцев, например Паисия Святогорца: «Если человек, не испытывавший высшей райской радости, – то есть не имеющий духовного опыта – невнимателен, то он может легко впасть в прелесть. Дьявол лукав. Он слегка раздражает сердце человека и дает ему почувствовать нечто приятное. Таким образом, создавая у человека впечатление о том, что это приятное было духовным и божественным, дьявол ввергает его в прелесть [...] Дьявол может явиться в виде ангела или в виде святого. Бес, замаскированный под ангела или под святого, распространяет вокруг себя волнение, смущение – то, что имеет в себе. Тогда как настоящий Ангел или святой всегда распространяют райскую радость и небесное веселье. Смиранный чистый человек, даже будучи неопытным, отличает Ангела Божиего от явившегося в виде ангела света беса. Дьявол является в виде ангела света, но стоит человеку включить в работу один смиренный помысл, как дьявол исчезает. Однажды, когда я жил на Синае в пещере Святой Епистимии, тангалашка [бес] захотел... оказать мне услугу! Неподалеку от кельи было три-четыре ступеньки. Ночью, когда небо было ясным и светили звезды, я уходил в пещеры и, для того чтобы спуститься по этим ступенькам, светил зажигалкой. Однажды ночью я хотел зажечь зажигалку, но она не зажигалась. Вдруг с одной скалы ударил яркий луч света, подобный прожектору! Ух, все вокруг стало светло! «Нет, – говорю, – от таких “прожекторов” надо держаться подальше!”... – Геронда, а как вы поняли, что

- этот свет был не от Бога? – Это понятно... Страшное дело!» Цит. по: *Пау-сий Святогорец*, старец, блаженной памяти. Слова. М., 2003. Т. III: Духовная борьба. Ч. 4, гл. 3.
- ²⁴ Еф. 2:2.
- ²⁵ Канон молебный при разлучении души от тела // Православный молитвослов и Псалтирь. М., 1988. С. 242.
- ²⁶ В рукописи E: *den tifeln* (“бесов”), но в латинском переводе: *dyabolo* (“диавола”), поэтому при цитировании и в русском переводе принимается конъектура по изд.: *Mechthild von Magdeburg*... 1990. S. 232.
- ²⁷ В оригинале: *henget si da zû < hengen* (“вешать”, “пускать”). Как уже отмечалось, “висение”, “повисание” у Мехтильды связано с мистическим полетом души (и с образом Распятия).
- ²⁸ На традицию Эриугены ориентировались Вильгельм Сент-Тьеррийский и его ближайший друг Бернард Клервосский. Ср.: *Ruh K. Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts.* München, 1990.
- ²⁹ Словосочетания *zer lingen hant* и *zû der vordern hant*, представленные в Эйнзидельнской рукописи, в родном нижненемецком диалекте Мехтильды могли оформляться посредством других обозначений “правого” и “левого”.
- ³⁰ Ср. противоположную интенцию у Лермонтова: “Я перенес земные страсти // Туда с собой”.
- ³¹ E: *in* (“в”), в латинском переводе *cum* (“с”).
- ³² Hugo de S. Victore. *Explanatio in Canticum B. Mariae* // *Patrologia Latina*. Vol. 175. Col. 417 (Пер. М.Р. Ненароковой). Цит. по: *Ненарокова М.Р.* Секвенции Адама Сен-Викторского и богословие викторинцев // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2010. № 2. С. 93–105 (Здесь: С. 100).
- ³³ Ин. 14:2.
- ³⁴ 1 Кор. 2:9.
- ³⁵ Евр. 11:5.
- ³⁶ 4 Цар. 2:11.
- ³⁷ Отк. 11:3–4.
- ³⁸ Так в оригинале: *liplicheit* (абстрактное существительное), которое также можно истолковать как “телесность”. Енох и Илия восхищены в рай во плоти и так ожидают пришествия Христова.
- ³⁹ В оригинале: *himmelvar*, что в средневековых немецких памятниках обычно означает “голубой, лазоревый”. Однако здесь в применении к цвету лица святого речь явно идет не о “голубом/синем”. Потому в переводе употреблен древнерусский аналог средненемецкого цветообозначения – слово *облаки-тый*, означавшее как “голубой, лазоревый” (ср. совр. украинское *блакитний* “голубой”), так и “белый” (= “цвета облаков”).
- ⁴⁰ Ефрем Сирий, св. Толкование на первую книгу Бытия // Творения иже во святых отца нашего Ефрема Сирина. Ч. 6. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1912. С. 231–232. Здесь и далее высказывания православных авторов о земном рае цит. по: *Салтыков А. прот.* О первозданном мире Шестоднева // Памяти А.Г. Жолондзя. ΕΙΚΩΝ ΚΑΙ ΤΕΧΝΗ. Церковное искусство и реставрация памятников истории и культуры / сост. и научн. ред. К.И. Маслов. М., 2007. С. 101–122. Приношу благодарность М.Р. Ненароковой за указание на эту работу.
- ⁴¹ *Салтыков А., прот.* Указ. соч. С. 111.
- ⁴² *Редин Е. К.* Христианская топография Козьмы Индикоплова и по греческим и русским спискам / под ред. Д.В. Айналова. М., 1916. С. 120.

- ⁴³ Мефодий Патарский, св. О воскресении, против Оригена // Святой Мефодий, епископ и мученик, отец Церкви III века. Полное собрание его творение / пер. с греч. под ред. проф. Е. Ловягина. СПб., 1905. С. 23.
- ⁴⁴ Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского / изд. Г.С. Баранькова, В.В. Мильков. СПб., 2001. 819.
- ⁴⁵ Цит. по: *Дергачева И.В.* Посмертная судьба и “иной мир” в древнерусской книжности. М., 2004. С. 42–49.
- ⁴⁶ *Салтыков А., прот.* Указ. соч. С. 113.
- ⁴⁷ Там же. С. 118.
- ⁴⁸ *Дионисий (Шленов), иером.* Тайна рая. Отрывки о рае из богословских сочинений прп. Никиты Стифата по славянской “Диоптре” Филиппа Пустынника // Богословский вестник / изд. Московской духовной академии и семинарией. № 3. С. 102.
- ⁴⁹ Книга житий святых на месяц септември / изд. Киево-Печерской лавры при архим. Варлааме. Б.г. Л. 134–134 об.
- ⁵⁰ Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря / сост. архим. Серафим (Чичагов): изд. 2-е. СПб., 1903. С. 233. Цит. по: *Салтыков А., прот.* Указ. соч. С. 122.
- ⁵¹ См.: Житие Евфросина-повара // Жития византийских святых / пер. С. Поляковой. СПб., 1995. С. 369–374. В тексте особо подчеркивается, что Евфросин пребывал в непрестанной молитве и памятовании о Боге.
- ⁵² *Мф.* 19:30, 20:16, *Мк.* 10:31, *Лк.* 13:30.
- ⁵³ В оригинале *vegfir* “чистилищный огонь, чистилище”. Важно, что здесь у Мехтильды чистилище описывается как часть ада, откуда душу можно выволить молитвой.
- ⁵⁴ Иероним Босх (Йерун Антонисон ван Акен; 1450–1516) принадлежал к Братству Богоматери и был знаком с трудами нидерландских мистиков-современников (продолжение мистической традиции Мехтильды).
- ⁵⁵ *Мф.* 7:2.
- ⁵⁶ См. об этом: *Фокин А.Р.* Истоки средневекового учения о чистилище в западной патристике III–VII вв. // Материалы междунар. конф. “Эсхатологическое учение Церкви” (Москва, 14–17 ноября 2005 г.). М., 2007. С. 340–348.
- ⁵⁷ *Мф.* 12, 31.
- ⁵⁸ *1 Кор.* 3,12–15.
- ⁵⁹ *Свт. Григорий Двоеслов.* Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души. Кн. IV. 39. Там же. 40, 55.
- ⁶⁰ *1 Кор.* 6:10.
- ⁶¹ Блж. Августин. Энхиридион. 68–69. В некоторых работах это называется: “Блж. Августин способствовал развитию идеи о чистилище”, на что можно лишь развести руками.
- ⁶² *Блж. Августин.* Энхиридион. 109–110.
- ⁶³ *Ср. Пс.* 2, 9: “Сокрушишь их, как сосуд горшечника”; *Иер.* 19,11: “Так говорит Господь Саваоф: так сокрушу Я народ сей и город сей, как сокрушен горшечников сосуд, который уже не может быть восстановлен”.
- ⁶⁴ В рукописях E, C: *geistliche vische*, в латинском переводе отсутствует.
- ⁶⁵ *Ср.* ‘FL’ III, 17.
- ⁶⁶ В оригинале: *in siner eigner rehten pfarre*. Такое специальное подчеркивание принадлежности, законности, в принципе несвойственное Мехтильде при описании духовных реалий, по всей очевидности, должно свидетельствовать

о постоянстве и скромности священника, нежеланию искать иного, более выгодного прихода или бродить без цели.

- ⁶⁷ Число “четыре” в ветхо- и новозаветной традиции связано с символикой сторон света (ср. особ. “четыре ангела от четырех ветров” – *Отк.* 7:1). См.: Подосинов А.В. *Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии.* М., 1999; *Он же.* Символы четырех евангелистов: их происхождение и значение. М., 2000. Таинственный смысл явления четырех ангелов, препровождающих душу умершего “над всякой непогодой”, то есть над всем земным горизонтом, по всей очевидности, состоит в том, что смиренному священнику, никогда не покидавшему своего прихода, открывается и воздает хвалу всё пространство.
- ⁶⁸ В оригинале: *lireten mit den himmelschen seiten* ‘играли на лире небесными струнами’.
- ⁶⁹ Об этом см., например: Meister Eckhart and the Beguine Mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete / Ed. Bernard McGinn. N.Y., 1994. Связка “Николай Кузанский” – “Мейстер Экхарт” – “образ шара у Мехтильды” рассматривается в работе: *Margetts J. Latein und Volkssprache bei Mechthild von Magdeburg // Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik.* 1977. Bd. 12. S. 119–136. Здесь с. 128–135. Однако ввиду отсутствия непосредственной традиции (дело в том, что в текстах Мейстера Экхарта не представлен образ Бога как шара) нет необходимости прямо обращаться к аргументации Д. Маргеттса (к тому же не учитывающей Бруно и Лейбница), достаточно указать лишь на сходные выводы.
- ⁷⁰ *Ин.* 21:22.
- ⁷¹ *Ин.* 21:23.
- ⁷² В оригинале: *jubilo* ‘ликование, хвала’ (лат.).
- ⁷³ *Мф.* 27:50–53.
- ⁷⁴ Богородичен.
- ⁷⁵ Слово на Рождество Христова Святителя Григория Чудотворца, епископа Нокесарийского.
- ⁷⁶ Там же.
- ⁷⁷ В оригинале: *baner* ‘знамя’ (заимствование из ст.-франц.; слово из военной и рыцарской лексики).
- ⁷⁸ Рукописи E, C: *niemer begriffen noch berüre(n)* ‘ни постигнуть, ни коснуться’. Нойманн и Фольмани-Профе производят перестановку “ради рифмы”, однако в нижненемецком оригинале могли рифмоваться не *riches: begriffen*, а **berurn: rum* (в начале следующего предложения). Потому эта конъектура в настоящем переводе не принимается.
- ⁷⁹ *1 Пет.* 2:5.
- ⁸⁰ Определение поэзии, данное М.И. Цветаевой.
- ⁸¹ *Лк.* 17:21.
- ⁸² Монастырское кладбище в Гельфте не сохранилось. Однако здесь Мехтильда имеет в виду не себя лично, а свой труд, при свете которого “познают себя” другие.
- ⁸³ *Евр.* 13,14.
- ⁸⁴ В оригинале: *materie* ‘вещество, материя’, ‘жидкость в теле (особ. желчь)’.
- ⁸⁵ В оригинале: *convent* (< лат.) ‘собрание, сходка’.
- ⁸⁶ В оригинале: *ire personen*.

- ⁸⁷ Пер. А.И. Корсуна. Оригинал и перевод цит. по изд.: Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern / Hrsg. von G. Neckel. Heidelberg, 1927; Старшая Эдда. М.; Л., 1963.
- ⁸⁸ Герберт Орильякский (Аврилакский), первый француз на папском престоле, был также выдающимся ученым-математиком, “технарем” того времени. Он изучал математику в арабской Испании и был хорошо знаком с принципами построения различных арабских астрономических приборов. Сконструировал абак и другие измерительные приборы.
- ⁸⁹ Kluge F. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 23. Aufl. Bearb. von Elmar Seebold. B.; N.Y., 1999. S. 845.
- ⁹⁰ Palmer N.F. Das Buch als Bedeutungsträger bei Mechthild von Magdeburg // Bildhafte Rede im Mittelalter und früher Neuzeit. Probleme ihrer Legitimation und ihre Funktion / Hrsg. von Wolfgang Harms und Klaus Speckenbach in Verbindung mit Herfried Vögel. Tübingen, 1992. S. 217–235, здесь S. 228.
- ⁹¹ Sic. В оригинале: *in der kündigung Christi*.
- ⁹² В оригинале: *capitel* (< лат. *capitulum*). Капитул – коллегия или совет духовных лиц при епископе (епископской кафедре); в средние века также общее собрание монашеского или духовно-рыцарского ордена.
- ⁹³ ‘Верую в Бога’ (лат.) – начальные слова Символа веры. Далее в оригинале: *meisterliche sermones* букв. ‘наставнические проповеди’, т.е. проповеди Отцов Церкви. По Мехтильде, орден доминиканцев, основанный для борьбы с ересями, и в последние времена будет прежде всего заботиться о сохранении правой веры.
- ⁹⁴ Ср.: “Хотя Мехтильда дает аллегорические интерпретации всех канонических часов, Хадевих упоминает только утреню, да и то лишь затем, чтобы сообщить нам, что в это время у нее было видение. Мехтильда никогда не упоминает видения на утрене и никогда не связывает службу с конкретным праздником, как это дважды представлено у Хадевих”. См.: Gooday F. Mechthild of Magdeburg and Hadewijch of Antwerp: A Comparison // *Ons geestelijk erf*. 1974. Bd. 48. S. 334. Однако последнее замечание неверно, так как Мехтильда упоминает службу в день Всех святых и в день св. Марии Магдалины.
- ⁹⁵ В оригинале: *schrikete* < *schricken* ‘прыгать, подпрыгивать, приплясывать’; в латинском переводе *tripudians* < *tripudere* ‘плясать, прыгать, скакать’, ‘приплясывать под музыку.’ Свн. *schricken* употребляется в разных применениях, ср., между прочим: *die vûirflamme scrickit* ‘пламя огненное пляшет’ (“König Rother” 4681; ср.: *Lexer M.* Op. cit. Bd. II. Sp. 792).
- ⁹⁶ Gooday F. Op. cit. S. 334.
- ⁹⁷ Ibid.
- ⁹⁸ Латинский перевод этого контекста гласит: *sorori mee ode* ‘сестре моей Оде’. Кончина сестры Генриха, по сообщению Мехтильды, последовавшая через две недели, помимо свидетельства о святости самого Генриха, должна была служить для Мехтильды и ее аудитории подтверждением истинности видения.
- ⁹⁹ *Germ.* 11. Цит. по: *Taцит Корнелий*. Соч. в двух томах. Т. 1: *Анналы*. Малые произведения / пер. А.С. Бобовича. Л., 1969.
- ¹⁰⁰ Ср.: “И Денница воссияет в сердцах ваших” (2 *Пет.* 1: 19), “И побеждающему и соблюдающему дела Мои до конца, дам ему власть на языцах и дам ему Звезду Утреннюю” (*Откр.* 2: 26–29), “Я есмь корень и потомок Давида, звезда светлая и утренняя” (*Откр.* 22:16).
- ¹⁰¹ *Быт.* 1:5.
- ¹⁰² Mechthild von Magdeburg... 1993. S. 82.

- ¹⁰³ В оригинале: *schirmeslege*. Свн. *schirmslac* ‘удар мечом, выпад в поединке’. Рыцарский *terminus technicus*.
- ¹⁰⁴ В оригинале: *bemenschlegen*. Здесь, в отличие от упоминавшегося в кн. 3 никак не конкретизируемого бичевания-*discipline*, имеется в виду бичевание себя розгой.
- ¹⁰⁵ Суровая телесная аскеза не является исключительно католической практикой. Ср. знаменитое описание добровольно кающихся в “Темнице” Раифы Синайской, у преп. Иоанна Лествичника (“Лествица”, слово 5: 3–22). Упоминание Мехтильдой постоянной исповеди говорит о том, что аскетические подвиги не могли предприниматься ею самочинно.
- ¹⁰⁶ При всем желании провести параллелизм между Мехтильдой и столь близким ей по тематике и эпохе автором, как Хадевих, оказывается, что расхождений у этих авторов не меньше, а то и больше, нежели совпадений. Ср.: *Gooday F.* Op. cit. S. 305–362.
- ¹⁰⁷ Возможно, позднейшая вставка.
- ¹⁰⁸ Квадратными скобками обозначена конъектура, предложенная Н.А. Ганиной и Е.Р. Сквайрс для Московского фрагмента ввиду повреждений рукописи.
- ¹⁰⁹ *Деян.* 1:7.
- ¹¹⁰ Здесь и далее слово *venie* (свн. *venie, venige*) передается как ‘коленопреклоненная молитва’. Ср. толкование этого слова у М. Лексера как ‘*kniefälliges Gebet*’: *Lexer M.* Op. cit. Bd. III. Sp. 64.
- ¹¹¹ В оригинале: *discipline*, что, согласно словарям, означает весьма широкий круг аскетических подвигов – от добровольного самоограничения до умерщвления плоти и бичевания. Однако для Мехтильды эти *disciplinen* связаны с конкретными цифрами и сроками – двенадцать в день. Соответственно, речь идет не о “двенадцати видах воздержания” (как в пер. Р.В. Гуревич; Мехтильда Магдебургская... 2008. С. 89), а о трудном, но ежедневно исполняемом аскетическом упражнении вроде земных поклонов или самобичеваний (по которым плеть также называлась “дисциплиной”). В пользу интерпретации слова *discipline* как ‘бичевание’ говорит и исторический контекст: самобичевание как аскетическое упражнение (сначала и в идеале – тайное) вошло в обычай на Западе в XI в., причем количество ударов соотносилось с продолжительностью епитимьи. Самобичевание и коленопреклонения практиковал Доминик, отец ордена проповедников. Если здесь у Мехтильды имеется в виду самобичевание, то аскеза этого рода оказывается довольно умеренной: 12 ударов в день, тогда как при чтении одного псалма кающиеся могли наносить себе до 100 и более ударов. Так же обстоит дело и с коленопреклоненными молитвами: при чтении псалма Доминик совершал до 1000 коленопреклонений. В Православной церкви самобичевание отсутствует, а коленопреклонениям предпочитают поклоны и земные поклоны (хотя говорить о решительной разнице между средневековым коленопреклонением и нынешним земным поклоном мы не можем).
- ¹¹² Ср.: “И увидел я мертвых, малых и великих, стоящих пред Богом, и книги раскрыты были, и иная книга раскрыта, которая есть книга жизни; и судимы были мертвые по написанному в книгах, сообразно с делами своими. Тогда отдало море мертвых, бывших в нем, и смерть и ад отдали мертвых, которые были в них; и судим был каждый по делам своим. И смерть и ад повержены в озеро огненное. Это смерть вторая. И кто не был записан в книге жизни, тот был брошен в озеро огненное” (*Откр.* 20:14–15).

- ¹¹³ *Ruh K.* Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. München, 1990. S. 283–284.
- ¹¹⁴ *Цветева М.И.* Записные книжки. М., 2000. Т. 1. С. 365.
- ¹¹⁵ Этимология о/г *aiw- < и.-е. *ay(u)- и круг соответствий: *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. I–II. Bern; München, 1959. S. 17–18; *Lehmann W.P.* A Gothic Etymological Dictionary. Based on the 3d ed. of Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache by Sigmund Feist. Leiden, 1986. P. 22; *Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. С. 628–630.
- ¹¹⁶ Аристотелевский термин “энтелехия” (“осуществленность”) употребляется здесь для пояснения проблемы, а не ради того, чтобы создать впечатление об “аристотелизме” Мехтильды. Вопрос о соотношении платонизма и аристотелизма у Мехтильды – отдельная проблема, чисто философская и подлежащая разрешению средствами философии. Как известно, св. Бернард Клервоский (1091–1153), положивший начало мистической традиции, к которой принадлежала Мехтильда, был платоником (ориентация на труды блж. Августина). Современник Мехтильды св. Фома Аквинский (ок. 1225–1274) связал идеи блж. Августина с философией Аристотеля. Впрочем, представляется, что “платонизм” и “аристотелизм” у Мехтильды в любом соотношении и в любом случае будут отражением усвоенных ею концепций предшествующих или современных богословов.

СОДЕРЖАНИЕ

MULIERES IN ECCLESIIIS TACEANT? ЖЕНЩИНА В РЕЛИГИОЗНОЙ ОБЩИНЕ

Ю.Е. Арнаутова

ВВЕДЕНИЕ 5

С. Кланп

ЖЕНСКИЕ ДУХОВНЫЕ ОБЩИНЫ В ГОРОДАХ ЮЖНОГО ВЕРХНЕГО РЕЙНА (НА ПРИМЕРЕ ОБЩИНЫ СВ. СТЕФАНА В СТРАСБУРГЕ В ЭПОХУ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ) 9

З. Хирбодиан (Шмитт)

“ДИКИЕ, РАЗВРАТНЫЕ И НЕДУХОВНЫЕ СЕСТРЫ”: ЖЕНСКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ОБЩИНЫ СТРАСБУРГА В ПОЗДНЕЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ 32

А.Ю. Серегина

ЗАЩИТНИК ВЕРЫ И УЛИЧНЫЙ ПРОПОВЕДНИК: ЛУИСА ДЕ КАРВАХАЛЬ В ЛОНДОНЕ НАЧАЛА XVII ВЕКА 57

Е.Б. Смилянская

ЖЕНСКОЕ СЛУЖЕНИЕ В СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ОБЩИНЕ КОНЦА XX ВЕКА (ИЗ НАБЛЮДЕНИЙ ПОЛЕВОГО АРХЕОГРАФА) 90

О.И. Тогоева

“ОСТАВИВШИЕ СОЗДАТЕЛЯ И ОБРАТИВШИЕСЯ К САТАНЕ”. ВЕДОВСКИЕ СЕКТЫ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ 115

ПРАВИЛО СВЯТОГО ЦЕЗАРИЯ [Арльского] 133

ТЕОРИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

О.Г. Экле

“ИСТОРИЯ” КАК НАУКА – “ИСТОРИЯ” КАК РОМАН 157

ИЗОБРАЖЕНИЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

О.С. Воскобойников

СНОВА О ТЕЛЕ КОРОЛЯ. НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПОЭТИКИ ОТТОНОВСКОЙ КНИЖНОЙ МИНИАТЮРЫ 177

РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

М.Р. Ненарокова

СВ. ОСВАЛЬД НОРТУМБРИЙСКИЙ: ТРАНСФОРМАЦИЯ ОБРАЗА ХРИСТИАНСКОГО ПРАВИТЕЛЯ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЛАТИНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ..... 205

Н.А. Ганина

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ У МЕХТИЛЬДЫ МАГДЕБУРГСКОЙ..... 242

О.Е. Кошелева

ИИСУС КАК УЧИТЕЛЬ В РУССКИХ УЧЕБНЫХ ТЕКСТАХ XVI–XVII ВЕКОВ..... 329

П.-А. Будин

ВЕДОВСТВО В ШВЕДСКОЙ ДЕРЕВНЕ. БАХТИНСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА 346

ИСТОРИК И ВРЕМЯ

М.А. Курышева

ЗАБЫТЫЙ МАСТЕР: ЭСКИЗ ТВОРЧЕСКОЙ БИОГРАФИИ ВИЗАНТИНИСТА М.А. ШАНГИНА 364

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

Н.А. Ганина

ДУХОВНЫЙ СТРАСБУРГ

Schreiben und Lesen in der Stadt. Literaturbetrieb im spätmittelalterlichen Straßburg / Hrsg. von Stephen Mossman, Nigel P. Palmer, Felix Heinzer. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2012 388

Н.Г. Терехова

ИТАЛЬЯНСКАЯ МИКРОИСТОРИЯ: ДВАДЦАТЬ ПЯТЬ ЛЕТ СПУСТЯ
A 25 anni da L'Eredità immateriale di Giovanni Levi / A cura di P. Lanaro.
Milano: Franco Angeli Edizioni, 2011 393

А.Н. Алексеев, А.Ю. Даниэль

ПРАВО НА ИМЯ

Биографика XX века. Чтения памяти Вениамина Иофе. Избранное. 2003–2012. СПб., 2013..... 415

IN MEMORIAM

ЖАК ЛЕ ГОФФ (1.01.1924–1.04.2014) 422

SUMMARIES..... 425

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ..... 431

CONTENTS

MULIERES IN ECCLESIIIS TACEANT? WOMAN IN A RELIGIOUS COMMUNITY

Yulia E. Arnautova

INTRODUCTION 5

Sabine Klapp

WOMEN'S CONVENTS IN THE CITIES OF UPPER RHINE: THE CASE OF
THE CONVENT OF ST. STEPHEN IN LATE MEDIEVAL STRASBOURG 9

Sigrid Hirbodian

“WILD, LECHEROUS AND UNSPIRITUAL SISTERS”: WOMEN'S
CONVENTS IN LATE MEDIEVAL STRASBOURG..... 32

Anna Yu. Seregina

A DEFENDER OF FAITH AND A STREET PREACHER: LUISA DE
CARVAJAL IN THE EARLY 17TH CENTURY LONDON..... 57

Elena B. Smilyanskaya

WOMEN'S SPIRITUAL LEADERSHIP IN AN OLD BELIEVER
COMMUNITY AT THE END OF THE 20TH CENTURY: FIELD NOTES..... 90

Olga I. Togoeva

“THOSE WHO FORSOOK THE CREATOR AND TURNED TO SATAN”:
WITCHES' SECTS OF THE LATE MIDDLE AGES 115

CESARIUS OF ARLES *REGULA AD VIRGINES* 133

THEORY OF HISTORICAL KNOWLEDGE

Otto Gerhard Oexle

“HISTORY” AS SCIENCE – “HISTORY” AS NOVEL..... 157

IMAGES AND POLITICAL HISTORY

Oleg S. Voskoboinikov

ONCE AGAIN ON THE KING'S TWO BODIES. TOWARDS THE POETIC
OF OTTONIAN BOOK ILLUMINATION 177

RELIGIOUS CULTURE OF THE MIDDLE AGES AND EARLY MODERN TIME

Maria R. Nenarokova

THE HOLY KING OSWALD OF NORTHUMBRIA: THE TRANSFORMA-
TION OF A CHRISTIAN RULER'S IMAGE IN THE MEDIEVAL LATIN
LITERATURE 205

<i>Natalia A. Ganina</i>	
MECHTHILD OF MADGEBURG'S SPACE AND TIME.....	242
<i>Olga E. Kosheleva</i>	
JESUS AS A TEACHER IN 16 TH AND 17 TH CENTURY RUSSIAN SCHOOL TEXTS.....	329
<i>Per-Arne Bodin</i>	
WITCHES IN BOTEÅ.....	346

HISTORIAN AND TIME

<i>Marina A. Kurysheva</i>	
HISTORIAN OF BYZANTIUM MSTISLAV SHANGIN: THE UNREMEMBERED MASTER.....	364

REVIEWS

<i>Natalia A. Ganina</i>	
SPIRITUAL STRASBOURG	
Schreiben und Lesen in der Stadt. Literaturbetrieb im spätmittelalterlichen Straßburg / Hrsg. von Stephen Mossman, Nigel P. Palmer, Felix Heinzer. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2012.....	388
<i>Natalia G. Terekhova</i>	
ITALIAN MICRO-HISTORY: TWENTY FIVE YEARS LATER	
A 25 anni da L'Eredità immateriale di Giovanni Levi / A cura di P. Lanaro. Milano: Franco Angeli Edizioni, 2011.....	393
<i>Andrei N. Alexeev, Alexandre Yu. Daniel</i>	
RIGHT TO NAME	
Biographica in the 20 th century. Veniamin Ioffe Memorial Conference. Selection. 2003–2012. Sankt-Peterburg, 2013.....	415
IN MEMORIAM	
G. LE GOFF (1.01.1924–1.04.2014).....	422
SUMMARIES	425
ABOUT AUTHORS	431