

Ю.Е. Арнаутова

IMITATIO CHRISTI: ТЕОЛОГОМА И ЛИТЕРАТУРНАЯ МОДЕЛЬ В БЕНЕДИКТИНСКОЙ АГИОГРАФИИ

УДК 94(4)“375/1492”, 271.1

“Подражание Христу” (*imitatio Christi*) – не только важная теологическая максима, но и литературная модель западноевропейской агиографии. В соответствии с нею строится структура образа святого, т.е. рассказ о явленных им добродетелях и о его индивидуальном христианском подвиге (“пути во Христе”), а также композиция жития, потому что жизнь святого должна быть отмечена теми же вехами, что и жизнь Христа. На примере одного из самых необычных и сложных для интерпретации средневековых житий – *Vita. S. Gangulfi* (X в.) – автор показывает, как агиограф работает с топосами содержания и композиции, составляющими модель *imitatio Christi*, превращая “жизнь” литературного героя в “житие”.

Ключевые слова: средневековая агиография, агиографическая топка, *imitatio Christi*, святость, бенедиктинцы.

Keywords: medieval hagiography, hagiographic topic, *imitatio Christi*, holiness, the Benedictines.

О ПОНЯТИИ *IMITATIO CHRISTI*

Агиография – специфический жанр, при всех различиях его малых форм (*passiones, vitae, gesta, miracula*), нацеленный на создание образа идеального христианина, совершенного последователя Христа. Жизнь святого является назиданием и ободряющим примером для других, а потому должна быть записана. Просветительские и дидактические функции делают житийную литературу, пожалуй, наиболее благодатным материалом для размышлений о том, как являет себя в ней *imitatio Christi* – “подражание Христу”, если понимать это выражение и как теологему, т.е. часть христианского учения, и как литературную модель, в соответствии с которой описываются конкретные формы “подражания”.

(1) Теологема *imitatio Christi* имеет длинную историю, так как само содержание этого понятия в разные периоды и у разных авторов беспрестанно наполнялось (или пополнялось) новыми смыслами¹ – начиная от “следования” за Христом в прямом смысле у евангелистов (ср.: Ин. 1: 35–37) и “подражания” заповеданным им добродетелям как поведенческой максиме в апостольских посланиях и в патристике до чувственного переживания страстей Христовых мистиками высокого Средневековья и сознательного

формирования в себе ощущения единения с Христом путем различных духовных упражнений у теологов *devotio moderna*. Однако в житиях святых как “низовом” (А.Я. Гуревич) пласте христианской литературы эти изменения в теологической рефлексии ощущаются гораздо слабее. Во-первых, потому что заключенная в них теология неизменно упрощалась, чтобы быть доступной “всем верующим”. Во-вторых, ее “прикладной” характер в христианской дидактике сделал агиографию предельно консервативным жанром: его развитие шло по пути совершенствования литературной формы и усложнения сюжета, в то время как основная репрезентируемая им модель святости – “квинтэссенция” теологической составляющей жития – столетиями оставалась неизменной.

В бенедиктинской агиографии эта модель воплощалась в форме так называемой *vita iusti* – “жизни праведников”, впервые описанной папой Григорием Великим. Он иллюстрировал свои размышления о том, что значит жить по Христову закону, т.е. о праведности (*iustitia*), примерами из жизни святых отцов, прославившихся в Италии подвигами благочестия, – так возникли его знаменитые “Диалоги”². На протяжении всего Средневековья эта книга оставался обязательным чтением для бенедиктинских монахов – своего рода “иллюстрированным” учебником теологии “для всех” и образцом для последующих житийных текстов³.

Чтобы судить о том, как интерпретируется теологема *imitatio Christi* у Григория Великого и его последователей, следует учитывать некоторые особенности авторских интенций в “Диалогах”, отличающие их от относительно близких по времени агиографических историй о мучениках за веру (*acta martyrum, passiones*) или житий восточных отцов-пустынников. Если сформулировать главное отличие кратко, нужно отметить смещение акцента с панегирической функции на аретологическую, т.е. с прославления святого на доказательство его добродетелей. Отчасти это объясняется тем, что Григорий Великий был в первую очередь богословом, комментатором Священного писания. Экзегетический подход к созданию текста – через аллегорическое, мистическое, этическое толкование Писания – он применяет и в новом для себя жанре. Слово Божье и добродетели святых мужей у него взаимосвязаны и могут рассматриваться только вместе: Писание облекает добродетель в слова и подает как волю Божию, а жизнеописание святого – дает свидетельства того, как Слово Божье реализуется в жизни. Бенедиктинские агиографы последующих столетий не только сохраняют, но и углубят эту тенденцию, сделав жития свое-

го рода еще одним комментарием к Священному писанию, доказывающим, что Слово Божье истинно и может быть воплощено на практике.

Эта установка формируется Григорием Великим уже в прологе к “Диалогам”, где он поясняет, что заставило его отвлечься от своего обычного занятия – “углубления в Слово Божье” – и обратиться к примерам из жизни праведников (*exempla patrum*). Цель праведной жизни – обрести спасение души. Но в Царство небесное войдет только тот, кто исполняет Божью волю (ср.: Мф. 7:21). Руководством к ее познанию и является Священное писание – источник *умудрения во спасение верою и наставление в праведности* (2 Тим. 3:15–17). Однако, замечает Григорий, “есть люди, в которых можно возжечь пламя любви к небесному отчеству не столько наставлениями, сколько примерами”. В этом высказывании сформулирована главная цель житийной литературы – просвещением и примером вести читателя туда, куда ему назначено Божьей волей: в “небесное отечество”⁴. *Patria caelestis* – место, куда человек должен стремиться всю свою жизнь, это слияние с Богом, это сам Бог, к которому верующий пробивается через “волны великого моря” жизни как к “своему отчеству”, к “гавани покоя”. Нетрудно домыслить, что путь, ведущий в *patria caelestis*, – это путь, указанный Христом⁵, который на протяжении всего своего земного существования искал и исполнял Божью волю. “Следование” за ним и в этом смысле “подражание” – основа всей христианской дидактики, как у апостола Павла: *estote ergo imitatores Dei sicut filii carissimi [будьте подражателями Богу как чада возлюбленные]* (Eph. 5:1)⁶. Христос показал ученикам пример жизни, прожитой в полном согласии с Божьей волей, но предупредил, что такая жизнь будет нелегкой. Поэтому теологически это апостольское поучение следует трактовать не только как нравственный жизненный ориентир, но и как призыв к верующим при необходимости претерпеть все, что претерпел Христос, как претерпел и его первый “подражатель” (*imitator*) – сам апостол Павел: *Imitatores mei estote sicut et ego Christi [Будьте подражателями мне, как я Христу]* (1 Cor. 11:1).

Именно такое, еще новозаветное, понимание *imitatio Christi* мы находим у Григория Великого. Праведники (*iusti*) – это те, кто решился в полной мере воплотить Господню волю в своей жизни. В “Диалогах” ссылки на их “примеры” (*exempla*) имеют характер аргумента не меньший, чем ссылки на Священное писание. Потому что цель наставления путем комментирования Священного писания и цель наставления примером из жизни праведников –

одна и та же и заключается в том, чтобы научиться распознавать добродетель как исполнение Божьей воли и в текстах, и в деяниях праведников, а также научиться подражать этой добродетели, возбудить в себе “любовь к будущей жизни” в “небесном отечестве”.

В наиболее полном, хотя еще схематичном⁷, виде тип святости *vita iusti* представлен Григорием Великим в жизнеописании св. Бенедикта Нурсийского – бесконечном источнике вдохновения для всех последующих поколений бенедиктинских агиографов. Это история человека, которого Провидение наделило силой и властью⁸ избрать свой индивидуальный путь, который поведет его к Богу, и он следует им из духовной любви к Христу (*spiritaliter amare*)⁹, повторяя все, чему тот учил своих учеников (ср.: жить *достойно благовествования Христова* (Флп. 1:27)). Более того, Бенедикт характеризуется как человек, “исполненный духом всех праведников”, а значит, наследующий добродетели старозаветных пророков, новозаветных апостолов и мучеников *propter nomen Christi*. Рассказу о каждой из них Григорий Великий посвящает отдельную главу, и этот принцип членения текста перенимают потом все агиографы.

Таким образом, теологема “подражание Христу” в бенедиктинской традиции толкуется довольно просто – как “следование” ему, “путь во Христе”, и в этом смысле еще не выходит за рамки новозаветного учения о добродетелях (*virtutes*) как этического кодекса христианина, его *norma vivendi*. Однако эта простота компенсируется сложностью выявления *imitatio Christi* в житиях. Унаследованная от автора “Диалогов” склонность к экзегезе сделала множественность смысловых пластов текста и многозначность их символики, можно сказать, жанровым стандартом. Отсюда – характерная особенность бенедиктинской агиографии: прямого сравнения с Христом или эксплицитно сформулированных параллелей с его жизнью в житиях нет. Святого обычно называют “подражателем Христа и его святых” – *imitator Christi et sanctorum ejus*. Но это “подражание” во всех без исключения случаях являет себя в опосредованной форме – в “добродетелях и примерах” (*virtutes et exempla*), которые, как я покажу далее, не всегда легко поддаются интерпретации.

(2) В прошлом столетии, когда началось активное изучение агиографии в исторической науке и в истории среднелатинской литературы, которые, строго говоря, мало интересовались особенностями транслируемой житиями теологии, но подробно – их исторической достоверностью и художественными средствами

агиографов, у понятия *imitatio Christi* появилось еще одно значение. Его стали использовать как *terminus technicus* для общего обозначения композиционной схемы житийного текста и структуры образа святого.

Imitatio Christi как литературная модель появляется уже в “деяниях” и “страстях” мучеников – самой ранней разновидности агиографии. Но там смыслом и содержанием христианского подвига была сознательная смерть за веру, которая отодвигала на задний план весь предшествующий жизненный путь человека. Описание мученической смерти – проживания смерти Спасителя – было кульминацией всего повествования. После IV столетия, когда времена гонений на христиан отошли в прошлое, литературная модель изображения совершенного последователя Христа усложняется. Поскольку теперь путь к святости лежит через “бескровное мученичество” (*martyrium sine cruorum*)¹⁰ – аскетическое борение со “злом мира” как следствием происков дьявола и с собственными страстями и человеческой слабостью – рассказ о христианском подвиге святого превращается в его жизнеописание, своего рода духовную биографию от рождения до самой смерти. Для нее у агиографов был единый образец – Евангелия, жизнеописания самого Христа. Они давали ориентиры не только для изображения явленных Христом и заповеданных им добродетелей, но и композиционную схему, в соответствии с которой жизнь святого должна быть отмечена теми же вехами, что и жизнь Спасителя: сопровождаемое знамениями рождение богоизбранного человека, его усердие в постижении религиозной догмы, испытания, которые посылает ему Божественное провидение, дьявольские соблазны и искушения, подвиги благочестия, подтверждающие его святость чудеса, особые обстоятельства смерти. Агиографы не только следуют стилю Евангелий, так называемому *sermo humilis* – разговору о великом простыми словами, но и перенимают их специфическую “оптику” *sub specie aeternitatis* – взгляд на реалистическое, земное, в проекции на вечное, на всю историю Спасения¹¹. Евангелисты, с одной стороны, придерживаются хронологического рассказа о Христе – рождение, разные этапы жизни, смерть, воскресение. Но с другой – во всех событиях его жизни ощущается присутствие божественного: *voluntas Dei, divina providentia* (Ср.: *Он, будучи образом Божиим {...} уничтожил Себя самого, {...} сделавшись подобным человекам* (Фил. 2: 6–7)). Аналогичным образом агиографы превращают “жизнь” святого в “житие”: то, что должно быть описанием “действительности”, биографией героя, обретает двойную реальность, земную

и небесную. Этот эффект достигается путем аллюзий на сюжеты из Священного писания и метафорического уподобления святого его персонажам. Святой, будучи человеком, возвышается над низменной человеческой природой, отрекается от всего земного, поэтому материал отбирается так, чтобы это ведущее к святости труждение над собою – *aedificatio* – сделать наглядным. Причем если у Григория Великого свойственный *vita iusti* реестр необходимых для “подражания Христу” добродетелей манифестируется, как правило, еще в разрозненных “примерах”, в позднейшей агиографии он получает некоторую хронологическую упорядоченность. Всякий этап в жизни святого соотносится с рассказом об определенной добродетели, так что праведник как бы восходит (*conscendit*) к святости. Каждая добродетель – это ступень для восхождения (*conscentio*), которую нельзя просто перешагнуть, а надо подниматься постепенно¹². Сумма добродетелей, так называемый *catalogus virtutum*¹³, и стереотипных мотивов, иллюстрирующих жизнь по заповедям, с одной стороны, и восходящая к Евангелиям композиционная схема – с другой, являются структурообразующим принципом агиографического текста и представляют собой то “типическое”, что найдется в любом житии. Именно в этом смысле можно говорить об *imitatio Christi* как о присущей агиографии литературной модели, конструкции из топов содержания и композиции.

Однако просто констатировать, что изложение жизненного пути святого организуется в соответствии с моделью *imitatio Christi*, т.е. в соответствии с типической схемой, дает столь же мало, что и попытка отместить все “типическое” и заняться поиском строго “индивидуального” как единственно ценного. Жития – жанр, где “индивидуальное” передается через “типическое”. Иначе и быть не может: портрет святого должен быть узнаваем, и его литературный образ снабжается атрибутами столь же тщательно и точно, как и иконографический. Роль этих атрибутов выполняют “общие места” текста – агиографические топосы.

О необходимости самого пристального анализа житийной топики мне уже приходилось писать¹⁴: в нем – ключ к интерпретации авторских интенций и к разгадке непонятных на первый взгляд сюжетов. Поэтому к топосам, особенно к цитатам и метафорам из Священного писания, нельзя относиться как к бесполезному “стилистическому реквизиту”. В тексте жития они имеют функцию аргументов, так что их комментарий (как у Григория Великого “занятия Словом Божьим”) – порою единственный способ выявить “ту самую” добродетель или параллель с евангельским

рассказом о жизни Христа, которую агиограф иллюстрировал материалом из жизни святого, но не потрудился назвать.

Другой немаловажный вопрос, который позволяет решить подробный анализ житийной топики, это вопрос о том, как, в чем конкретно проявляется святость и каким путем данный святой ее достигает. Казалось бы, вопрос праздный. Реестр житийных топосов относительно стандартен, поскольку один святой не может быть “святее”, чем другой, а значит, являет все добродетели без исключения, просто одни изображаются развернуто, на примере вполне конкретных его деяний, а другие лишь упомянуты. Однако организация топического описания святости только на первый взгляд кажется у всех авторов одинаковой. Все то, что в житиях обычно называют “стереотипными мотивами” и “общими местами”, подразумевая под этим нечто неоригинальное, компиляторское, на самом деле представляет собой абсолютно осмысленный и спланированный подбор смысловых единиц – мотивов, аргументов, образцов, теологем, истолкований, которые в сумме дают определенную концепцию святости. Ее центральным элементом могут оказываться выраженные в форме топосов разные качества святого – так в рамках универсальной структуры *imitatio Christi* создается описание его вполне индивидуального “пути во Христе”.

Таким образом, располагая агиографическим инструментарием из топосов содержания и композиции, любую “жизнь” можно превратить в “житие”, сконструировать образ святого. В этом и состоит труд агиографа, вне зависимости от того, каким количеством достоверного материала он обладает. Историческая “зацепка” – пусть даже лаконичная запись из древнего мартиролога или литургического календаря¹⁵ – найдется всегда. А для того, чтобы из немногих исторических “зацепок” создать текст, обосновывающий святость его героя, агиограф располагает предшествующей агиографической традицией и, главное, образцом – литературной моделью *imitatio Christi*. Что станет сюжетообразующим мотивом (мотивами) в таком житии – зависит не столько от количества исторических сведений о жизни святого, сколько от образованности, творческой силы воображения (*ars inveniendi*) и литературного дарования автора.

Сколь виртуозно агиограф может управляться со своим “инструментарием”, я покажу на примере анализа топики модели *imitatio* и авторских интенций в одном из наиболее необычных и сложных для интерпретации раннесредневековых житий, которое некоторые историки вообще считали литературной шуткой ано-

нимного графомана или, в лучшем случае, легкомысленной записью народной легенды¹⁶. Речь идет о житии св. Гангульфа (*Vita Gangulfi I*)¹⁷, созданном на рубеже IX–X столетий в посвященном ему бенедиктинском монастыре, может быть даже в том самом, который упоминается в тексте как частный монастырь Гангульфа в окрестностях Лангра (Варенн-сюр-Аманс) и место его погребения.

Св. Гангульф был необычным святым хотя бы потому, что не являлся ни монахом, ни отшельником-аскетом или епископом. Он всю жизнь оставался мирянином, графом, а значит, воевал, владел богатствами и был женат. Поэтому перед автором его жития стояла нелегкая задача: обосновать святость человека, который, во-первых, не подходил под агиографический канон по своему “социальному типу” и обусловленному им образу жизни. А во-вторых, о котором было известно лишь то, что (1) полтора-два столетия назад он жил в Бургундии, владел землями и монастырем и был вероломно убит (вероятно, любовником собственной жены). (2) Убийство имело какой-то общественный резонанс и, по-видимому, расследовалось королевским двором. (3) Вблизи упомянутого монастыря действительно находится источник (его можно видеть и сегодня), во времена создания жития почитавшийся как чудотворный¹⁸. Опираясь на эти скудные исторические сведения (“переданные верующими из уст в уста”¹⁹), автор пошел по традиционному пути всех агиографов, когда-либо оказывавшихся в подобном положении, и использовал “общие места” описания святости (топосы) и последовательный (хронологический) принцип изложения материала с категоризирующим делением его на главы, характеризующие какую-нибудь добродетель или жизненный этап в соответствии с моделью *imitatio Christi*.

CATALOGUS VIRTUTUM (ПРОЛОГ; ГЛАВЫ I–III)

Средневековой агиографии свойственно два типа прологов. Первый характеризуется акцентом на мотивах автора, побудивших его писать житие, пространным обращением к адресату, словом, имеет функцию “посвятительного послания”. Второй – служит своего рода введением в житие: в нем кратко восславлены добродетели, свидетельствующие о святости жизни персонажа, так что автору остается впоследствии только развить некоторые темы для более подробного ее “доказательства”. Именно к этому типу *apologetica praefatio* относится пролог в *Vita Gangulfi*.

Гангульф, “хотя и вел жизнь мирянина” (*in saeculari habitu constitutus*), по своему “качеству” не отличается от других святых. Эту главную идею пролога автор аргументирует вполне в духе Григория Великого: при жизни Гангульф явился миру как “подражатель” (*imitator*) “прежних святых” в “добродетели и примерах”, а после смерти “в триумфе [своего] добродетельности воссел, увенчанный, в сенате небесного отечества” (*caelestis patriae senatum*). Далее следует перечисление основных добродетелей в так называемом *notatio* – кратком перечне, не сопровождающемся пространной аргументацией: “Таков [был] образ жизни этого святого, такова вся его жизнь святая (*sancta*), безгрешная (*innocua*), целомудренная (*celebs*), славная (*gloriosa*), исполненная веры (*fide*), крепкая надеждой (*spe*), излившаяся любовью (*caritate*), наконец, всяческой праведностью (*omni bonitate*) замечательная”.

Если эпитеты “святая, безгрешная, славная” жизнь следует отнести к обычным элементам *laudatio* [прославления], то триада “вера, надежда, любовь” (*fides, spes, caritas*) – это теологическое ядро *catalogus virtutum*. Оно восходит к теологеме *Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи* (Мф. 4: 10. Ср.: Исх. 20:2–5), т.е. к первой из христианских заповедей (Ср: *Если хочешь войти в жизнь вечную, соблюди заповеди* (Мф. 19: 16–17)). Заповеди – данные Господом образцы поведения (топос *mandata Dei*), можно сказать, программа “жизни во Христе”, которую святой реализует в самых разных жизненных ситуациях²⁰.

Добродетели теологические – вера как источник праведной жизни, надежда на Божье благословение и любовь к Богу и к ближнему в ответ на Божественное милосердие (*caritas Dei*) – просвещают и инспирируют добродетели нравственные. К основным четырем в *catalogus virtutum* относятся: справедливость (*justitia*), мужество или твердость [духа] (*fortitudo*), благоразумие или мудрость (*prudentia, sagacitas, sapientia*), умеренность или воздержанность (*temperantia, castimonia, abstinentia*). Литературные истоки этих топосов – в античной биографической традиции. Они суть необходимые компоненты образа человека выдающегося – *vir i(n)lluster*. Однако у средневековых авторов эти черты личности героев реализуются в другом, религиозном, измерении. Так, упоминание о целомудренной жизни Гангульфа (*vita celebs*) можно рассматривать как вариацию топоса умеренности (*temperantia*). Топос *justitia* сформулирован в виде фразы о том, что Гангульф “неустанно шествовал по тропе справедливости” (*per semitam justitiae indefesse incederet*), поэтому *justitia* здесь можно понимать и в бенедиктинском духе как “праведность” (ср.: Мф. 5:20). А на

твердость духа (*fortitudo*) указывают его мужество в сражениях “с искушениями древнего врага” (*contra antiqui hostis temptamenta viriliter decertavit*) и воздвигнутая им “крепость веры” (*arx fidei*). Благоразумие или мудрость святого облекаются в тоpos “змеиной мудрости” (*serpentina sagacitas, serpentina prudentia*), о чем подробно пойдет речь в I главе жития.

Существуют еще и добродетели “второго ранга”, упоминание которых более или менее факультативно, т.к. все они относительно синонимичны основным или, по меньшей мере, вписываются в ассоциативный ряд с ними: самообладание и целомудрие (*continentia, castitas*), скромность (*modestia*), благочестие и “правильность” (*pietas, bonitas*), невинность (*innocentia*), которая часто идет в паре со щедростью к бедным (*largitas, eleemosyna*), кротостью, добротой, мягкостью (*mansuetudo, humanitas, clementia*) и т.п. Обычно агиографы не отказывают себе в удовольствии порассуждать о них на примере каких-нибудь событий из жизни их героев в первых же главах жития, как мы увидим далее.

Литературная модель *imitatio Christi* подразумевает относительно стабильную композиционную схему (топосы композиции): рождение, указывающее на предопределенность к избранничеству; детство и юность святого; его деятельность в соответствии с положением в обществе (так называемые *gesta exteriora*), в свою очередь, выявляющая различные добродетели; божественное испытание, которое святой успешно выдерживает, являя миру свой индивидуальный христианский подвиг, и, наконец, смерть. Этим топосам подчинены события, последовательно заполняющие временную протяженность жития, составляющие его “событийное время”. Но если повествование измеряется не годами, а событиями – время то ускоряется, то замедляется. В *Vita Gangulfi* это особенно заметно: житие описывает события нескольких месяцев незадолго до убийства святого графа, тогда как вся предшествующая жизнь являет собой лишь “предысторию” и умещается в трех небольших главках. Из них мы узнаем, что Гангульф как сын благородных родителей и “мальчик исключительной красоты” был изначально предопределен к христианскому подвигу. Очень рано он постиг “догматы христианского учения” и прославился своим благочестием (гл. I), однако склонность к чтению Священного писания и отвращение к порочности человеческой природы не привели его в монастырь или в келью отшельника, как это обычно бывает в житиях. Достигнув “зрелого возраста” и унаследовав отцовские владения, он “взял себе супругу такого же рода, что и сам” (гл. II), поступил на службу к франкскому королю, вскоре

был приближен ко двору и стал там одним из лучших советников и военачальников. В перерывах между военными походами и делами придворной службы Гангульф посещал свои владения в окрестностях Лангра, где основным его занятием служила охота в окрестных лесах (гл. III).

Подобная краткость агиографа вполне объяснима. О детстве и юности святых в житиях, как правило, ничего индивидуального не сообщается, поскольку исходных посылок для развития этой темы в Евангелиях нет. Да и в целом, настоящая жизнь начинается не с рождения, а с момента смерти – “небесного рождения” (*nativitas caelestis*)²¹. Для описания земного пути святого агиографа отбирают только те события, в которых проявилась предопределенность святого к избранничеству (*gratia praeveniens*). Это принципиально важный момент. Ни одно слово не сказано в житиях всуе: все упоминаемые события служат не метками времени в биографии героя, а манифестацией Божьей воли, которую святой, подобно Христу, должен исполнить (ср.: Лк. 12:7 или Мф. 4:1, 8). Таким образом, автор *Vita Gangulfi* с легкостью обходится в этой части текста “общими местами”, нанизывая один топос на другой. Его главная задача здесь – вместить как можно больше добродетелей в этот “небольшой свод” (*brevi corpusculum*) предварительных сведений о святом.

Первая глава начинается с указания на происхождение Гангульфа от родителей “высокого рода и благородной крови”. Это еще античный топос *nobilitas carnis*. Благородное происхождение святого вместе с его телесной красотой²² (топос *pulchritudo* – наследие эллинистического эстетического идеала²³) как наглядным свидетельством *nobilitas* метафорически означает одновременно и благородство духа – *nobilitas mentis*. Оно проявляется прежде всего в том, что “с самого начала” святой воспринял “от родителей догматы христианского учения”, ребенком “с негодованием отворачивался от игрищ и нечестивых зрелищ”, а юношей “стремился избегать непристойных рассказов, которые обыкновенно оскверняют своими соблазнами чистоту души”, и, наконец, суммируется перечнем типических признаков нравственного совершенства, которые можно отнести к упомянутым выше добродетелям “второго ранга”: “был же он ликом почтителен (*reverendus in vultu*), в обращении приветлив (*affabilis in alloquio*), в деле разумен (*prudens in opere*), устами красноречив (*facundum in ore*) и замечателен всем благородством нрава (*universa morum praeclarus honestate*)”.

Серьезность не по годам, граничащая с мудростью, – признак едва ли не самого известного благодаря исследованиям Э.Р. Курциуса топоса *puer senex* [мальчик-старик]²⁴. Однако при том, что свое происхождение он ведет также из античной литературы и встречается уже у Цицерона и Вергилия, в агиографическом дискурсе для *puer senex* имеется собственное, евангельское, обоснование: двенадцатилетний Христос появляется в храме не как ученик, а как учитель (Лк. 2: 42–46). Так же и св. Бенедикт у Григория Великого “мальчиком имел сердце старца”²⁵.

Благородное происхождение, обеспечивающее “благородство духа” и старческую мудрость литературного героя уже в раннем возрасте, античные авторы объясняют даром богов²⁶. Также и в жизнеописаниях святых эти качества – дар Господа и свидетельство богоизбранности будущего святого. Но в соответствии с христианским учением о Божественном даре (ср.: Мф. 25), воспользоваться им человек может только при условии, что будет усерден и сумеет разумно распорядиться своим “талантом”. Для иллюстрации этой мысли агиограф сообщает, что уже маленьким мальчиком (*puerulus*) Гангульф стал посещать “собрания благочестивых мужей и, принимая из их уст мед божественного красноречия (топос *eloquitas*), затверживал изречения истины и неотступно накоплял [ее] во чреве памяти”, что стало свидетельством запечатленного “в юношеской его душе (...) образа святости”. И позже, “пускай он и был облечен тогой мирянина, – делает оговорку агиограф, – все же гонимый неустанной жаждой, постоянно впитывал душой писания церковного канона (*scripturas normae ecclesiasticae*)”.

Мирянин-аристократ, занятый изучением Слова Божьего – образ для времени составления жития еще довольно необычный. Но именно в этом, а не в чудесных знаках, предвещающих рождение человека неординарного²⁷, проявилась богоизбранность Гангульфа: “Конечно, он наставлялся [так] по тайному Божественному промыслению (*divinitatis occulto iudicio*), чтобы впоследствии не было бы ничего несовершенного в блаженнейшем муже”. Чтение и осмысление Священного писания – агиографический топос *lectio*. В житийной литературе он регулярно появляется со второй половины VIII в., когда идеальный портрет святого начинает демонстрировать черты активной личности, а в IX–X вв. на фоне вдохновленного каролингским “ренессансом” культа мудрости (*sapientia*) и начала движения монашеской реформы, *lectio* становится необходимым условием святости (причем обычно подчеркивается быстрый прогресс в учении) и часто идет в паре с то-

посом *oratio (psallere)*, обозначающим усердие в молитве и пении псалмов²⁸. Таким образом, мудрость святого – не просто “дар”, полученный по воле Божественного провидения, но и следствие стремления постичь добродетель через Слово Божье. Так и Гангульф, “отнюдь не глухой слушатель евангельского наставления, придерживаясь уловок змеиной мудрости, не упускал обыкновения голубиной простоты”.

Рассказ о юных годах святого завершается сообщением о том, что “вскоре” он унаследовал “громадные владения” отца. Для агиографа это прежде всего повод упомянуть о благотворительной деятельности своего героя, т.е. ввести обязательные для описания святости топоры любви к ближнему (*caritas*), заботы о бедных (*cura pauperum*) и щедрости по отношению к ним (*largitas [in elemosynis]*). Однако то обстоятельство, что Гангульф не раздал всех богатств бедным в соответствии с заповеданным Христом *если хочешь быть совершенным; пойди, продай имение твое и раздай нищим* (Мф. 19:21), нуждалось в объяснении. Для этого автор сравнивает Гангульфа с Иовом: “ведь по примеру блаженного Иова он был *глаз для слепого и нога для хромого, и дверь его была открыта для путников*” (Ср.: Иов. 29:15; 32:32). Ссылка на щедрость Иова – излюбленный прием церковных авторов всех периодов Средневековья. Но здесь агиограф апеллирует к совсем другой, редко вспоминаемой в контексте *cura pauperum* святых, стороне его образа: пример Иова показывает, что можно быть мирянином и богатым хозяином, иметь множество *слуг и скота*, но при этом оставаться праведником. Более того, само благоденствие Иова стало наградой за его благочестие (Иов. 1:1–5; 9–10. Ср. также: 2 Кор. 9: 8–9).

В гл. II сообщается еще о двух фактах из биографии Гангульфа. Во-первых, “войдя в мужественную силу”, он женился. Во-вторых, “помимо этого” (*praeterea*) он “имел обыкновение предаваться охоте” в той части своих владений, которая была “покрыта густым лесом и изобиловала всяческим зверьем”. У современного читателя подобная информация в контексте прославления святости может вызвать недоумение. Ф. Принц в своем исследовании традиции публикуемых королевскими капитуляриями и канонами поместных соборов запретов для клириков и монахов охотиться и вообще брать оружие привел в пример *Vita Gangulfi* как произведение пародийное, герой которого делает как раз то, от чего святому следовало бы воздержаться²⁹. Однако это мнение не выдерживает критики: Гангульф, напомню, был мирянином, а значит, запрет на него не распространялся³⁰. И сам агиограф явно

не склонен затушевывать столь “неудобные” аспекты биографии своего героя, как женитьба и охота³¹. Более того, в соответствии с моделью *imitatio Christi* эти сведения логически вполне оправданы и даже дополняют друг друга, поскольку вводят в повествование тему испытания (*probatio Dei*), которое ниспосылает святому Божественное провидение (топосы *voluntas Dei*, *divina providentia*), подобно тому, как испытаниям подвергся Христос, когда *возведен был Духом в пустыню* (Мф. 4:1–10).

Провиденциализм мышления пронизывает всю латинскую агиографию. Но если, например, в житиях меровингской эпохи он еще довольно прозрачен и авторы сами старательно подчеркивают, что Провидение избирает и направляет будущего святого, все деяния которого инспирируются Богом и ведут к осуществлению Божьей воли³², то к X столетию это свойство житийной литературы реализуется на фоне усложнения сюжета. Перипетии на пути святого к вершинам святости становятся порою необычными и выходят за рамки как библейского канона, так и предшествующей литературной традиции. Агиографы ищут руку Провидения во все более неожиданных сюжетах из жизни святых. Мне уже приходилось писать о св. Пелагии, которому Бог дал во испытание телесную красоту и он стал объектом домогательств кордовского султана, или о св. Геральде, которого Бог испытывал сначала непреодолимой тягой к женщине (подобное случилось и со св. Дунстаном), а затем мирской властью³³.

Гангульфу Бог дал злую, сварливую и безнравственную жену: “хотя происхождение ее было самое благородное, но не такими были нравы, как потом покажет наше повествование”. Вводя тему *probatio Dei*, к которой он еще не раз вернется в последующих главах, агиограф поясняет: “потому допустил тайный Судия быть ей столь скверной, чтобы таким образом испытать терпение (*patientia*) блаженного мужа и сделать явной простоту (*simplicitas*) [его безгрешности], которая обычно так стремится скрыть заслуги своих добродетелей, что те, кто всегда готов завидовать хорошему, могут назвать ее некой вялостью духа (*inertia quadam animi*)”. Подвергнутое испытанию терпение Гангульфа, разумеется, не признак его пассивности, *inertia animi*, а решимость воплотить в своей жизни Господню волю в полной мере и, следовательно, принять тот самый крест, который является неотъемлемым элементом “пути во Христе” всякого верующего, как у Луки: *и кто не несет креста своего и идет за мною, не может быть моим учеником* (Лк. 14:27). Венцом такого пути станет единение с Христом в момент смерти, т.е. святость, когда по вине коварной су-

пруги Гангульф будет убит и уже на небесах получит воздаяние за скорби земной жизни по вере, о котором поучал апостол Павел: *от скорби (tribulatio) происходит терпение, от терпения опытность, от опытности надежда* (Рим. 5: 3–4). Словом, опытный человек понимает, что скорбит для Бога, и проходит собственный крестный путь до конца в надежде на посмертное воздаяние.

Для доказательства своей мысли о том, что и Гангульф как раз такой “опытный человек” и только завистники могут подозревать его в слабоволии, тогда как он ни в каком отношении не был пассивен, агиограф использует совершенно необычный аргумент – увлечение Гангульфа охотой: “Если же кто-нибудь возмутится, отчего такой выдающийся муж хотел столь часто расходовать свой труд (*laboris sui*) на подобные дела, то пусть он знает наверняка, что существуют одни занятия, которым предаешься с чистой душой и они не влекут за собою никакого ущерба для добродетельной жизни. И есть другие, которым едва ли можно предаваться без греха или даже вовсе нельзя”. Сентенция про “занятия” позаимствована у Григория Великого почти дословно. В комментарии на Евангелие от Иоанна (XXI: 1–14) тот сравнивал труд апостола Петра, который, прежде чем его избрал Спаситель, был рыбаком и продолжил эти занятия после смерти и вознесения Иисуса, и труд апостола Матфея, который до обращения (*conversio*) был мытарем и больше, напротив, никогда к прежней профессии не возвращался, “потому что <...> одно дело – зарабатывать себе на жизнь ловлей, а другое – увеличивать деньги доходами мытаря”. Оправдывая охоту авторитетом папы-монаха как занятие для мирянина вполне допустимое и даже достойное, наш агиограф рассматривает ее как необходимый для блага души физический труд (*labor*) и средство быть в хорошей форме (*causa exercitationis*): “Так и блаженнейший и возлюбленный Богом Гангульф, украшенный прочими добродетелями, дабы не оцепенеть в праздности (*ne ociositate torperet*), ибо безделье расслабляет добродетели и питает собою пороки и *праздность враждебна душе*, чтобы не предаваться лени, ради упражнения объезжал логовища зверей и старался захватить их с помощью чутья собак или же уловить в сплетение сетей”.

Ключевой фразой для интерпретации авторских интенций в этом фрагменте будет *ociositas inimica est animae* – “праздность враждебна душе”. Это буквальное воспроизведение начала 48 пункта Правила Бенедикта, “De opera manuum cotidiana”, предписывающего монахам ежедневные занятия физическим трудом наравне с чтением и участием в богослужениях. Как видим,

агиограф стилизует образ жизни Гангульфа в соответствии с девизом бенедиктинского монашества *ora et labora*, соединявшего созерцательную молитву с активной физической работой. Этот литературный прием – придание жизни мирской аристократии внешних признаков монашеской аскезы – навеян идеалами распространявшегося с конца IX в. движения обновления монашества. Впоследствии его повторят Одо Ключинский и Руотгер: граф Геральд д'Аурилак у Одо тайно носит монашескую tonsуру и в пути распевает псалмы, а епископ Бруно Кельнский, как известно, активно участвовавший в политике двора своего брата, императора Оттона Великого, в изображении Руотгера живет “подобно отшельнику” (*quasi solitarius vixit*).

И, наконец, III глава жития завершает предысторию христианского подвига Гангульфа, его *gesta exteriora*. В ней говорится о том, что граф Гангульф служил Пипину, тогда еще франкскому мажордому, и тот считал его “одним из мужественнейших воинов в своем войске, потому что он был духом храбр, силами могуч, в бою бодр и превосходно обучен всякому воинскому делу. Свидетельством этого является и его замечательное вооружение, которое до сих пор хранится в церкви, освященной его именем, {...}: шлем, панцирь, меч и налокотники”. Строго говоря, всё это характеристики воинских доблестей мирян, позаимствованные средневековыми авторами из все той же античной биографической традиции³⁴. Однако в контексте житийной литературы, перенявшей евангельский взгляд *sub speciae aeternitas*, мирские доблести обязательно имеют свою небесную проекцию, на что указывает перечисленное далее воинское снаряжение: “И если снаружи у святого видны были укрепления этого оружия, то внутри сияло непобедимейшее оружие, а именно шлем веры, непробиваемый панцирь праведности, щит справедливости и меч Слова Божьего, который чудесным и всепроникающим острием освещал тайники его души”.

Двойная реальность предметов, “дольняя” и “горняя”, объясняется спецификой смыслового пространства житийных текстов, которые и продолжают историю Спасения, и воспроизводят ее. Продолжают – потому что всякий раз рождение святого и его подвиг добавляет миру, “уже скатившемуся к худшему”³⁵, еще один шанс на спасение. Воспроизводят – потому что подобно тому, как Христос явился, *чтобы разрушить дела дьявола* (1 Ио. 3:8) и победить мировое зло, святой вносит свою лепту в борьбу со злом, сумев победить грех в себе. И в Евангелиях, и в житиях грех предстает в форме искушения дьяволом. Дьявол три раза иску-

шал Христа в пустыне (Мф. 4; Лк. 4), поэтому все верующие призывались устоять перед искушениями, подражая в этом Христу, и сопротивляться силам зла с помощью оружия духовного (*arma spiritualiter christiani*): для сего примите всеоружие Божие, дабы вы могли противостоять в день злый и, все преодолев, устоять. Итак, станьте, перепоясав чресла ваши истиною и облекшись в броню праведности, (...) возьмите щит веры, которым возможете угасить все раскаленные стрелы лукавого; и шлем спасения возьмите, и меч духовный, который есть слово Божие (Эф. 6: 13–17).

Таким образом автор подводит читателя к центральной теме жития, которая одновременно и центральная тема модели *imitatio Christi*, – к борьбе со злом в испытаниях (*probatio Dei*), ниспосылаемых святому Божественным провидением. Наиболее драматичные моменты этих испытаний – искушения дьяволом (топос *temptatio diaboli*). Противостоять им святой может только приняв всеоружие Божие, т.е. явив различные добродетели, которые помогут ему посрамить проделки “древнего врага рода человеческого”. Поэтому рассказ о любом испытании или искушении – в то же время и рассказ о триумфе очередной добродетели, ступеньке на пути к нравственному совершенству (*perfectio, plenitudo virtutum* или *beatitudo*). С точки зрения композиции жития каждая последующая глава представляет собою амплификацию топоса, обозначающего ту или иную добродетель, т.е. расширяет заданную топосом тему применительно к конкретным обстоятельствам жизни святого. Так складывается рассказ о его вполне индивидуальном христианском подвиге. В житии св. Гангульфа эти обстоятельства группируются вокруг мотива источника, который следует считать сюжетообразующим, – случай в истории раннесредневековой агиографии, пожалуй, единственный, но отнюдь не противоречащий главной дидактической установке житийной литературы: *imitatio Christi* возможно в любой ситуации. Обратимся к тексту.

ИСПЫТАНИЕ СВ. ГАНГУЛЬФА (ГЛ. IV–VIII)

Начиная с IV главы “событийное время” жития замедляется – автор переходит к рассказу о последних месяцах жизни святого. Внешне события выглядели так.

Однажды, возвращаясь из похода “по делам королевской службы” через Шампань, Гангульф “со своими людьми” решил

сделать привал у источника, “струившего свои чистые и прозрачные воды”. Тут появился владелец этой местности, некий “человечишко” (*homuntio*), и Гангульф, “ибо всегда был полон любви к ближнему” (топос *caritas*), пригласил его присоединиться к их трапезе. Во время завтрака он “обратился к новому гостю, прося того назначить цену и продать ему источник, на берегах которого они сидели”. Из текста можно заключить, что Гангульф пожелал иметь источник с чистой водой, потому что в его поместьях в Бургундии ключам “свойственно было иметь беловатый цвет из-за особенностей почвы, из которой они рождаются”. Удивленный землевладелец “втихомолку начал насмехаться над ним, ибо не распознал всей чистоты его безгрешности (*innocentia*), но полагал, что это сказано по глупости (*stoliditas*). Он стал замышлять про себя, что сумеет оставить себе и то, и другое: и забрать всю плату, и владеть по-прежнему источником, потому что невозможно перенести его с места на место”. Оформив как полагается сделку, Гангульф заплатил “человечишке” сто солидов и продолжил путь. Дома он “поведал супруге, которая уже тогда, хотя он и не знал этого, незаконно осквернила узы связавшего их брака, обо всем, что сделал, и указал ей цену, которую дал за вышеназванный источник. Тогда она, будучи духом распущена и стремясь исказить неверным толкованием все, что бы он ни делал, тайно от мужа стала жаловаться в беседах, что он подвержен глупости (*hebetudo*) и бессмысленно расточает свое состояние и что невозможно извлечь никакой пользы из того, что он купил за такую [большую] цену” (гл. IV). Однако, как сообщает автор в следующей главе, “жадная надежда алчного владельца источника” была у него “отнята”. Спустя какое-то время Гангульф, объезжая свои владения в Варенне, “воткнул в землю палку (*baculum*), оставил ее там и отбыл”. Когда же на следующий день “у них не оказалось воды, чтобы омыть руки и лицо”, он – “полный веры” (*plenus fide*) – послал слугу вытащить палку из земли и принести воды, “которая последует за ней”. Как и следовало ожидать, на месте воткнутой палки забил ключ: “из глубочайших недр <...> излилось величайшее изобилие вод, сохраняющих <...> [тот] прежний цвет, который они имели в месте, откуда были перенесены Божественным чудом (*divina virtute*)”.

С легкой руки первого комментатора *Vita Gangulfi* Вильгельма Левизона почти все авторы³⁶, специально обращавшиеся к житию, рассматривают этот сюжет как агиографическую обработку незатейливой народной легенды, связанной с “источником св. Гангульфа”³⁷, который почитался как чудотворный, о чем агиограф и

сам сообщает далее: “Этот источник и сегодня весьма полноводен, и с одобрения св. Гангульфа Божественная добродетель творит [его водою] величайшие благодеяния исцеления немощных”. В 1993 г. вышла работа, впоследствии регулярно цитируемая, автор которой, Э. Альтенхёфер, попытался реконструировать эту легенду-прототип³⁸. Он пришел к выводу, что ядром народной легенды была именно история о чуде перенесения источника, смысл которой заключался в наказании его жадного владельца: желая обмануть, тот сам был обманут и порок, как водится, наказан. Однако, полагает далее Э. Альтенхёфер, при агиографической обработке эта народная легенда превратилась в бессмыслицу: у агиографа противопоставление святого и низменного “человечески” отошло на задний план, потому что “человечишко”, выходит, отнюдь не подвергся наказанию, так как получил за источник щедрое вознаграждение. Следствием подобного переосмысления народной традиции стала утрата “каких-либо оснований, почему, собственно, Гангульф переносит источник. Автор, кажется, этого совсем не замечает. Поэтому не может не сложиться впечатление, что величие своего святого он изображает здесь весьма наивным способом”³⁹.

Разумеется, с версией Э.Альтенхёфера нельзя согласиться. Подобное впечатление может возникнуть только в том случае, если принимать во внимание лишь событийную сторону всей истории, игнорируя ее топику и аллюзии на Священное писание, т.е. те самые “общие места” агиографии, которым он, как и большинство историков, отводит роль риторических украшений. Хотя следует все же признать, что чудо перенесения источника не относится к так называемым классическим чудесам, которые творил Христос⁴⁰. И мотив источника не принадлежит к классическим мотивам – ему нет параллелей в Евангелиях. Это мотив полигенетический, он встречается и в сказках, и в житиях, и в Ветхом завете. Но тогда какую функцию он выполняет в *Vita Gangulfi* и как весь сюжет соотносится с моделью *imitatio Christi*?

Прежде всего следует уточнить, что Гангульф не совершал чуда перенесения источника, которое ему приписывают исследователи жития. Это было бы грубым отступлением от жанрового канона, которое средневековому агиографу вряд ли могло прийти в голову, потому что Гангульф еще не пережил религиозного *conversio*. *Conversio* – это необходимый композиционный топос, символизирующий важную веху в жизни святого, евангельской параллелью которого является *transfiguratio* – Преображение Христа, когда сопричастность божественному становится явной

(ср.: *просияло лицо Его как солнце, одежды же Его сделались белыми как свет*) (Мф. 17: 1–2)). В агиографических текстах понятием *conversio* обозначают религиозное озарение, “обращение”, “преображение”, словом, момент, когда происходит изменение духовного качества личности, уже выдержавшей все испытания и возвысившейся до нравственного совершенства (*perfectio*) – необходимого условия святости. Только тогда святой способен сам творить чудеса⁴¹. Но Гангульф живет еще как обычный человек: он возвращается из поездки “по делам службы”, в дороге покупает себе нечто, по его мнению, полезное, прибыв домой – объезжает имение. Как видим, он внутренне пока не порвал с миром и о своем предназначении тем более не догадывается. Поэтому сюжет о покупке и перенесении источника выполняет в житии совсем иную функцию – литературную, композиционную. Он вводит читателя (слушателя) в полную конфликтов семейную жизнь Гангульфа, которую, напомним, Провидение предназначило ему как главное испытание его “простоты” (*simplicitas*), т.е. душевной чистоты. Покупка источника служит завязкой конфликта, предопределившего дальнейшее развитие событий, которые привели к гибели Гангульфа. Но это лишь в “профанном” измерении. Как у любого агиографического события, здесь есть и второй, сакральный, аспект, который устраняет все кажущиеся недоразумения.

История о покупке и перенесении источника являет собой часть обширной амплификации парного топоса *serpentina sagacitas / columbina simplicitas*. В его основе – теологема из приведенного в Евангелии от Матфея (Мф.10:16) напутствия Христа ученикам: *итак, я посылаю вас как овец среди волков; будьте мудры, как змии, и просты, как голуби (estote ergo prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae)*. Обычно упоминание о мудрости и простоте святого входит в состав *notatio* в прологе, где эти качества только называются среди прочих добродетелей. В *Vita Gangulfi* автор счел необходимым указать на них отдельно, в I главе, как на плод изучения Священного писания простым человеком, мирянином (*atque evangelicae admonitionis non surdus auditor, serpentinae prudentiam astutiae retinens, columbinae simplicitas mansuetudinem non amittebat*). А затем развил эту тему в центральной части жития (IV–VIII гл.), из чего можно заключить, что он сделал эти добродетели обоснованием и главным признаком святости своего героя.

Сюжет о покупке источника раскрывает “голубиную простоту” (*columbina simplicitas*) Гангульфа, хотя сама добродетель здесь не названа (иначе ее легко можно было бы опознать). Но автор дает

подсказку, когда говорит, что владелец источника “не разглядел чистоты его безгрешности” (*non considerans puritatem innocentiae eius*), приняв ее за глупость: “Ибо не распознал {...}, что в слуге господнем сияет та добродетель (*virtus*), которую Господь обещал апостолам, а через апостолов и прочим верующим, говоря: *если кто скажет горе сей: поднимись, и свергнись в море; и не усомнится в сердце своем, но поверит, что сбудется по словам его, – будет ему, что ни скажет* (Мк. 11:23). Здесь автор имеет в виду добродетель безусловной веры, дающей единение с Богом, осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом (Евр. 11:1). Ключевое слово в этом пассаже – *не усомнится* (*non hesitaverit*). “Не усомниться” может только чистый ум, свободный от греха (отсюда – *puritas innocenciae*), а значит, простой – духовно здоровый, первозданно цельный и открытый – в противоположность болезненной сложности души, вовлеченной в мирскую суету и ищущей земных благ, а потому враждебной Богу (ср.: *кто любит мир, в том нет любви Отчей* (1 Ин. 2:15)). “Чистота безгрешности” и есть “простота” в религиозно-метафизическом значении, а именно – “голубиная простота”, в которой наставлял учеников Христос, бескорыстная и по-детски “немудрая”⁴². Не случайно и алчный владелец источника, и сварливая жена Гангульфа принимают его простоту (*simplicitas*) за глупость (*stoliditas, hebetudo*). Здесь автор намекает на коренную противоположность между “мудростью Божьей” и “мудростью мира”, как у апостола Павла: *Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом, как написано: уловляет мудрых в лукавстве их* (1 Кор 3:19). Но *немудрое Божие оказывается премудрее человеков* (1 Кор 1: 25), поэтому Гангульф не усомнился в вере: *plenus fide* [исполненный веры], он приказывает принести воды, которая, как он – получается – был уверен, последует за вытащенной из земли палкой. Это чудо, по замыслу агиографа, вершит Бог, а не сам Гангульф, и в житии оно имеет двоякую функцию. С одной стороны, его нужно рассматривать как знак свыше, подтверждающий правоту Гангульфа, который в своей “жизни во Христе” руководствуется не земными представлениями о выгоде и житейской практичности, а той самой “голубиной простотой”, которая не сомневается, что вера способна двигать горы и, как видим, источники. С другой стороны, те, кто усомнились в вере, с его помощью были посрамлены. На эту функцию указывает аллюзия на библейский сюжет о том, как Моисей пробудил источник в скале (Чис. 20:11), в конце главы: “Ты, о Господи Иисусе, сотворил это, Ты, который некогда заставил обилие вод заструиться через жесткие камни пространной пустыни

и насытил груди возжаждавшего народа Израильского”. Данная цитата – опять-таки не риторическое украшение, а указание на то, что Бог вершит чудо с источником с той же целью, с какой он совершил похожее чудо в пустыне Син для Моисея. Израильтяне тоже “усомнились”. Они возроптали на Господа, зачем он оставил их в трудном положении, и обвиняли Моисея и Аарона, что те привели их в безводную пустыню, *чтобы умереть здесь нам и скоту нашему* (Чис. 20:4). Тогда, напомним, *взял Моисей жезл от лица Господа <...> И поднял Моисей руку свою, и ударил в скалу жезлом своим дважды, и потекло много воды, и пило общество и скот его* (Чис. 20:9, 11). Источник, где Моисей и Аарон впали в грех неверия, где израильтяне возроптали на Господа и искушали его, в Ветхом Завете назван “вода раздора” или “гнева” – *вода Меривы, у которой вошли в распрю сыны Израилевы с Господом, и Он явил им святость Свою* (Чис. 20:13). В наказание Бог и на этот раз не пустил израильтян в землю обетованную. Тот же самый грех неверия и сомнения – “искушение Бога” (ср.: Лк. 4: 9–12) – демонстрирует и владелец источника, которого Бог наказывает, перенеся источник, тогда как Гагульф заплатил за него.

Таким образом, в истории о покупке и перенесении источника можно выделить сразу несколько смысловых пластов модели *imitatio Christi*.

(1) Подобно Христу, искушаемому в пустыне (Лк. 4:1–12), Гангульф демонстрирует непоколебимую веру, особенно впечатляющую на фоне краха хитроумного плана корыстного “человечишки”. Вопреки упомянутому мнению Э. Альтенхёфера, противопоставление ему Гангульфа отнюдь не отходит на задний план, потому что для агиографа, полагаю, смысл антитезы состоял не столько в том, чтобы добродетель восторжествовала, а порок был наказан, сколько в том, чтобы показать, (2) что *Бог избрал немудрое (stulta) мира, чтобы посрамить мудрых* (1 Кор 1: 27). Именно эту теологему о безумии в глазах мира, которое есть мудрость в глазах Божьих иллюстрирует пример Гангульфа – человека богоизбранного (*vir Dei*), – над “глупостью” которого потешается продавец, а жена сетует на то, что из его покупки “невозможно извлечь никакой пользы”. (3) Пренебрежительное отношение окружающих – еще один очевидный признак *imitatio*: безумным (*insanis*) называли и самого Христа (Ин. 10:20), а также его “подражателя” апостола Павла (Деян. 26:24).

Другая часть теологемы *columbina simplicitas / serpentina sagacitas*, а именно топос о “змеиной мудрости” Гангульфа, которая нужна святым для того, чтобы уметь распознавать дьявольские

соблазны и противостоять им, получает подробное освещение в описании событий, связанных уже с другим источником. Как и в первом случае, добродетель Гангульфа раскрывается на фоне посягательства его хулителей, на этот раз – неверной супруги.

После того как Гангульф возвратился в свое имение, до него доходят, “разлетевшись через многие уста”, слухи о неверности жены (гл. VI). Он “начал колебаться в душе между различными мыслями”. С одной стороны, “весьма часто устремлялось его сердце не позволить ей далее жить”. Такая реакция понятна: речь идет не только об уязвленном самолюбии и ревности – затронута честь Гангульфа, благородное имя которого “многие уста” повторяют в досужих разговорах “на всех перекрестках” и “позор бесславия (...) обесчестил красоту его благородства”. Более того, наказания адюльтера от оскорбленного супруга требуют общественные нормы. Косвенное подтверждение этому содержат записи обычного права (в том числе и *Lex Burgundionum*⁴³), освобождавшего от уплаты вергельда за убийство уличенной в измене супруги и ее любовника, иными словами, подобное убийство преступлением не считалось. Но, с другой стороны, Гангульф не хочет “стать виновником человекоубийства” и “запятнать безгрешность своей жизни”, ибо “помнил Писание, которое говорит: *Мне отмщение и аз воздам* (Рим. 12:19)”.

“Утомленный смятением такого рода мыслей”, Гангульф подвергает жену так называемому божьему суду – ордалии (гл. VII). Желая избежать публичного скандала и лишней раз не давать почвы для пересудов, он делает это тайно: “когда все его слуги были заняты различными поручениями, Гангульф вдвоем с супругой отправился осмотреть одно из своих имений”. Там, “остановившись у какого-то источника” (*ad quendam fontem aquae*), он спросил ее напрямую, верны ли столь “противоречащие ее [благородному] происхождению” обвинения. Женщина, разумеется, клятвенно все отрицает. Тогда он предложил ей, если совесть ее чиста, опустить руку в источник и вытащить камешек со дна, “потому что Бог (*Dei providentia*), *ведаящий сокровенное и знающий все прежде бытия его* (Дан. 13:42), (...) если все обстоит так, как ты утверждаешь, не потерпит, чтобы ты и далее подвергалась клевете. Если же облако лжи покрывает твою речь, он не допустит, чтобы и впредь оставалась неуличенной твоя низость”. Как видим, Гангульф в своей “голубиной простоте” хочет верить в лучшее. А его распутная супруга, “посчитав, как и во всех подобных случаях, слова мужа Божьего вздором (*inertia*), не колеблясь (*sine ambiguitate*), опустила руку в воду, но как только,

коснувшись камешка на дне, вытащила ее обратно, <...> вся кожа с руки и предплечья, там, где ее коснулась вода, сошла и повисла на кончиках пальцев, так что ты увидел бы без кожи обнаженную плоть”.

Здесь опять изображение имеет два плана. В профанном смысле – ордалия была обычной практикой тех времен. Но в контексте жития она обретает сакральное измерение, о чем автор однозначно сигнализирует, ибо тут нельзя не заметить некоторого противоречия с реальностью. Как правило, ордалия предполагает испытание кипятком или раскаленным железом и полученный ожог свидетельствует о вине испытуемого. Источник, который избрал для божьего суда Гангульф, был самым обычным – “не слишком холоден от ледяного холода, не слишком горяч от жаркого тепла”. Тем не менее, вода из него обжигает плоть. Это указание на небесный огонь. По нему узнается присутствие Бога, как в огненном столпе (Исх. 14:19–20) или в пылающем терновом кусте, когда Бог явился Моисею (Исх. 3:2). Как и в случае с чудесным перенесением источника, здесь Провидение вновь явным для окружающих образом вмешивается в жизнь Гангульфа, открывая истину. Этот сюжетный ход агиограф использует с двоякой целью.

Во-первых, он возвращает читателя к теме “искушающих Бога”, т.е. усомнившихся в нем (и соответственно в Гангульфе как его избраннике, *vir Dei* и *Deo dilectus*). Неверная супруга, поясняет агиограф, “менее всего полагаясь на Бога, который все видит, понесла наказание и за свое заблуждение, и за свою ложь”. В этом контексте источник – не просто орудие божьего суда, а все те же *воды Меривы*, *воды раздора*, символизирующие отход от Бога и последующее наказание: “все ее члены остолбенели, словно в некоем оцепенении, и <...> она, застигнутая явным Божиим решением, не ожидала для себя ничего иного, кроме как близкой гибели” (гл. VIII).

Во-вторых, именно у этого источника испытание Гангульфа (топос *probatio Dei*) достигает апогея: он должен сделать главный в своей жизни выбор. Когда свершился божий суд и в преступлении женщины не осталось сомнений, напряжение достигает высшей точки. Перед ордалией Гангульф еще колеблется: с одной стороны, он испытывает давление общества, распространяются слухи, от него ждут адекватной реакции, а он как человек благочестивый не хочет очернить себя “грехом человекоубийства”. Гангульф, следует повторить, решается на ордалию потому, что был “утомлен смятением такого рода мыслей”. Ему нужна ясность, чтобы принять решение. “Смятение мыслей” (*tumultus cogitationum*) –

это момент искушения дьяволом (*temptatio diaboli*), часть модели *imitatio Christi*. Христос, ведомый Духом, удалился в пустыню, чтобы в молитве и посте подготовиться к своей миссии. Там он был *искушён во всём, кроме греха* (Евр. 4:15). Но Гангульф – обычный человек, потому был подвергнут искушению именно грехом, будучи поставлен перед необходимостью чрезвычайно трудного выбора между внешними нормами жизни своего сословия и христианской моралью. Это те самые “дьявольские уловки”, которым должна противостоять “змеиная мудрость” святых, благоразумие христианина (топос *prudentia*) перед лицом дьявольской хитрости (топос *astutia diabolica*). Как и было заявлено в 1 главе, испытанию подверглось терпение Гангульфа, *patientia*, которое следует рассматривать как вариацию главной христианской добродетели – смирения (*humilitas*). Гангульф делает свой выбор в пользу христианского ненасилия (топос *non violentia*) и сохраняет супруге жизнь, чтобы она могла раскаяться и искупить свой грех: “ты, хотя и заслуживаешь смерти, но да не погибнешь никоим образом от моих рук. И поскольку не во власти человека жизнь его, но во власти Того, кто со спокойствием судит все, то я хочу сохранить тебя для Его суда. И если ты принесешь достойные плоды покаяния, то сможешь получить от Него прощение, если же не положишь конца своим низостям, то вместе с виновником твоих преступлений дьяволом будешь гореть в огне Геенны”.

В композиционном отношении сцена ордалии – кульминация всего жизнеописания Гангульфа, искушение грехом. В этот момент, принимая истину, которую открывает божий суд, он переживает религиозное *conversio* – внутренний перелом, обращение к “новой жизни” (топос *vita nova*). Как уже говорилось выше, в агиографии *conversio* обозначает конец определенного этапа в развитии личности святого, после которого он как бы перерождается и далее существует в другом качестве, в “полноте совершенства” (топосы *perfectio, vita perfecta*). *Perfectio* святого обеспечивает ему сопричастность Божественной благодати, которая наделяет его способностью творить чудеса (правда, чаще всего это чудеса посмертные). Здесь можно усмотреть сразу две параллели с евангелистами. После искушений в пустыне, когда дьявол отступился от него (Лк. 4:11), Христос отправился проповедовать благовест. В этот период он живет уже в новом качестве – Мессии. Так и Гангульф, выдержав испытание, начинает жить иначе, чем прежде: он оставляет жену и уединяется в одном из отдаленных поместий, где “предался делам благочестия и милосердия” (*pietatis et misericordiae operibus*). Можно предположить, что тут

агиограф все же делает скромную попытку вместить житие мирянина в привычное русло агиографического канона: Гангульф начинает вести квази-монашескую жизнь. С одной стороны, налицо его удаление от мирских дел, придворной службы, безбрачие. С другой стороны, “дела благочестия и милосердия” – это все те же *bona opera*⁴⁴, результат жизни по заповедям и в этом смысле – возможная аллюзия на четвертый пункт Правила Бенедикта “*Quae sunt instrumenta bonorum operum*” [“Каковы суть инструменты добрых дел”], регламентирующий все формы монашеского благочестия. Теологически *bona opera* рассматриваются и как покаяние, и как заслуга перед Господом, а значит, Гангульф, который “ни в какое время не отступал от приличествующей ему праведности (*bonitate*)”, живет в готовности в любой момент предстать перед судом Всевышнего, словом, бодрствуя и молясь (ср.: Лк. 12:36; Мк. 14:38). В этом новом качестве он, подобно Христу, претерпевает безвинную кончину.

СМЕРТЬ ГАНГУЛЬФА И ЧУДЕСА (ГЛАВЫ IX–XV)

Супруга Гангульфа, став свободной и обеспеченной, не прекратила преступной связи. Но любовников мучили опасения, что Гангульф, “загоревшись ревностью и гневом”, передумает и “умертвит их обоих”. “Не в силах снести ни малейшей проволочки”, они решили нанести упреждающий удар. Выбрав время, когда слуг в доме не было, а Ганфульф “почивал на ложе сна”, клирик-любовник тайно проник в его дом. Расположение покоев было ему прекрасно известно, поэтому он без труда пробрался в комнату, где спал Гангульф и, выхватив из ножен висевший у его изголовья меч, уже “высоко занес руку, чтобы отрубить спящему голову”. В этот момент Гангульф проснулся и попытался соскочить с постели. Со свойственной воину быстротой он успел увернуться от удара по шее, но “кончик лезвия вошел в его бедро и нанес тяжелую рану”. Убийца, “заботясь о том, чтобы его не схватили”, отбросил в сторону меч и “стремглав умчался” к своему коню, вскочил на него и “стремительно скрылся” (гл. IX). “Гангульф же, слуга Божий, прожил после этого немного дней” и, почувствовав приближение конца, принял святое причастие и умер (гл. X). Он был торжественно погребен *in sua ipsius basilica* – в церкви св. Петра, в своем частном монастыре в Варенне-на-Амансе (гл. XI).

Как бы подводя итог жизни Гангульфа, агиограф заканчивает сообщение о его смерти и похоронах аллюзией на Мф. 5:14–15: “и поскольку нечестиво затмевать мирскому мраку звездный светильник и истина сама через себя засвидетельствовала, что *не может укрыться город, стоящий на верху горы*, то для всеобщего блага и пользы распорядилось Божественное провидение, чтобы этот святой стал всем известен и прославлен своими добродетелями (*suum virtutum*), чтобы тот, кого оно возвеличило у себя на небе, был восславлен и у людей в миру” (гл. XI). В композиционном плане эта аллюзия предваряет последнюю большую тему жития, чуда, которым посвящены заключительные главы. В плане экзегетическом – аллегорически формулирует идею богоизбранности человека, ставшего на путь “подражания Христу”, и определяет взаимоотношения между предопределенностью его жизни свыше и формами, явными и скрытыми, в которых Божий промысел манифестируется.

У Матфея в Нагорной проповеди Христос, обращаясь к ученикам, называет их *светом мира* и сравнивает с *городом, стоящим на верху горы*. Этот город – метафора совершенства и чистоты жизни, убедительный видимый знак неверующим в могущество Христово и в величие содеянного им и его последователями. Ученики Христа были “божьими людьми”, избранными, и в данном аспекте задали эталон трактовки святости. Таков и Гангульф: с самого начала он был избранником Божиим (*vir Dei*), а теперь в невинной кончине это избранничество обретает свое логическое завершение. Как мы видели выше, конфликт между святым и “злом мира” мотивируется волей Божественного провидения, допускающего откровенную несправедливость по отношению к нему со стороны окружающих. Обрекая своих избранников на мученический венец⁴⁵ и смерть, Провидение таким образом “возвеличивает” их “на небе”, открывая прямой путь в “небесное отчество” (ср.: Откр. 6:9–11). В своей земной проекции – для восславления святого “у людей в миру” (*apud homines in mundo*) – воля Провидения дает видимые, как *город на верху горы*, знаки – чуда. Поэтому со смертью Гангульфа его история еще не заканчивается: автор добавляет к ней “рассказ о том, какая кара постигла гонителя святого” и “эту бесстыжую женщину”.

Когда скрывшийся с места преступления клирик прибыл к своей любовнице, чтобы сообщить ей, “будто бы великую радость”, об удачном исполнении задуманного, он еще и не подозревал, что “угрожает ему неожиданный конец”. И действительно, “в то время как они неразумно радовались и ликовали, он устре-

мился в отхожее место, чтобы очистить живот”. Когда же он “отдал должное природе”, то, “наподобие Иуды предателя и Ария ересиарха, первый из которых погубил Христа в его человеческой природе (*humanitatem Christi*), а другой силился разделить единство неделимой Троицы”, “внутренности его высыпались”, и “как была голова его пуста разумением, также стало пусто его чрево”: несчастный, “не имея времени для покаяния, сошел в клоаку ада” (гл. XII).

Постигшее женщину чудесное наказание было не менее впечатляющим. Сразу после смерти Гангульфа, еще по дороге к месту его погребения, в округе распространяется молва о нем как о святом-чудотворце: “в тех местах, по которым везли священное тело, за его заслуги неизреченное милосердие Господне щедро рассыпало многочисленные благодеяния”, к которым “стекалось немалое количество людей”. Однако супруга Гангульфа, всегда считавшая его полным ничтожеством, не может в это поверить. В ответ на сообщение служанки, что у гроба Гангульфа свершаются чудеса и исцеляются многие немощные, «эта женщина, обуянная бешеным безумием, отвечала так: “Гангульф так же творит чудеса, как и мой зад (*Sic operatur virtutes Gangulfus, quomodo anus meum*)”. И как только эти нечестивые слова вылетели из [ее] уст, из нижней части тела изошел непристойный звук». Случилось все это, как сообщает агиограф, в пятницу (*sexta feria*). С тех пор на протяжении всей ее жизни “сколько бы раз в этот день она ни проносила слова, они исходили конфузным [звуком] из той части тела, с которой она не убоялась сравнить чудеса мужа Божьего”. Молва “об этом деле” разнеслась по пределам всего королевства, так что даже король Пипин, проезжая через те места, направил своих людей, чтобы они проверили слухи. “И те, удостоверившись в истинности [молвы], поспешили честно доложить королю и знати о том, в чем убедились собственными глазами и ушами” (гл. XIII).

Обе истории, разумеется, выглядят в высшей степени необычными в контексте душеспасительного чтения – жития святого. Поэтому исследователи регулярно усматривали в них “слияние народных, монашеских и агиографических элементов” (Э. Альтенхёфер), мотивы, “близкие к фольклорным” (Ф. Граус), “элементы народной культуры” и “грубые фекалистические черты” (Ф. Принц)⁴⁶. Наиболее последовательно высказался Ф. Принц: “Средневековые (...) не только совмещало священное и вульгарное, но даже произвело на свет тексты, которые являют собой и то и другое: одновременно святое и бурлеское, легендарно бла-

гочестивое и непристойное, так что по сей день издатели могут спорить о том, идет ли речь о „подлинном“ житии святого или уже о пародии на него”.

С подобной оценкой *Vita Gangulfi* я не могу согласиться. “Отфильтровывать” мирскую “народную” культуру из житийных текстов, как предлагал далее Ф.Принц, в данном случае не имеет смысла, потому что литературное происхождение обоих сюжетов очевидно и с точки зрения заключенной в них теологии они безупречны, а значит, в целом являются продуктом фантазии автора, художественным вымыслом, преследующим определенные цели.

Полагаю, цель агиографа, придумавшего для преступников именно такие наказания, – не столько в том, чтобы выставить их в позорном или смешном виде, сколько показать, за какие именно грехи постигла их Божья кара. Он явно имел в виду здесь нечто большее, нежели прелюбодеяние и даже убийство. Формально оба рассказа можно рассматривать как “чудеса в наказание” – амплификацию топосов *ultio divina, vindicta divini* [божественная кара или отмщение]. Такие наказания обычно бывают “зеркальными” и отражают сущность проступка.

В “земной” проекции жития Гангульф пал жертвой слепой злобы и вероломства. Эволюция зла становится еще более впечатляющей от того, что преступление совершает клирик – человек, чье предназначение по определению состоит в служении Богу. Прежде агиограф уже сказал о нем: “Он же не клирик, но вероломный отступник (*apostata perfidus*), который сошел, блуждая, с дороги праведности и ослепленным умом счел возможным совершить такое в святыне Божьей” (гл. VI). Иными словами, прелюбодеянием (а значит, нарушив целибат) он оскорбил таинство брака. Теперь же этот человек становится еще и убийцей, “сосудом дьявола”. Подобная диффамация клира – абсолютно намеренная (в более поздних версиях, у Хротсвиты или в “Золотой легенде”, вместо клирика фигурирует уже мирянин, некий “управляющий” или “граф”) и ситуативно обусловленная. На время создания жития приходится самый масштабный в истории кризис Церкви и ее структур, падение внутренней дисциплины и обмирщение служителей. Первые голоса критики раздаются из среды ориентированного на нравственное обновление всего “сословия молящихся” бенедиктинского монашества. В данном контексте и надо читать *Vita Gangulfi*: автор предъявляет обвинения клиру своего времени, хотя его герои жили в совсем другую эпоху. От этого изображение обретает почти вселенский масштаб и соотносится со всей историей Спасения, ведь агиограф сравни-

вает смерть клирика, отступившегося от Бога, со смертью Иуды, предавшего Христа (ср.: *и когда низринулся, расселось чрево его, и выпали все внутренности его* (Деян. 1:18)). Другое сравнение, со смертью еретика Ария, позаимствовано, как полагает в своем комментарии В. Левизон, из “Пасхальной песни” Седулия⁴⁷, который в своем пересказе Священной истории кратко упоминает и суть арианской ереси, и нелепую кончину ее создателя. Легенда о внезапной смерти Ария в отхожем месте восходит, видимо, к одному из посланий его давнего оппонента, александрийского архиепископа Афанасия Великого. Он же первым провел параллель между смертью Иуды и Ария и пояснил, что таким образом сам Господь осудил эту ересь, наказание за которую “превышает суды человеческие”⁴⁸. Превышать “суды человеческие” может только смерть без покаяния, означающая мгновенную гибель души. Так умерли и Иуда, и Арий, и, как видим, клирик-убийца, который “тут же сошел в клоаку ада”. Поэтому о “пародии” или следах “смеховой культуры” в данном пассаже не может быть и речи. Для благочестивого человека нет в мире злодеев хуже христо-продавца Иуды и еретика Ария. Первый своим предательством уничтожает Христа в его человеческой природе, другой – предает Христа, отрицая его божественную природу⁴⁹. Преступление клирика, получается, объединило в себе оба рода предательства, как если бы он покусился на Бога так такового – воззрение, вполне соответствующее духу времени.

Историю о чудесном наказании убийцы, уподобляющем его Иуде, можно рассматривать как последний штрих к модели *imitatio Christi* – смерть Гангульфа от предательства. Кара, постигшая его неверную жену, к этой модели непосредственного отношения не имеет, у этого чуда другие функции. В “земном измерении” жития оно приводит к тому, что женщина навеки опозорена. В соответствии с “зеркальным” характером наказания, неприличное внимание привлекает та часть ее тела, “с которой она не убоялась сравнить чудеса мужа Божьего”. Высший, небесный, смысл кары раскрывается фразой “не убоялась сравнить” (*aequiparare non est riverita*). Как видим, и в третий раз Бог наказывает усомнившихся в святости Гангульфа – на этот раз в его способности творить чудеса.

Внешний эффект от сведения воедино возвышенного и низменного создает впечатление гротеска, что вводит в заблуждение комментаторов жития. Однако у этого чуда есть еще одна, особая, функция, отчего всю историю нельзя рассматривать как случайную прихоть фантазии автора, решившего позабавить читателя.

На эту функцию указывает ее место в композиции. Развязкой конфликта между святым и его гонителями является смерть Гангульфа, так что оба “чуда в наказание” служат своего рода эпилогом к его жизнеописанию – прием необычный, потому что здесь в соответствии со спецификой жанра следовало бы ожидать традиционных рассказов о посмертных чудесах самого святого. Однако в любом житии наряду с “реальным” конфликтом из жизни святого незримо присутствует и высший, главный, конфликт, который приводит в движение всю историю Спасения: противостояние Бога и дьявола. Наш агиограф эксплицировал его, перенеся из “идейного мира” жития прямо в “жизнь”, а развязкой сделал как раз сюжет о чудесном наказании жены Гангульфа, которое одновременно – и посрамление дьявола. Мои аргументы в пользу именно такой интерпретации авторских интенций следующие.

В пространстве агиографического текста дьявол – антагонист не святого, а самого Бога. Жизненный путь святого – лишь арена, на которой происходит не первая и не последняя в Священной истории битва добра и зла, где люди – скорее инструменты высших сил. На чьей стороне выступают главные герои жития, Гангульф и его жена⁵⁰, понятно. Позицию Гангульфа агиограф обозначил в первых строках пролога, еще до *notatio*: он “непрестанно воспевал Господу духовную песнь *на трубе кованой и глазом трубы роговой*”. Эта аллюзия на Пс. 97:5, 6 – авторская метафора аскетического образа жизни во Христе. “Потому что кованая труба, – поясняет агиограф, – та, которая куетя из куска металла частыми постоянными ударами, обогащает умерщвление плоти, и тот поет Богу на ковальной трубе, кто распинает плоть свою с ее пороками и вожделениями, кто очищает свое тело и приводит его к послушанию, чтобы, истончившись и возвысившись небесным послушанием, оно могло бы вторить вышней мелодии. Роговая же труба иносказательно обозначает небесный образ жизни, ведь рог рождается из плоти, но, из плоти выступая, оставляет плотскую мягкость и достигает твердости костей. Следовательно, на роговой трубе воспевают Богу тот, кто *ходя во плоти, не по плоти сражается*, кто ищет того, что наверху, а не того, что под землей (2 Кор. 10: 3, 4)”.

Величию “духовной песни” Гангульфа – “звуковой” метафоре воплощенного в жизни праведника Слова Божьего – противопоставляются производимые его неверной супругой “конфузные звуки”. Однако и здесь агиограф далек от мысли представить наказание женщины смешным, ведь ему о нем даже “страшно вы-

молвить” (*licet sit horridum dictu*). Страшно – потому что рядом с нею явственно ощущаемо присутствие дьявола.

Historiola de ano sonante [маленькая история о звучащем заде], как обозначил этот сюжет анонимный клирик XII в. на полях рукописи жития⁵¹, в основе своей имеет тогда еще редкий литературный мотив, искусно обработанный автором. Этот мотив был подробно исследован в замечательной работе А. Махова⁵², к теоретическим изысканиям которого мало что можно добавить. “Дьявол, – пишет А. Махов, – во всем пародист, имитатор Бога; помимо всего прочего он имитирует и Божественное слово, но если истинный логос духовен и незрим, то лжелогос дьявола, как и прочие его пародии-подделки, грубо материален”. И далее: “Вокальное безобразие, свойственное речи дьявола, с наибольшей ясностью передано в обценном мотиве {...} звучащего или говорящего зада”⁵³.

Со времен Григория Турского в литературе известны примеры, когда дьявол является людям в образе “демонических животных” (кошек, змей), которые издают громкие звуки и портят воздух: зловоние ассоциируется с запахом преисподней – с серой, в знак того, что в данной ситуации дело не обошлось без нечистого. “Изъясняться” подобным образом могут и демоны⁵⁴. Житие св. Гангульфа, кажется, единственное в истории латинской литературы, когда серное зловоние дьявола легко превращается в зловоние человеческое.

В сюжете о наказании, постигшем супругу Гангульфа, автор пользуется обычным приемом инверсии. Если “духовная песнь Господу” изливается из уст праведника, то откуда должны исходить слова злобы и неверия не представляется загадкой. Кошунственное высказывание женщины сопровождается звуком, производимым ее задом. Таким способом агиограф указывает на того, кто вдохновляет ее на подобные речи (Ср: *И язык – огонь, прикраса неправды; язык в таком положении находится между членами нашими, что оскверняет все тело и воспаляет круг жизни, будучи сам воспаляем от геенны* (Иак. 3: 6)). Автор жития и прежде не раз ссылался на дьявола как “главного виновника [ее] преступлений” (гл. VIII. Ср.: гл. VI). Но теперь его присутствие, можно сказать, материализуется – дьявол изобличен. И, изобличенный, он терпит поражение: Божественное изволение положило конец его козням, предоставив (по крайней мере, по пятницам) вместо изрыгающих хулу уст женщины звучать только ее заду. Как видим, завершая историю Гангульфа, которая одновременно – *sub specie aeternitatis* – очередной акт драмы Священной истории, агиограф

едва ли не буквально следует установке Григория Великого на примере жизни праведников открывать истинность Слова Божьего, которая становится тем более очевидной в сопоставлении с пустыми и отвратительными звуками, своего рода “квинтэссенцией” (А. Махов) лживых дьяволовых речей.

И, наконец, последняя особенность *Vita Gangulfi*, нуждающаяся в комментарии. “Классическая” модель *imitatio Christi* предусматривает рассказы о чудесах святого. Это и литературное “подражание Христу”, и главное для публики свидетельство святости героя жития. Даже если агиограф ничего не сообщает о его прижизненных чудесах, в конце жития неизменно приводятся сведения о постмортальных – *miracula post mortem*. Уже во второй версии жизнеописания св. Гангульфа, составленной в последней трети X в. в Туле по случаю перенесения его мощей (за исключением нового пролога она практически полностью повторяет содержание *Vita I*), в конце появляются четыре истории о его чудесах – *miracula tullensia*⁵⁵. В первой версии, напротив, ни об одном конкретном чуде, которое свершил бы сам Гангульф, не упомянуто. Автор ограничивается общими фразами о “многочисленных благодеяниях” и исцелениях “многих немощных” на пути похоронной процессии. При этом нельзя не отметить его удивительную на первый взгляд приверженность апологетике – последовательному доказательству святости его персонажа, которая едва ли не затмевает впечатление от христианского подвига самого Гангульфа. Череда чудесных наказаний за всякое сомнение в нем проходит через весь текст жития, сопровождая каждый этап *aedificatio* и увенчивая эпилог. Кажется, агиографа больше заботит необходимость опровергнуть эти сомнения, чем привести простые и очевидные доказательства святости в виде чудес. Он мог бы пофантазировать и приписать Гангульфу хотя бы пару впечатляющих чудесных деяний, ведь подобный “благочестивый обман” (*pia fraus*) – обычный прием средневековых авторов. Однако он этого не делает. Полагаю, здесь можно говорить о наметившемся разрыве с прежней агиографической традицией и, соответственно, о некоторой деформации литературной модели *imitatio Christi*, которая, правда, трудно поддается четкому определению, поскольку позиция самого автора тоже неоднозначна.

Композицию житийных текстов по типу *vita iusti*, как правило, отличает своеобразная “агиографическая рамка”, обрамляющая собственно жизнеописание. Ее образуют пролог, который содержит необходимое *laudatio* – прославление святого, его добродетелей и заслуг, и рассказы о его посмертных чудесах в

заключительных главах (те самые *miracula*) – формальное подтверждение истинности сказанного в прологе. Подобную “рамку” имеет и *Vita Gangulfi*. Но вместо миракул в последних двух главах (XIV и XV) – пространные разъяснения автором своей позиции специально для тех, кто не может обойтись без явленных святым чудес. “Не следует по лености пренебречь тем, что есть такие люди, – пишет он, – для которых столь дороги знамения и чудеса (*signa et miracula*), что они не доверяют Божьему решению, если только оно не доказано им явлением оных, хотя Бог требует скорее заслуг благой жизни (*bonae vita meritum*), нежели свершения явленных в ощущении знамений (*corporalium signorum effectum*). (...) И сам Господь наставлял апостолов, чтобы учились у него не знамениям и чудесам, но кротости и смирению (*mansuetudinem et humilitatem*), говоря, *научитесь у Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем* (Мф. 11:29)”. И хотя, поясняет далее агиограф, “о чудесах блаженнейшего Гангульфа, которые он совершил еще будучи в теле, мы ничего не смогли найти [записанным], оттого он несколько не должен считаться ниже прочих святых и мы не сомневаемся, что он был равен им верой и святостью”.

Здесь мы имеем дело с индивидуальной этической оценкой святости, обоснованной праведной жизнью и глубиной веры, а не чудесами. Со второй трети X в. она становится ярким отличительным признаком житий святых и *gesta episcoporum* из круга монашеского движения реформы, нацеленной на восстановление утраченных нравственных идеалов апостольской Церкви. Идеал святости в них ориентирован на образец *vita activa*, а значит, внимание авторов смещается с описания чудес на “образ жизни” (*conversatio, vita et mores*), а сами жизнеописания получают дополнительную функцию “памятника” или “зеркала добрых дел”⁵⁶. В клюнийской агиографии эта тенденция впервые последовательно реализуется у аббата Одо, который, расследуя слухи о чудесах графа Геральда, будет “раз узнавать о его нравах и образе жизни” и “взвешивать про себя, была ли его жизнь такой, каковой, возможно, подобают чудеса”⁵⁷. В лотарингской – у метцкого аббата Иоанна, который, вообще отказавшись от темы чудесного, скажет в прологе к житию св. Иоанна Горцского, что “жизнь человека оценивается не по внешним знамениям, а по достоинству заслуг и нравов (*in virtute meritum et morum*)”⁵⁸.

Imitatio Christi в житиях такого рода – “подражание” путем “исповедания Бога делами” (ср.: 1 Ио. 1:10), когда герой, говоря словами Одо, сам “творит чудесное по отношению к своей жизни” (*mirabilia in vita sua fecit*)⁵⁹. Потенциально к этой ветви агиогра-

фии следует отнести и написанную несколькими десятилетиями раньше *Vita Gangulfi*. Но с одной существенной оговоркой: житие создается в атмосфере, скорее, предреформенной, когда идеи витают в воздухе, но еще не оформились в “концепцию святости”. Именно в этом смысле я говорила о сложности однозначно охарактеризовать в нем авторскую модель *imitatio Christi*, которая тяготеет к разным литературным образцам.

Во-первых, нельзя не заметить, что на полный разрыв с традицией автор все же не решается и готов к компромиссу. Для тех, кому одна лишь жизнь по заповедям не кажется самодостаточным условием святости, он добавляет, что сам “не сомневается, что Гангульф совершил многие чудеса, пока жил”, но они могли остаться незаписанными “по ленивому небрежению” или записи потерялись “в несчастные времена, когда монастыри и церкви были разрушены” (гл. XIV). В заключительной главе он вновь переходит на привычную и отнюдь не характерную для предшествующей агиографии стилистику *admonitio* – увещевания сомневающих: “Пусть тот, кто захочет сказать, что никаких в его жизни не было чудес, знает, что уже мертвый [Гангульф] совершил их множество и совершает изо дня в день⁶⁰” (гл. XV).

Во-вторых, в жизнеописании Гангульфа смещение акцента в доказательстве святости с чудес на “добродетельность деяний” выражено еще без особых идеологических претензий: автор дает свое видение святости, но, похоже, сам пока не уверен в реакции аудитории. Ведь все, что рассказано им о Гангульфе, кажется необычным для святого. Этим объясняются и тональность “увещевания”, и настойчивое стремление упредить малейшее сомнение и направить мысль читателя (слушателя) в правильное русло: всякий раз чудесное вмешательство Божественного провидения подсказывает, как надо интерпретировать то или иное “странное” событие. В довершение своих усилий агиограф прибегает к совершенно неоспоримому аргументу святости, представив Гангульфа как мученика – невинноубиенную жертву собственных убеждений. Отказавшись от мести в пользу ненасилия, тот, подобно античным страстотерпцам, жертвует жизнью за свою верность евангельским идеалам.

Таким образом, авторская модель *imitatio Christi* в *Vita Gangulfi* помимо обычных свойственных бенедиктинским житиям черт *imitatio* как “пути во Христе” демонстрирует черты, характерные для “страстей мучеников”. Влияние последних на текст гораздо существеннее, чем может показаться на первый взгляд, и объясняет некоторые отступления от жанрового канона *vitae*.

Например, отсутствие “классических” чудес. Агиограф заменяет их чудесами, которые вершит для Гангульфа Бог, что, строго говоря, с евангельским образцом никак не соотнобразится. Но именно такой тип чудес характерен для *passiones*. Бог через чудо возвещает о богоизбранности мученика: св. Христофор остался невредимым в раскаленном медном ящике, ангелы сохранили св. Евфимию в огненной печи, а когда ее бросили на растерзание диким зверям, львы и медведи улеглись у ее ног и т.п. Или другая особенность – лаконичность сведений о Гангульфе. В *passiones imitatio Christi* по большому счету только в мученической смерти и состоит: если смерть можно представить как жертву *in nomine Christi* – вся остальная жизнь не так важна, ауру святости обретают любые персонажи⁶¹. Именно поэтому, позволю себе предположить, автор, не найдя о Гангульфе “ничего записанного”, не счел необходимым домысливать дополнительные свидетельства его благочестия, а построил повествование по мотивам того, что знал. Если, в заключение, принять во внимание, что культ св. Гангульфа появляется задолго до создания его жития, уже во второй половине VIII в., и распространяется на землях каролингского королевского фиска (а значит, был инициирован “сверху”, по политическим мотивам), все гипотезы о пародийном характере *Vita Gangulfi* или ее “фольклорных корнях” окончательно утрачивают какие-либо основания. Более того, агиограф, сочинивший для своей обители житие ее святого патрона, сформулировал в нем ряд актуальных для его времени, даже передовых, идей и в этом отношении может считаться непосредственным предшественником агиографов из круга реформаторов. Жития, герои которых не совершают чудес, встречаются уже в каролингской агиографии, но *Vita Gangulfi*, насколько я могу судить, первое, где эта тема становится предметом рефлексии, а многие аргументы автора относительно этической мотивации святости почти дословно воспроизводятся в позднейших текстах, например у того же Одо Клунийского. Однако вопрос о том, насколько последнее обстоятельство неслучайно, нуждается в дополнительных изысканиях.

¹ Подробнее см., напр.: *Milchner H.-J. Nachfolge Jesu und Imitatio Christi. Münster, 2004* (библиография: с. 415 и сл.).

² *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum* (Lib. I, III, IV) // PL. T. 77. Coll. 149–429 (цитаты ниже: Coll. 149–152); Lib. II (*Vita s. Benedicti*) // PL. T. 66. Coll. 125–204.

³ Лишь в XIII столетии, когда в житиях из круга францисканского монашества появляются первые мистические коннотации, можно говорить об изменениях

модели святости и, соответственно, в толковании теологемы *imitatio Christi* агиографами, но эта тема (как и тема святости в более ранних, меровингских, житиях из колумбаноных монастырей) уже выходит за рамки данной работы.

⁴ Здесь Григорий Великий повторяет Августина: *patria* – одно из ключевых понятий в его теологии, особенно в комментарии на Евангелие от Иоанна (*St. Augustine tractatus in Johannis Euangelium*. II 2, 3). Подробнее об авторских интенциях в “Диалогах” см.: Puzicha M. *Vita iusti* (Dial. 2, 2). *Grundstrukturen altkirchlicher Hagiographie bei Gregor dem Grossen / Pietas: Festschrift für V. Kötting // Hrsg. v. E. Dassmann, K.S. Frank. Münster, 1980. S. 284–312. (S. 288–289).*

⁵ Более определенно об этом Григорий Великий говорит не в прологе, а во II книге, в житии св. Бенедикта Нурсийского.

⁶ Аналогично: I Кор. 4:16; Флп. 3:17; I Фес. 1:6.

⁷ По мере развития агиографической литературы эта модель и определяющие ее добродетели все более детализируются.

⁸ Тему провиденциализма (*voluntas Dei*) я рассмотрю во второй и третьей частях статьи на конкретных примерах.

⁹ Этот тезис Григория Великого, основной в жизнеописании св. Бенедикта (Dial. II, 8), восходит к аретологии Августина, учившего, что все добродетели являются следствием любви к Богу, ее многообразным и многозначным проявлением.

¹⁰ Первый пример в латинской Европе – св. Мартин Турский (IV в.).

¹¹ Auerbach E. *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*. Bern, 1958. S. 25 ff., 35–37.

¹² Scholl B. *De virtute in virtutem: zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der Bergpredigt in Kommentaren, Predigten und hagiographischer Literatur von der Merowingerzeit bis um 1200*. Tübingen, 1988. S. 247.

¹³ *Catalogus virtutum* из семи главных добродетелей (о нем пойдет речь в следующем разделе) был сформулирован очень рано, уже в V в. Иеронимом, подробно обоснован Августином, а в житийной литературе появляется ок. 700 г. в первой биографии Григория Великого (*Liber b. Gregorii. Cap. 8*). См.: Berschin W. *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*. Bd. 3. Stuttgart, 1991. S. 125 ff.

¹⁴ Арнаутова Ю.Е. Средневековый топос как форма культурной памяти // *Время. История. Память / Под ред. Л.П. Репиной. М.: ИВИ РАН, 2007. С. 93–136.*

¹⁵ Так, например, в X в. были созданы жития св. Урсулы, о гибели которой сообщает только памятная надпись, или св. Лебвина – о нем было известно только то, что он проповедовал у язычников и погиб. (См.: Арнаутова Ю.Е. *Перспективы изучения агиографических топосов / Munuscula. Сб. статей к 80-летию А.Я. Гуревича // сост. Ю.Е. Арнаутова. М., 2004. С. 182–213. (С. 211).*

¹⁶ Ф. Граус отнес его героя к так называемым странным святым (*merkwürdige Heilige*), которые, судя по их жизни, могли стать святыми лишь “по недоразумению”: *Graus F. Hagiographische Schriften als Quellen der “profanen” Geschichte // Fonti medievali e problematica storiografica. Atti del Congresso internazionale... Roma 22–27 ottobre 1973. Roma, 1976. Vol. I. P. 375–396. (P. 379).* О других оценках см. примеч. № 46.

¹⁷ Первое научное издание: *Vita Gangulfi Martyris Varennensis // MGH SRM. Hrsg. v. W. Levison. Hannover, 1905. Bd. 7. (1). S. 142–174* (текст жития на с. 155–169). Я ограничусь самой ранней версией (*Vita I*), к которой восходят все по-

следующие редакции X–XIII вв., а поскольку житие будет прокомментировано последовательно, при цитировании – только ссылками на главы прямо в тексте статьи. О св. Гангульфе мне уже приходилось писать по другим поводам: *Арнаутова Ю.Е.* Мемориальные аспекты иконографии святого Гангульфа // *Одиссей: человек в истории* (2002). М., 2002. С. 53–75; *Она же.* Женщина в “культуре мужчин”: брак, любовь, телесная красота глазами агиографов X в. // *Адам и Ева: альманах гендерной истории / год ред. Л.П. Репиной.* М., 2001. С. 47–90. (С. 77–84).

¹⁸ О том, что это был тот минимум реалистических сведений, которыми мог располагать агиограф, свидетельствует сама структура жития: материал распадается на три сюжетных блока, связанных с мотивами источника, убийства и расследования. Правда, последний мотив играет подчиненную роль – основным в этом блоке агиограф делает мотив божественного наказания убийц. Кроме того, в литургических календарях IX в. Гангульф поминался как мученик (*commemoratio sancti Gangulfi martyris*).

¹⁹ См. примеч. № 37.

²⁰ Поэтому в заключительной характеристике жизни Гангульфа “всяческой праведностью замечательная” *omni bonitate* следует понимать как “благие деяния”, *bona opera*. Нормативный образ жизни в подражании Христу (*norma vivendi*) задается заповедями (*mandata Dei*) и проявляется в “благих деяниях”. Новозаветное обоснование топоса *mandata Dei* следует искать в Мф. 19:17; Ин. 14:15; *opera bona* – в Тит. 2:7; 3:8; 2 Кор. 9:8.

²¹ Ср.: об убийстве Гангульфа агиограф пишет: “Он перестал умирать и начал жить” (гл. X).

²² Ср.: *puerulus* (...) *praeclare indolis forma ornatus* (cap. I).

²³ *Berschlin W.* Die Schönheit des Heiligen // *Schöne Frauen – schöne Männer: Literarische Schönheitsbeschreibungen / Hrsg. v. Th. Stemmler.* Mannheim, 1988. S. 69–76.

²⁴ *Kurtius E.R.* Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Tübingen; Basel, 1993 (11. Aufl.). S. 108–112.

²⁵ *Fuit vir vitae venerabilis gratia Benedictus et nomine ab ipso pueritiae suae tempore cor gerens senile* (Dial. II, 1).

²⁶ *Kurtius E.R.* Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. S. 109 (со ссылкой на Овидия).

²⁷ Это типический мотив, он есть и в Ветхом Завете (например, 1 Цар. 1:17–20), и в Новом – в сюжетах о рождении Иоанна Крестителя (Лк. 1:11–15, 64). О чудесных знаках, предвещающих рождение Девы Марии сообщали апокрифические Евангелия (*Tischendorf C.* *Evangelia apocrypha.* Leipzig, 1876. S. 57–58, 114–116). Особенно много таких чудес в житиях из “Золотой Легенды” Якоба Вораргинского.

²⁸ У этого мотива есть множественные параллели в Евангелиях, когда Христос призывает Господа. Пение псалмов – центральное место в бенедиктинской литургии (*opus Dei*); как агиографический мотив борьбы с искушениями оно восходит к Мф. 26:41 и встречается уже в житии Антония Великого (середина IV в.). Хрестоматийный пример употребления парного топоса *lectio – oratio / psallere* можно найти в житии другого мирянина, графа Геральда д’Аурилака, клюнийского аббата Одо (*Sancti Odonis abbatis cluniacensis II de vita sancti Geraldii auriliacensis comitis libri quatuor // PL.* T. 133. Coll. 640–709). В нашем случае тема *oratio* всплывает в контексте топоса *bona opera* в гл. VIII (см.

- ниже) и в этом отношении еще не выходит за рамки предшествующей агиографической традиции.
- ²⁹ *Prinz F.* Klerus und Krieg im frühen Mittelalter. Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft. Stuttgart, 1971. S. 83–85 (особенно примеч. № 42).
- ³⁰ Аналогичным образом св. граф Геральд д'Аурилак мог участвовать в многочисленных войнах с соседями, что автор его жития объясняет в прологе ко II Книге (Coll. 667–670) так: "... мирскому человеку позволено многое, что не позволено монаху. Адам осужден не за то, что в раю было плохое дерево, а за то, что посягнул на запретное".
- ³¹ Противоположную установку демонстрируют многие авторы житий, герои которых хотя бы часть жизни жили в миру (Ср.: *Vita b. Popponis, Vita Gerardi abb. Broniensis, Vita s. Hugonis Aeduensis*).
- ³² Типичные формулировки здесь: *sed desperante Deo, in cuius manu corda consistunt; infra divina dispensatione; divine clementia factum est, cuius iudicio purgantur cordis occulta (Passio s. Ragneberti Martyris bebronensis*. Cap. IV–V // MGH SRM. Bd. 5. S. 209–211).
- ³³ Арнаутова Ю.Е. Женщина в "культуре мужчин". (Раздел "Pulchritudo, caritas et amor").
- ³⁴ Эти заимствования подробно исследовал М. Хайнцельманн: *Heinzelmann M.* Sanctitas und "Tugendadel". Zu Konzeptionen von "Heiligkeit" im 5. und 10. Jahrhundert // Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte. 1977. Bd. 5. München, 1978. S. 741–752.
- ³⁵ Пролог к *Vita Gangulfi*. Это распространенный топос прологов, известный еще из античной литературы, а в агиографию привнесенный Григорием Великим (*Nahmer D. v. d.* Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie. Darmstadt, 1994. S. 102 (со ссылкой на *Moralia in Job*)).
- ³⁶ В отличие от исследований культа св. Гангульфа, весьма популярного святого, текст жития привлекал крайне мало внимания историков. Однако на легендарных источниках *vitae* настаивают обе группы исследователей. См. о культе: *Mayer F.* Der heilige Gangolf, seine Verehrung in Geschichte und Brauchtum // Freiburger Diözesan-Archiv. Bd. 67. Freiburg, 1940. S. 90–139; *Pierret P.* Sait Gengoux, patron des mal mariés. Arlon, 1985; *Siegel W.* Der heilige Gangolf an Donau und Lech // Zeitschrift des historischen Vereins für Schwaben. 1991. Bd. 84. S. 7–44. О житии: *Goulet M.* Les Vies de saint Gengoul, époux et martyr // Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IXe–XIIe siècle) / Éd. M. Lauwers (= Collection d'études médiévales 4). Antibes, 2002. P. 235–264; *Guerreau-Jalabert A.* Saint Gengoul dans le monde // Ibid. P. 265–284. См. также примеч. № 38.
- ³⁷ Историков вводит в заблуждение фраза из пролога о том, что автор пользуется сведениями, "переданными верующими из уст в уста". Однако ссылка на устные рассказы – часто встречающийся топос прологов в средневековых текстах разных жанров, поэтому я сомневаюсь в существовании какой-либо пространной оформившейся традиции на момент создания жития: фольклорные легенды проникают в агиографию ближе к XI столетию.
- ³⁸ *Altenhöfer E.* Studien zur Verehrung St. Gangulfs, insbesondere zur Legende und Sage des Heiligen. Würzburg. Selbstverlag, 1993.
- ³⁹ Ibid. S. 40–43.
- ⁴⁰ Это чудеса исцеления, оживления умерших, изгнание демонов и так называемые чудеса в помощь (например, умножение хлеба).

- ⁴¹ Характерный пример дает нам Одо Ключинский: из текста *Vita s. Geraldi* можно заключить, что граф Геральд начинает вершить чудеса только после того, как отказался брать в руки меч, “чтобы не запятнать себя ничем мирским” – это свидетельство его *conversio*.
- ⁴² Сошлюсь на комментарий к теологеме “простота” о. С. Булгакова: *Булгаков С.Н. Простота и опрошение // О религии Льва Толстого / М., 1912. С. 114–141 (здесь с. 124–125).*
- ⁴³ В VIII в., когда жил Гангульф, Лангр и окрестности относились к исторической области Бургундия. Об адюльтере см.: *Leges Burgundionum. Cap. LXVIII // MGH Legum Nationum Germanicum. Hannover, 1892. Bd. II (1) / Hrsg. v. L.R. von Salis. S. 95: Si adulterantes inventi fuerint, et vir ille occidetur et femina. Nam hoc observandum est ut aut utrumque occidat, aut si unum occiderit, pretium ipsius solvat, sub ea traditione pretii, quae est prioribus legibus constituta.*
- ⁴⁴ См. примеч. № 20, 28.
- ⁴⁵ Гангульф назван в житии исповедником (*confessor*), т.е. тем, кто засвидетельствовал свою веру совершенством жизни. Исповедничество понимается как подвиг, хотя и не содержащий дара мученической кончины (“бескровное мученичество”), но вводящий в Царство Небесное (Мф. 10:32) и сообщающий святость.
- ⁴⁶ *Altenhöfer E.* Op. cit. S. 31; *Graus F.* Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merovinger. Studien zur Hagiographie der Merovingerzeit. Praha, 1965. S. 214; *Prinz F.* Der Heilige und seine Lebenswelt: Überlegungen zum gesellschafts- und kulturgeschichtlichen Aussagewert von Viten und Wundererzählungen // *Santi e demoni nell’alto medioevo occidentale (secoli V–XI). 7–13 aprile 1988. 2 Vols. / Settimane di studio del Centro italiano di studi sull’alto medioevo. T. XXXVI. Spoleto, 1989. Vol. I. P. 285–318. (P. 285; нижеследующая цитата – с. 292).*
- ⁴⁷ *MGH SRM Bd. 7. (1). S. 166 со ссылкой на: Sedulii paschalis carminis libri V cum hymnis. Lib. I: 299 sqq. // Corpus Ecclesiasticum Scriptorum Latinorum / Ed. J. Huemer. Wien, 1885. T. XI. P. 38.*
- ⁴⁸ Подробнее с историей можно ознакомиться здесь: http://azbyka.ru/otechnik/Afanasij_Velikij/poslanija-k-serapionu-episkopu-tmuisskomu/5 (источник: Послание к брату Серапиону (о смерти Ария) // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великаго, Архиепископа Александрийскаго / М., 1994 (репр. 1903). Ч. 3. С. 3–49).
- ⁴⁹ Главный тезис арианства – Христос не единосущен Богу, а лишь подобосущен ему – был осужден I Вселенским собором, и в качестве символа веры было принято учение о единосущной Троице.
- ⁵⁰ Клирик – персонаж второстепенный, он слепое орудие вероломства женщины.
- ⁵¹ Запись приводит В. Левизон: *MGH SRM Bd. 7. (1). S. 147.*
- ⁵² *Махов А.Е.* Обнаженный язык дьявола как иконографический мотив // *Одиссей: человек в истории (2003). М., 2003. С. 332–367 (особенно с. 348–350).*
- ⁵³ Там же. С. 348, 349.
- ⁵⁴ Примеры см.: там же. С. 349.
- ⁵⁵ *MGH SRM Bd. 7. (1). S. 172–174.*
- ⁵⁶ В прологе автор характеризует жизнь Гангульфа как *speculum bonorum operum*.
- ⁵⁷ *Vita s. Geraldi. Col. 641.*

- ⁵⁸ Vita Joannis abbatis gorziensis auctore Joanne abbate s. Arnulfi // PL. T. 137. Coll. 239–310. (Col. 244). Подробнее об авторских интенциях в этом житии: Арнаутова Ю. Житие как духовная биография: к вопросу о “типическом” и “индивидуальном” в латинской агиографии // История через личность: историческая биография сегодня / под ред. Л.П. Репиной. М., 2005. С. 112–138.
- ⁵⁹ Vita s. Geraldii. Col. 670. Напомню, что житие св. Геральда сначала состояло всего из двух книг и не содержало сведений о чудесах, лишь несколько лет спустя Одо дописал еще две книги миракул.
- ⁶⁰ Далее следует пространное теологическое обоснование того, когда и почему Провидение делает чудеса “явными и видимыми”, которое я опущу. Кстати, прологи к обеим первым книгам *Vita s. Geraldii* у Одо также имеют характер *admonitio*: здесь можно уже говорить о “стиле эпохи”.
- ⁶¹ Это наблюдение принадлежит Ф. Граусу, который приводит в пример *passio* бургундского короля Сигизмунда, плененного и жестоко казненного вместе с семьей франкским королем Хлодомиром. Эта казнь обеспечила Сигизмунду ореол невинноубиенного, т.е. мученика, хотя Сигизмунд и сам был виновен в убийстве собственного сына (*Graus F. Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit. Praha, 1965. S. 397*).

СОДЕРЖАНИЕ

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

М.Л. Андреев

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

Л.М. Баткин

ЗАМЕТКА О ДИАЛОГИЧЕСКОМ ПОДХОДЕ К КУЛЬТУРНЫМ
ТЕКСТАМ 12-17

М.Ю. Парамонова

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

IMITATIO CHRISTI В РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

Ю.Е. Арнаутова, А.Б. Герштейн

ВВЕДЕНИЕ 66-74

Д.Б. Кейнс

IMITATIO CHRISTI И ЖАНРОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЕВАНГЕЛИЙ 75-98

Ю.Е. Арнаутова

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

М.Р. Ненарокова

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

Мехтильда Хакеборнская

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

М.Г. Логутова

“ПОДРАЖАНИЕ ХРИСТУ” ФОМЫ КЕМПИЙСКОГО 182-224

А.Е. Махов

ДЬЯВОЛ – ИМИТАТОР ИЛИ АЕМУЛЯТОР БОГА? 225-238

О.И. Тогоева

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

Х. Крайсель

IMITATIO DEI В “ПУТЕВОДИТЕЛЕ РАСТЕРЯННЫХ” МАЙМОНИДА 258-309

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

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

**ВЕНЕЦИЯ:
ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ИСТОРИИ**

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

ОБРАЗ “ДРУГОГО”

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

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

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

НАШИ ЮБИЛЯРЫ

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

IN MEMORIAM

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

CONTENTS

COMMEMORATING THE 90th ANNIVERSARY OF ARON YA. GUREVITCH

Mikhail L. Andreev

GUREVITCH VERSUS BATKIN: THE CONTROVERSY OF TWO
EPISTEMOLOGIES?

Leonid M. Batkin

A NOTE ON THE DIALOGIC APPROACH TO CULTURAL TEXTS

Marina Yu. Paramonova

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

IMITATIO CHRISTI IN THE MEDIEVAL AND EARLY MODERN RELIGIOUS CULTURE

Yulia E. Arnautova, Anna B. Gerstein

INTRODUCTION

David B. Capes

IMITATIO CHRISTI AND THE GOSPEL GENRE

Yulia E. Arnautova

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

Maria R. Nenarokova

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

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

Margarita G. Logutova

THE BOOK *DE IMITATIONE CHRISTI* BY THOMAS A KEMPIS

Alexander E. Makhov

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

Olga I. Togoëva

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

Howard Kreisel

IMITATIO DEI IN MAIMONIDES' GUIDE OF THE PERPLEXED

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

Olga E. Kosheleva

INTRODUCTION

Yulia E. Arnautova

THE HISTORY OF EVERYDAY LIFE TODAY: CHALLENGES AND OPPORTUNITIES

Pavel Sh. Gabdrakhmanov

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

Yulia P. Krylova

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

Olga I. Togoeva

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

Susanna C. Tsaturova

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

VENICE: PROBLEMS OF SOCIAL HISTORY

Paola Lanaro

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

Nada Zečević

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

IMAGE OF THE ‘OTHER’

Marianna Y. Andreycheva

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

REVIEWS

Mikhail Y. Reutin

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

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

ANNIVERSARIES

THE 70th ANNIVERSARY OF DMITRIY EDUARDOVICH KHARITONOVICH

IN MEMORIAM

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

ABOUT BORIS AND BORES.....

SUMMARIES.....

ABOUT THE AUTHORS.....